

Giuseppe Barbaglio

JESÚS, HEBREO DE GALILEA

Investigación histórica



Giuseppe Barbaglio

JESÚS, HEBREO DE GALILEA

Investigación histórica

Tradujo Alfonso Ortiz Garcíá, sobre el original
italiano *Gesù ebreo di Galilea*

© CENTRO EDITORIALE DEHONIANO, 2002
Via Nosadella, 6
40123 BOLOGNA (Italia)

© SECRETARIADO TRINITARIO, 2003
Filiberto Villalobos, 80
Telef y Fax 923 23 56 02
secretrinitario@planalfa.es
www.aecae.es/secretrinitario
37007 SALAMANCA (España)

I S B N 84-88643-88-8
Depósito Legal S 1342-2003

GRAFICAS CERVANTES, S A
Ronda de Sancti Spiritus 9-11
37001 SALAMANCA (España)

En memoria de mis queridos padres

PREFACIO	11-13
ABREVIATURAS	15-18
EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LAS FUENTES	19-20
1. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN: ETAPAS, TENDENCIAS, RESULTADOS	21-40
2. FUENTES DE INFORMACIÓN	41-83
3. LA TRAMA DE SU VIDA: CERTEZAS, FIABILIDAD, HIPÓTESIS, LAGUNAS	85-112
4. CARNET DE IDENTIDAD	113-136
5. EL MUNDO EN QUE VIVIÓ	137-179
6. EN LA ESCUELA DEL BAUTISTA	181-210
7. SANADOR EN UN MUNDO DE SANADORES	211-248
8. EVANGELISTA DEL REINO DE DIOS	249-291
9. CREADOR DE <i>FLECTIONS</i> NARRATIVAS: LAS PARÁBOLAS	293-335
10. CARIMÁTICO ITINERANTE Y SUS SEGUIDORES	337-386

11. SABIO ENTRE LOS SABIOS DE LA ANTIGUEDAD	387-449
12. CRUCIFIXUS SUB PONTIO PILATO	451-511
13. CREEMOS QUE DIOS LO HA RESUCITADO	513-552
14. FE DE JESÚS Y FE EN JESÚS	553-604
ÍNDICE DE LAS FUENTES CITADAS	605-369
ÍNDICE DE AUTORES CITADOS	641-647
ÍNDICE GENERAL	649-658

Desde hace casi tres siglos la investigación histórica se ha venido ocupando de Jesús de Nazaret con diversa fortuna, sin que haya dicho todavía la palabra definitiva. Los últimos veinte años, por otra parte, han conocido por todas partes, pero sobre todo en los Estados Unidos y más en general en el área anglófona, el florecimiento de estudios de alto alcance y no pocos de ellos valiosos y renovadores. En una palabra, *fervet opus*. El resultado de todo ello ha sido una serie impresionante de hipótesis y de reconstrucciones que podrían hacernos caer en cómodas posiciones de pereza y de falta de compromiso. Limitándonos a estos dos últimos decenios, he aquí una lista de las lecturas más difundidas, a menudo teñidas de unilateralismo: fue un «profeta escatológico» interesado por la reconstitución de las doce tribus de Israel (Sanders); un carismático fascinante capaz de gestos taumatúrgicos (Vermes); un maestro de vida subversivo o un *gurú* revolucionario (Borg); un campesino hebreo mediterráneo de tendencia cínica (Crossan) o incluso un filósofo cínico sin más (Mack, Downing); un revolucionario social no violento (Horsley y Theissen); un judío que exaltó la ley mosaica radicalizando sus exigencias, especialmente el mandamiento del amor al prójimo (Flusser), incluso un fariseo partidario de Hillel (H. Falk); un judío marginal, dice Meier, un rabino, como B. Chilton titula su recentísima *Intimate Biography*, y podemos añadir a M. Smith, que lo representa con ropajes de mago y recurriendo a las artes secretas para curar a los enfermos y liberar a los endemoniados.

Sin embargo, no creo que sea una empresa desesperada el intento de arrostrar de nuevo la cuestión, con la esperanza de aclarar mejor los términos y proponer soluciones sólidas. Me he mostrado atento a los resultados conseguidos a lo largo de la historia centenaria de la investigación, he valorado críticamente las diversas propuestas y lecturas, pero sobre todo me he cuidado de tomar en examen toda la comunicación cristiana que poseemos, sin excluir por tanto los Evangelios apócrifos, y de revisar a fondo los escritos judíos de la época, que ponen de relieve el contexto histórico-cultural en que vivió los manuscritos de Qumran,

los textos pseudoepigráficos o apócrifos del AT, las obras de dos grandes escritores judíos contemporáneos, el historiador Flavio Josefo y el filósofo Filón de Alejandría (Egipto) y la literatura rabínica.

Las antiguas fuentes cristianas se caracterizan por la parcialidad de las presentaciones de su figura: ninguna de ellas ha pretendido hacer una obra estrictamente histórica; los recuerdos de sus acciones y de sus palabras han sido filtrados con gran libertad creativa por los intereses espirituales concretos de los primeros cristianos interesados en dar voz a la fe que tenían en él. Por eso la investigación histórica se presenta ardua: tiene que captar elementos históricamente ciertos, o incluso sólo plausibles, en documentos no estrictamente históricos, sino de fe y de piedad cristiana, aunque interesados siempre por una persona histórica. Hemos procedido con rigor crítico y con ánimo libre de prejuicios fideístas, reconociendo a la investigación histórica su terreno específico de investigación y su método de búsqueda, que excluyen invasiones de campo por parte de ortodoxias domésticas o también por parte de escepticismos filosóficos suspicaces.

Para evitar equívocos, me gustaría precisar que, fieles al estatuto de la investigación histórica, no nos hemos fijado de antemano la reconstrucción de quién fue verdaderamente el nazareno; sólo por ingenuidad o por ligereza culpable, de la que no se han escapado algunos de los autores mencionados anteriormente, se puede decir: «He aquí el *verdadero* Jesús». Nuestro objetivo es mostrar qué es lo que podemos decir de él sobre la base de las fuentes documentales críticamente valoradas, ¡que no es poco! Es verdad que A. von Harnack afirmó que es imposible escribir de él una biografía (*Vita Jesu scribi nequit*) y hoy nadie le puede contradecir; pero pueden indicarse algunos rasgos de su vida, bien con suficiente seguridad, bien con notable probabilidad y verosimilitud.

El título de este libro quiere dar cuenta enseguida de una peculiaridad importante de los estudios actuales: Jesús era un hebreo de hace dos milenios, hijo de su tiempo y de su tierra de origen, Galilea, región separada del centro cultural y religioso de Jerusalén, de la que por otro lado nunca estuvo ausente; fue artesano de una pequeña aldea, de la que compartió una cultura campesina, no sin una cierta distancia crítica de las dos ciudades importantes de su región, Séforis y Tiberíades. La confrontación con los fenómenos, movimientos y figuras de la tierra palestina de entonces, en los que he insistido, lo muestra bien inserto en su mundo, heredero de la noble tradición religiosa judía, pero con una presencia incómoda que suscitó oposiciones tenaces y reacciones violentas que lo llevaron a la cruz. Ningún hombre es una isla; tampoco lo fue Jesús.

No he querido recargar el ya voluminoso texto con notas analíticas y citas bibliográficas al pie de página. Al comienzo de cada capítulo recojo una rica lista de estudios, elegidos generosamente entre los innumerables que se han publicado. Aludo a ellos en el texto con breves alusiones. El diálogo con las muchas y diversas voces de los estudiosos enriquecerá sin duda la investigación.

LIBROS BÍBLICOS

Primer Testamento

Ab	=	Abdías
Ag	=	Ageo
Ba	=	Baruc
1.2.Cro	=	1-2 Crónicas
Dn	=	Daniel
Dt	=	Deuteronomio
Esd	=	Esdras
Est	=	Ester
Ex	=	Éxodo
Ez	=	Ezequiel
Gn	=	Génesis
Is	=	Isaías
Jb	=	Job
Jc	=	Jueces
Jdt	=	Judit
Jl	=	Joel
Jos	=	Josué
Jr	=	Jeremías
Lm	=	Lamentaciones
Lv	=	Levítico
1.2 M	=	1-2 Macabeos
Mi	=	Miqueas
Ml	=	Malaquías
Ne	=	Nehemías
Nm	=	Números
Os	=	Oseas
Pr	=	Proverbios

Qo	=	Qohelet (Eclesiastés)
1.2 Re	=	1-2 Reyes
1.2.S	=	1-2 Samuel
Sal	=	Salmos
Sb	=	Sabiduría
Si	=	Sirácida (Eclesiástico)
So	=	Sofonías
Tb	=	Tobías
Za	=	Zacarías

Segundo Testamento

Ap	=	Apocalipsis
1.2 Co	=	1-2 Corintios
Col	=	Colosenses
Ef	=	Efesios
Flp	=	Filipenses
Ga	=	Gálatas
Heb	=	Hebreos
Hch	=	Hechos de los apóstoles
Jn	=	Evangelio de Juan
1.2.3 Jn	=	1-2-3 Cartas de Juan
Lc	=	Lucas
Mc	=	Marcos
Mt	=	Mateo
1.2 Pe	=	1-2 Carta de Pedro
Rm	=	Romanos
St	=	Santiago
1.2 Tm	=	1-2 Timoteo
1.2 Ts	=	1-2 Tesalonicenses
Tt	=	Tito

REVISTAS, ENCICLOPEDIAS Y COLECCIONES

ABD	=	Anchor Bible Dictionary
ANRW	=	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
Bib	=	Biblica
BK	=	Bibel und Kirche
BTZ	=	Berliner Theologischen Zeitschrift
BZ	=	Biblische Zeitschrift

CC	=	Civiltà Cattolica
CBQ	=	Catholic Biblical Quarterly
Conc	=	Concilium (ed. esp.)
DBS	=	Dictionnaire de la Bible. Supplément.
EstBibl	=	Estudios Bíblicos
ETL	=	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvTh	=	Evangelische Theologie
GLAT	=	Grande Lessico dell' Antico Testamento
GLNT	=	Grande Lessico del Nuovo Testamento
Greg	=	Gregorianum
HTR	=	Harvard Theological Review
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JBTh	=	Journal für biblische Theologie
JSNT	=	Journal for the Study of the New Testament
JThSt	=	Journal of Theological Studies
MTZ	=	Münchener Theologische Zeitschrift
NRT	=	Nouvelle Revue Théologique
NT	=	Novum Testamentum
NTS	=	New Testament Studies
PG	=	Patrologia graeca
PL	=	Patrologia latina
RasT	=	Rassegna di Teologia
RB	=	Revue Biblique
RivBib	=	Rivista Biblica
RechSR	=	Recherches de Science Religieuse
SBL	=	Society of Biblical Literature
StPat	=	Studia Patavina
ST	=	Studia Theologica
Teol	=	Teologia
ThBeitr	=	Theologische Beiträge
ThBer	=	Theologische Berichte
ThQ	=	Theologische Quartalschrift
ThR	=	Theologische Rundschau
TThZ	=	Trier Theologische Zeitschrift
TyndBull	=	Tyndale Bulletin
VF	=	Verkündigung und Forschung
ZNT	=	Zeitschrift für Neues Testament
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Otras abreviaturas

AT	=	Antiguo Testamento
FS	=	Festschrift (en honor de)
JHWH	=	Tetragrama sagrado no pronunciado
LXX	=	Traducción griega del AT
NT	=	Nuevo Testamento
nt	=	neotestamentario
par.	=	texto paralelo
parr	=	textos paralelos de Mt y Lc respecto a la fuente Mc.

Ediciones y traducciones de las fuentes

BIBLIA

BIBLIA HEBREA: sigo, con algunas modificaciones, la traducción de la Biblia de Jerusalén.

LIBROS DEL NT: presento mi propia traducción

LITERATURA CRISTIANA ANTIGUA

En general, *Sources chrétiennes*; *Corpus Christianorum*; PG y PL.

Apócrifi del NT (ed. L. Moraldi, Piemme, Casale Monferrato 1994, 3 vol.

JUSTINO, *Dialogo con Trifone* (ed. G. Visonà), Ed. Paoline, Milán 1988 (ed. española: *Padres apologistas griegos (s. II)*, BAC, Madrid 1979, 300-548.

ORÍGENES, *Contra Celsum* (ed. A. Colonna), UTET, Turín 1971.

LITERATURA JUDÍA

Delante de los tratados de la Misná, de la Tosefta y de los Talmuds de Babilonia y de Jerusalén, se añaden respectivamente las letras m, t, b, j.

Apócrifi dell' AT. (ed. P. Sacchi, I-II, UTET. Turín 1981,1989); III-V, Paideia, Brescia 1997,1999, 2000.

Bereshit Rabba (ed. A. Ravenna), *Commento alla Genesi*, UTET, Torino.

FILON DE ALEJANDRÍA, *Oeuvres*, Cerf, París 1966-1988.

— *Hypotetica*, en EUSEBIO, *Praeparatio evangelica*, l. VIII (*Sources chrétiennes*).

- *La vita contemplativa* (ed. P. Graffigna), Il Melangolo, Génova 1992.
- FLAVIO JOSEFO, *Antichità giudaiche* (ed. L. Moraldi), UTET, Torino 1998, 2 vols.
- *In difesa degli Ebrei (Contro Apione)* (ed. F. Calabi), Marsilio, Venecia 1993.
- La Misná* (ed. C. del Valle), Sígueme, Salamanca 1997, 2ª ed.
- Detti dei rabbini/Pirqè Avot* (ed. A. Mello), Qiqajon, Comunità di Bose 1993.
- Pirqè R, Eliezer* (ed. M. A. Ouaknin- E. Smilevitch), Verdier 1992,
- Testi di Qumran* (ed. F. García Martínez), Paideia, Brescia 1996.
- The Babilonian Talmud* (ed. I. Epstein); *The Talmud of Babilonia. An american translation* (ed. J. Neusner).
- *Tratado Berakhot* (ed. S. Cavalletti), UTET, Turín 1968.
- The Talmud of the Land of Israel* (Talmud jerosolimitano) (ed. J. Neusner)
- Te Tosefta translated from the Hebrew* (ed. J. Neusner), New York 1977-1984.

LITERATURA CLÁSICA GRIEGA Y ROMANA

- En general *The Loeb Classical Library / Les Belles Lettres*
- DIÓGENES LAERCIO, *Vite dei filosofi* (ed. M. Gigante), Laterza, Bari 1962.
- FILÓSTRATO, *Vita di Apolonio di Tiana* (ed. D. Del Corno), Adelphi, Milán 1988.
- HESIODO, *Le opere e i giorni* (ed. A. Colonna), Istituto Editoriale Italiano, Milán 1968.
- JUVENAL, *Satire* (trad. E. Barelli), Rizzoli, Milán 1980.
- MARCO AURELIO, *Ricordi* (ed. E. Turolla), Rizzoli, Milán 1980.
- PLATÓN, *Opere complete* (trad. M. Gigante et al.), Laterza, Bari 1971-1988.
- SÉNECA, *Epistulae* (trad. G. Monti), BUR, Milán 1980.
- SUETONIO, *Le vite dei Cesari* (ed. F. Dessé), Rizzoli, Milán 2000.
- TITO LIVIO, *Storie di Roma I-II* (ed. G. Reverdito), Garzanti, Milán 1999.

Historia de la investigación: Etapas, tendencias, resultados

Bibl AA VV, «L'exégèse et la théologie devant Jésus le Christ», en *RechSR* 87(1999), 3, R AGUIRRE, «Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann», en *EstBibl* 54(1996), 433-463, J N ALETTI, «Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus», en *RechSR* 87(1999), 424-444, H D BETZ, «Wellhausen's Dictum "Jesus was not a Christian, but a Jew" en Light of Present Scholarship», en *ST* 45(1991), 83-110, M J BORG, *Jesus A New Vision Spirit, Culture and the Life of Discipleship*, London 1993, ID, «Reflections on a Discipline A North American Perspective», en B CHILTON — C A EVANS, (eds), *Studying the Historical Jesus Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, 9-31, ID, «Jesus and Eschatology A Reassessment», en J H CHARLESWORTH — W R WEAVER, (eds), *Images of Jesus Today*, Valley Forge 1994, 42-67, M J BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge 1994, R, BULTMANN, «Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus», en *Exegetica*, Tübingen 1967, 446-469, ID, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1967, 7ª ed (trad esp *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1999), ID, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier 1955, J H CHARLESWORTH, «Jesus Research Expands with Chaotic Creativity», en CHARLESWORTH — WEAVER, (eds), *Images of Jesus Today*, 1-41, J D CROSSAN — L T JOHNSON — W H KELBER, *The Jesus Controversy Perspectives in Conflict*, Harrisburg 1999, F G Downing, *Chris and the Cynics Jesus and Other Radical Preachers in First Century*, Sheffield 1988, D FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975, ID, *Jesus*, Lanterna, Genova 1976-Morcelliana, Brescia 1997, S FREYNE, «La "terza" ricerca sul Gesù storico Alcune riflessioni teologiche», en *Conc* 33(1997)1, 60-79, R W FUNK — R HOOVER AND THE JESUS SEMINAR, *The Five Gospels The Search for the Authentic Words of Jesus*, NY 1993 (cf crítica severa di N T WRIGHT, «Five Gospels no Gospel Jesus and the Seminar», en B CHILTON — C A EVANS, (eds), *Authenticating the activities of Jesus*, Leiden-Boston-Köln 1999, 83-120, V FUSCO, «La ricerca del Gesù storico Bilancio e prospettive», en R FABRIS, (eds), *La parola di Dio cresceva (At 12,24) Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70º compleanno*, EDB, Bologna 1998, 487-519, ID, «La quête du Jésus historique Bilan et perspectives», en D MARGUERAT — E NORELLI — J -M POFFET, (eds), *Jesús de Nazareth Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998, 25-57, D J HARRINGTON, «The Jewishness of Jesus Facing Some Problems», en J H CHARLESWORTH, (eds), *Jesus' Jewishness Exploring the Place of Jesus in the early Judaism*, NY 1991, 123-136, R A HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1992, J JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento, I La predicación de Jesús*, Salamanca 1974, ID, *Teologia del Nuovo Testamento, I La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 2ª 1976, M KAHLER, *Il*

cosidetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico, M D'Auria, Napoli 1991, E KASEMANN, en *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 159-189, ID, «Il problema del Gesù storico», en *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985, 30-57, ID, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen 1964, 31-68, ID, «Die neue Jesus-Frage», en J DUPONT, (eds), *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven 1989, 47-57, J S KLOPPENBORG, «L'Evangile «Q» et le Jesus historique», en MARGUERAT – NORELLI – POFFET, *Jésus de Nazareth*, 225-268, W G KUMMEL, *Il Nuovo Testamento Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, Il Mulino, Bologna 1976, B MACK, *A Myth of Innocence Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988, F MANNS, «Les Juifs et Jesus 2000 ans d'interrogations, 200 ans de recherches exégetiques», en E FRANCO, (eds), *Mysterium Regni Ministerium Verbi Scritti in onore di mons Vittorio Fusco*, EDB, Bologna 2001, 157-200, C MARCHESELLI-CASALE, «Gesù di Nazaret, messia di Israele? Verso un dialogo sempre più costruttivo tra cristiani ed ebrei», en FABRIS, (ed), *La parola di Dio cresceva*, 521-539, D MARGUERAT, «La “Troisième quête” du Jésus de l'histoire», en *RechSR* 87(1999), 397-421, P MULLER, «Neue Trends in der Jesusforschung», en *ZNT* 1(1998), 2-1, ID, «Jesusbücher-Jesusbilder», en *VF* 44(1999), 2-28, G PIROLA – F CAPPELLOTTI, *Il «Gesù storico» Problema della modernità*, Piemme, Casale Monferrato 1988, A PUIG I TARRECH, «La recherche du Jésus historique», en *Bib* 81(2000), 179-201, H S REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbuttel pubblicati da G E Lessing* (F Parente ed), Bibliopolis, Napoli 1977, J M ROBINSON, *Le Kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, Genève 1961, P SACCHI, «Gesù l'ebreo», en *Henoch* 6(1984), 347-368, B SCHALLER, «Jesus, ein Jude am Galiläa Zur Trilogie von Geza Vermes», en *EvTh* 57(1997), 552-559, A- VON SCHELIHA, «Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die “dritte Runde” der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung», en *ZNT* 2(1999)4, 22-31, J SCHLOSSER, «Le débat de Kasemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire», en *RechSR* 87(1999), 373-395, E SCHUSSLER-FIORENZA, *Gesù figlio di Maria, profeta della Sophia Questioni critiche di cristologia femminista*, Claudiana, Torino 1996, A SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986, ID, *Investigación sobre la vida de Jesus*, EDICEP, Valencia 1990, G SEGALLA, «“La terza ricerca” del Gesù storico Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso», en *StPat* 40(1993), 463-515, ID, «La verità storica dei vangeli e la “terza ricerca” su Gesù», en *Lateranum* 41(1995), 461-500, ID, «Un Gesù storico incerto e frammentato guadagno o perdita per la fede?» en *StPat* 45(1998), 3-19, M SMITH, *Jesus the Magician Charlatan or Son of God*, Berkeley 1998, G VERMES, *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983, ID, *Jesús el judío*, Muchnik, Barcelona 1994, J WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, M D'Auria, Napoli 1993, W WREDE, *Il segreto messianico nei Vangeli*, M D'Auria, Napoli 1996

Si el punto de partida fue la obra de Reimarus (1694-1768), de la que G. E. Lessing publicó en 1774-1778 algunos fragmentos póstumos, puede decirse que la investigación histórica sobre Jesús tiene ya a sus espaldas una larga historia. No es difícil dividir este periodo en tres grandes etapas. La primera, objeto de la famosa *Investigación sobre la vida de Jesús* de A. Schweitzer (1906), llamada hoy *old quest*, llega hasta comienzos del 1900. Vienen luego, dominados por la figura imponente de Bultmann, treinta años (1920-1950) de una franca toma de distancia, con la convicción, impregnada de fuerte escepticismo

histórico e inspirada en exigencias estrictamente teológicas, de que la atención ha de dirigirse, no ya al Jesús terreno, poco conocido y de todas formas no significativo para la fe cristiana, sino al Cristo predicado y creído, fuente de una preciosa comprensión existencial del hombre. Pero vuelve a encenderse en los años 50 el interés por el Jesús histórico gracias a algunos exponentes de la misma escuela bultmanniana, sobre todo Käsemann y Bornkamm, que afirman con fuerza, en contra de su maestro, que la investigación histórica sobre Jesús no sólo es *posible* —no ya en el sentido de una reconstrucción de su vida, espejismo quimérico del siglo XIX, sino dentro de los límites de la definición de algunos de sus rasgos característicos y calificativos—; es además *teológicamente necesaria*, ya que el Cristo resucitado que confiesan los creyentes no es más que el Jesús terreno, mientras que la insistencia unilateral sobre aquél expone al riesgo de tener entre manos una Palabra desencarnada, un Logos sin carne. Por sugerencia de J. M. Robinson se llamó a esta segunda etapa convencionalmente la *new quest*. Hoy, finalmente, para señalar un nuevo giro en la investigación histórica sobre Jesús, se habla siguiendo las huellas de N. T. Wright, de *third quest*, dominada sobre todo por autores norteamericanos, más optimistas sobre las posibilidades de definir no sólo algunos rasgos del nazareno, sino también de encontrar para ellos un contexto histórico-social adecuado, el contexto judío de aquel tiempo, apartándolo del aislamiento artificial en el que había sido encerrado por los estudios precedentes.

1. LOS PUNTOS CLAVE DE LA *OLD QUEST*

Hasta el siglo de las luces el mundo cristiano no percibía ninguna distancia entre el Jesús que vivió en Galilea y murió en Jerusalén y el Señor glorioso que atestiguaban los primeros creyentes, presentado en los Evangelios y confesado por la fe de las Iglesias: lo sobrenatural cubría igualmente las dos esferas y el esplendor de la gloria del segundo irradiaba sobre la historia terrena del primero. El que rompió este encanto con un análisis lúcido pero también con una intención ideológica, aunque precedido por los deístas ingleses (cf. Kümmel, *Il Nuovo Testamento*, 64-80), fue S. Reimarus, profesor de lenguas orientales en Hamburgo y autor de escritos ponderados en defensa de los derechos de la razón en el campo religioso. «Antes de Reimarus nadie había intentado enfrentarse a la vida de Jesús con criterios históricos», declara Schweitzer (p. 65). De hecho, contrapuso la realidad histórica de Jesús a la presentación que de él hacen los Evangelios. La díada «Jesús histórico y Cristo de

la fe», que en términos antitéticos constituirá la bandera de los exponentes de este periodo de la investigación y que es el título de una obra del célebre Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* de 1865, hace su entrada en la escena de los estudios académicos. Afirma en línea de principio: «Creo que existen fuertes motivos para mantener la distinción entre lo que cuentan los apóstoles en sus propios escritos y lo que realmente expresó y enseñó Jesús en su vida» (*I frammenti*, 358). Y he aquí los dos cuadros de su reconstrucción histórica: Jesús, vuelto hacia el establecimiento del reino mesiánico en la tierra y, por eso mismo, revolucionario que luchó por la liberación de su pueblo del dominio romano, fracasó en su empresa y fue colgado en la cruz por obra de los opresores romanos; pero sus discípulos históricos, incapaces de digerir el luto por su pérdida —diríamos hoy—, pusieron en obra un ingenioso fraude que tuvo un extraordinario éxito: después de robar el cadáver de su venerado maestro y pretendido mesías político, atestiguaron que era el mesías espiritual resucitado del reino de los muertos y el hijo del hombre, que había de venir pronto a cerrar la historia y a crear un reino celestial de salvación, no sin haber interpretado su horrible muerte como un sacrificio de expiación por los pecados de la humanidad.. Nuestros Evangelios son el resultado de este piadoso fraude de los primeros creyentes, dispuestos a echar sobre las espaldas de Jesús el manto de Señor espiritual y quitándole al mismo tiempo de sus manos la espada del mesías guerrero de Israel, cuyas huellas siguen sin embargo apareciendo por doquier entre las redes de los textos evangélicos, por ejemplo, en el relato de su acción subversiva en el templo de Jerusalén. «Su objetivo no fue el de sufrir y morir, sino el de establecer un reino terreno y liberar a los judíos de la prisión; y en esto Dios lo había abandonado y había resultado vana su esperanza»; «después de la muerte de Jesús, se inventó por primera vez la nueva doctrina de un redentor espiritual doliente, simplemente porque la pura esperanza se había derrumbado» (*Frammento VII*, 8 y 9; p. 454). Más tarde volveremos sobre la astuta «estratagema» de los discípulos, que hicieron desaparecer el cadáver de Jesús para proclamar que había resucitado.

En concreto, fueron varios los tipos de lectura histórica de Jesús. La de los racionalistas que acometieron esta empresa, entre los que por brevedad nos limitamos a mencionar a H. G. Paulus, autor de *La vida de Jesús como fundamento de una pura historia del cristianismo primitivo* (1828), centró su interés en la explicación naturalista de los sucesos milagrosos presentes en los Evangelios. De este modo, las curaciones que se creían prodigiosas fueron leídas como el resultado del influjo de la personalidad de Jesús sobre el frágil sistema nervioso de los beneficiarios, o del uso que hacía de medicamentos desconocidos

para los demás. El despertar de personas catalépticas fue considerado por los ignorantes e ingenuos discípulos como una resurrección de la muerte; del mismo tipo es la explicación que dan de la resurrección del propio Jesús. En la tempestad calmada del lago de Galilea debe leerse la indicación providencial del maestro a los asustados discípulos de que sacaran la barca fuera del ojo del ciclón. La multiplicación de los panes fue un acto de compartir que pidió a los que estaban cerca de él, según el ideal de repartir los bienes con los necesitados. Al ver a Jesús caminando junto a la orilla envuelto en la niebla, los discípulos tuvieron la sensación de que caminaba sobre las aguas: un error.

Fue Strauss el que mostró con su obra en dos volúmenes *La vida de Jesús elaborada críticamente* (1835-1836) el carácter artificial de estas explicaciones y el ciego apriorismo de los racionalistas, y propuso como alternativa una interpretación mítica del aspecto sobrenatural de los relatos evangélicos. La resurrección del crucificado, la subida a los cielos del resucitado, las curaciones del nazareno, el despertar de los muertos con su llamada, etc., son mitos, es decir, revestimientos narrativos de ideas religiosas de los creyentes de la primera hora, que expresaron de este modo su fe en Jesús, venerado en el culto como hijo de Dios celestial, que había venido a la tierra a salvar a la humanidad. Por lo demás, también fuera de la corriente cristiana estaba presente y operante el proceso de mitificación de las grandes figuras fundadoras de una ciudad, de una religión, de un pueblo. En Roma, por ejemplo, Rómulo era venerado como «dios nacido de un dios (*deum deo natum*)» y subido al cielo: «... quedó envuelto en una nube tan compacta que desapareció de la vista de sus soldados» (Livio, *Hist.* I, 16). Pues bien, la reconstrucción histórica de Jesús se obtiene, según Strauss, depurando su figura de los numerosos rasgos míticos y legendarios: eliminada toda esta ganga que lo cubre, descubrimos su verdadera realidad de mesías que esperaba de Dios la palingénesis.

Si Strauss salvaba la historicidad substancial de la figura del maestro de Nazaret, debidamente desmitizada, Bruno Bauer (1809-1882) fue el pionero de aquellas lecturas radicalmente escépticas de la vida de Jesús que aparecerían más tarde, en los primeros años del siglo XX. Pero mientras que Bauer veía en él la encarnación ficticia del ideal mesiánico de la tradición judía, sus sucesores Drews, Jensen, etc. hicieron de él la expresión literaria de mitos orientales, incluso de mitos astrales, y lo describieron, por ejemplo, al estilo de Gilgamesh, siguiendo así de cerca a Strauss y extendiendo la interpretación mítica a la persona misma de Jesús. Se trataba, sin embargo, de un filón sin futuro, dada la objeción obvia e insuperable de que poseemos de él válidos testimonios no sólo cristianos, o sea, partidistas pero no por ello desprovistos *a priori* de todo valor histórico, sino también judíos, como Flavio Josefo y la

literatura rabínica, y de historiadores romanos, como Tácito y Suetonio. Y es sorprendente que todavía hoy haya personas que se atreven a aventurarse por caminos sin salida (ese autor tan osado merece ser llamado por su nombre y apellido: G. A. Wells, *The Jesus Myth*, Chicago 1999).

La segunda parte del siglo XIX conoció la aparición de numerosas «Vidas de Jesús» dentro del protestantismo liberal de la época, empeñada en presentar a un Jesús moderno, de gran personalidad, que proponía una religión racional y una ética universal, depurado de los elementos particularistas de su origen judío y privado de toda aureola sobrenatural. En resumen, un grande e incomparable maestro de vida para la humanidad, que enseñó verdades espirituales fundamentales como la paternidad de Dios y la consiguiente fraternidad humana, la dignidad de la persona humana y el valor inestimable del alma. Se llegó a esta reconstrucción a través de un proceso interpretativo radical que dejó de lado la tensión escatológica de Jesús, proponiendo una lectura espiritualista e interior de su anuncio del reino de Dios a partir del dicho recordado por Lucas en 17,21: «El reino de Dios está dentro de vosotros (*entos hymôn*)», y cerrando los ojos sobre los numerosos pasajes evangélicos que atestiguan su colocación concreta en el marco de la apocalíptica judía de la época.

Merece al menos una alusión *La vida de Jesús* de E. Renan (1823-1892) de 1863, que obtuvo un éxito clamoroso y prolongado —en 1923 se contaron más de 400 ediciones—, incluso más allá de sus dudosos méritos científicos: un católico francés se introducía entonces en una investigación de cuño alemán y protestante, haciéndola suya y dándola a conocer fuera de los estrechos confines del centro de Europa. En realidad, describe con pinceladas de artista bien dotado la figura del fascinante profeta de Galilea, siguiendo el hilo de las narraciones evangélicas y supliendo sus lagunas con su ardiente fantasía, encendida por la experiencia directa de los lugares palestinos que había visitado.

Pero la lectura del Jesús histórico de la *old quest* que más influjo ha tenido —¡preciosa herencia!—, junto con otros resultados de crítica literaria, ha sido sin duda la interpretación escatológica, que tuvo su insigne paladín en J. Weiss con su obra *La predicación de Jesús del reino de Dios* (1892 y 1900). El nazareno no es un maestro de verdades religiosas y morales universales, sino un profeta de la venida próxima del reino de Dios, que pondrá la palabra fin a esta historia y a este mundo. Un anuncio, el suyo, que se combina con la invitación a sus oyentes para que se abran con confianza a esta alegre perspectiva. En J. Weiss, A. Schweitzer ve la última de las tres alternativas que, a su juicio, han orientado la investigación histórica sobre Jesús hasta comienzos del siglo XX: Weiss «reviste a su modo la misma importancia que la primera

vida de Strauss, formulando el tercer grande *aut...aut...* de la investigación sobre la vida de Jesús. El primero había sido puesto por Strauss: o pura historia o pura sobrenaturalidad; el segundo había sido sostenido por algunos profesores de Tübinga y por Holtzmann: o los sinópticos o Juan; y he aquí el tercero: o la escatología o su negación» (*Storia della ricerca*, 326). Esta última alternativa recorrerá también los senderos de la *new quest* de los años 1950-1970 y la *third quest* del ventenio 1980-2000 bajo signos opuestos: sí a la interpretación escatológica para aquel periodo y, en general, lectura no escatológica de Jesús para éste.

Después de su padre reconocido, pero sin olvidar la lectura político-revolucionaria de Reimarus y la mítica de Strauss, es el mismo A. Schweitzer un exponente de primera magnitud de la interpretación escatológica. En la última parte de su célebre obra, que ya hemos recordado, expone con acentos originales su propia «Vida» de Jesús, interpretada bajo el signo de la «escatología consecuente» (pp. 494-550). «Jesús entra en la luz de la historia sólo cuando en Galilea predica que el reino está cerca». Su confianza en este acontecimiento próximamente futuro, esperado como iniciativa exclusiva de Dios, es tan grande que, cuando manda a sus discípulos en misión a anunciar el reino, se espera que ya no regresarán, porque se realizará muy pronto su esperanza. Pero regresan. Entonces, desilusionado por el retraso en la realización del reino, sube a Jerusalén para morir allí, decidiendo padecer en su carne los sufrimientos previstos de los últimos tiempos, como medio necesario para forzar la mano a Dios. También las exigencias éticas radicales de Jesús son interpretadas por Schweitzer en clave escatológica: ética *ad interim* la llama, propia de un breve periodo de transición que tiene que preparar a los espíritus de quienes le sigan para la cita decisiva con el último día, cuando este mundo deje su sitio al mundo futuro en el que la paz y la justicia se besen, según la feliz expresión del Salterio hebreo.

De hecho el reino de Dios no tuvo su cumplimiento ni entonces ni luego. Jesús es hijo de su tiempo y de su tierra, habitados ambos por «soñadores». Se engañó. Por tanto, no podemos seguirle por este sendero. No tiene nada de moderno, pero está muy lejos de ser insignificante para los hombres de hoy; en este sentido «Jesús es algo para nuestro mundo, ya que de él nació una gran corriente espiritual, que invade también nuestro tiempo. Ningún conocimiento histórico puede sacudir o reforzar este dato de hecho» (p. 745); «Dejado en su tiempo escatológico, está por encima de él y, a pesar de su carácter extraño, actúa de manera más elemental y poderosa» (p. 749). En concreto, concluye el gran Schweitzer, podemos compartir su fe y su esperanza en el reino (p. 755); pero nosotros, a diferencia de él, lo entendemos «como resultado del trabajo ético» (p. 753).

Al final de este párrafo, se impone una valoración general. Los autores que en los siglos XVIII y XIX se empeñaron en la aventura fascinante de la investigación histórica sobre Jesús, no se sentían motivados por un puro interés científico. Los incitaban normalmente dos impulsos colaterales: el rechazo polémico del dogma de las iglesias que, a su juicio, habían transformado a Jesús de Nazaret en la máscara deslumbrante de un dios bajado a la tierra, y la intención de descubrir a través de una lectura crítico-histórica de los Evangelios su rostro genuinamente humano de mesías político o espiritual, pero sobre todo de genio religioso, portador de una religión racional basada en perspectivas éticas universales y que podían compartir las modernas generaciones. De hecho, la ingenua pretensión de descubrir quién era realmente Jesús en oposición al dogma eclesiástico se reveló ordinariamente engañosa; se acabó de ordinario creando varios Jesús a imagen y semejanza de los historiadores y con el sello del *esprit du temps*, revisitiéndolo de ropaje moderno y arrancándolo de la cultura religiosa de su tiempo: un proceso proyectivo. La denuncia despiadada de Schweitzer, abrazando con entusiasmo y desarrollando por su parte la interpretación escatológico-apocalíptica de Weiss, pudo concluir con fina ironía que la gloriosa investigación vio al nazareno saludando a los modernos para volver a su vida de hombre antiguo y muy poco moderno: «¡Extraño destino el de la investigación sobre la vida de Jesús! Partió para encontrar al Jesús histórico, pensando que podía situarlo en nuestro tiempo tal como es, como maestro y como salvador. Rompió las cadenas que desde hacía siglos lo mantenían atado a la roca de la doctrina eclesiástica; se alegró cuando la vida y el movimiento impregnaron de nuevo su figura y cuando vio que salía a su encuentro el hombre histórico. Pero no se detuvo aquí, pasó por delante de nuestro tiempo, lo ignoró y regresó al suyo. La teología de los últimos decenios se escandalizó y se asustó, al hacerse consciente de que todas sus técnicas interpretativas y sus manipulaciones no eran capaces de retenerlo en nuestro tiempo, sino que tenían que dejarle marcharse al suyo» (pp. 744-745). Esta crítica, naturalmente, no vale para los escatologistas como Weiss y Schweitzer.

¿Fue todo este tiempo perdido? No, porque los resultados conseguidos no han sido irrelevantes. Ante todo, en términos negativos, la *old quest* sobre Jesús ha excluido una vez para siempre que pueda escribirse sobre él una vida en el sentido moderno de esta palabra en la historiografía actual. Harnack ha dicho de forma lapidaria, con el consenso de todos: *Vita Jesu scribi nequit*. No lo permite la naturaleza de la documentación histórica que poseemos, especialmente de los Evangelios, como veremos más adelante. Además, el análisis histórico-crítico de los testimonios evangélicos ha dejado bien asentados algunos puntos

firmes: como fuente histórica los Evangelios sinópticos, Mateo, Marcos y Lucas, deben preferirse claramente al de Juan, en donde la interpretación de Jesús como palabra encarnada de Dios lo aleja regularmente demasiado de su densidad humana y terrena. Por otra parte, la solución que predomina entre los estudiosos actualmente opina que Marcos, como el más antiguo y primer Evangelio, es fuente de Mateo y de Lucas que, sin embargo, en el material que les es propio y que está ausente en Marcos, usaron una segunda fuente que se ha perdido y que se conoce como fuente Q. A ello hay que añadir que el estudio de Wrede ha demostrado cómo el propio Marcos no nos ofrece una presentación neutra del Jesús terreno, sino que lo interpreta teológicamente a la luz del llamado «secreto mesiánico», un expediente redaccional que busca indicar en el nazareno el punto de partida y el factor de legitimación del mesianismo cristiano. En tercer lugar, la interpretación escatológica supo encontrar una colocación concreta de Jesús en el cuadro del judaísmo de su época, profundamente marcado por corrientes escatológico-apocalípticas. Transmitida a las siguientes generaciones, conocerá matizaciones preciosas, logrando un amplio consenso en la lectura del anuncio por obra de Jesús del reino de Dios como acontecimiento que surge en la historia, mientras que su cumplimiento final queda asignado al futuro.

2. LOS AÑOS DE UNA PRETENDIDA FALTA DE INTERÉS: *NO QUEST*

En su «Historia» de la *Leben-Jesu-Forschung* Schweitzer no tomó en consideración a M. Kähler e hizo mal, ya que la posición de éste resultó muy importante: en 1892 se aplicó a fondo a la investigación histórica sobre Jesús con su obra *El llamado Jesús histórico y el auténtico Cristo bíblico*, inaugurando una nueva dirección en el movimiento pendular de la investigación moderna. Sus afirmaciones son polémicas: «*el Jesús histórico de los escritores modernos esconde al Cristo viviente*. Los Jesús de las “Vidas de Jesús” son una subespecie moderna de los productos del arte inventivo humano» (p. 62). Lo prueba la ausencia de fuentes históricas fiables (p. 66). Y positivamente afirma: «El Cristo real, es decir el Cristo eficaz, el que atraviesa la historia de los pueblos, con el que millones de hombres han mantenido una relación de fe filial [...], *el Cristo real es el Cristo predicado*», en otras palabras, el Cristo de la fe (p. 83). En la contraposición que establecían entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, los protagonistas de la *old quest* se habían alineado en favor del primero, con la convicción —que se reveló engañosa, como hemos dicho— de tener así entre manos al verdadero Jesús. Kähler, por el contrario, escogió al segundo como el único verdadero.

Lo seguirá de hecho R. Bultmann, movido por dos impulsos, diversos pero convergentes. El primero, de naturaleza literaria, lo convirtió en compañero de camino de Dibelius, Albertz, Schmidt, unidos todos ellos en la llamada escuela de la *Formgeschichte* (historia de las formas). Remontándose más allá de nuestros Evangelios, estudiaron las tradiciones de éstos que se conservaban por escrito, llegando a la conclusión de que se trataba de unidades dispersas, desarticuladas, de dimensiones muy reducidas, modeladas según unos esquemas adecuados de expresión e inspiradas no por un interés histórico, sino por la exigencia de satisfacer las necesidades espirituales de las primeras comunidades cristianas, palestinas y helenistas. Dibelius había indicado en la actividad de los anunciadores del evangelio el catalizador de la formación de las tradiciones: «En el principio era la predicación». Pero Bultmann logró mostrar la incidencia de múltiples necesidades: misioneras, catequísticas, exhortativas, apologéticas, polémicas, litúrgicas (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*). De esta manera, lo que Jesús había hecho y dicho fue filtrado por la fuerza creadora y plasmadora de la fe de los primeros cristianos; por eso, nuestros Evangelios, que se habían limitado a «un trabajo de ordenación y de yuxtaposición» (*Geschichte*, 393) de los frutos de este proceso «actualizante», no pueden de ningún modo catalogarse en el género histórico, ni siquiera en el género más amplio de la biografía. Jesús desaparece detrás de las comunidades cristianas de los orígenes; de él podemos saber muy poco, ciertamente insuficiente para trazar, aunque sólo sea a grandes líneas, la evolución de su existencia humana y mucho menos la parábola de su personalidad. En este sentido, y sólo en éste, en la introducción de su libro sobre *Jesús* afirmará Bultmann que de él no se sabe prácticamente nada. De hecho, en su confrontación sería con Käsemann, de la que pronto hablaremos, por los años 1960, llegará a distinguir entre la persona de Jesús y su personalidad, afirmando que los Evangelios se interesan por aquella, no por ésta (cf. Schlosser, 376).

Pero no hay por qué lamentarse, incluso porque la historia de la investigación de Schweitzer había desacreditado notablemente muchos de los intentos pluriformes de escribir la vidas de Jesús. Sobre todo se pone aquí de relieve el segundo y más importante motivo que impulsó al luterano Bultmann: la pura fe, suscitada por la palabra, no sólo no necesita apoyarse en el Jesús terreno presentado históricamente, sino que incluso debe prescindir de él, si desea conservar su pureza y su integridad. El verdadero Jesús que hoy interesa a los creyentes es el Cristo predicado, no el Jesús predicador. En efecto, sólo en aquel Dios ofrece hoy la salvación al oyente de la palabra, llamándolo eficazmente a decidirse por una auténtica existencia de acogida del don divino ofrecido en Cristo. Del Jesús terreno el anuncio evangélico presupone solamente el hecho (*dass*) de su crucifixión, no el contenido (*wass*) de su existencia

histórica: qué es lo que dijo, qué es lo que hizo, sobre todo con qué intención arrostró la muerte. Y en la confrontación con sus discípulos que, por el contrario, afirmaban como teológicamente necesaria la investigación del Jesús histórico y sostenían una continuidad fundamental entre los dos polos de la sintética fórmula de fe «Jesu-cristo», él considera como discontinuos el anuncio «teológico» del reino por parte de Jesús y el anuncio «cristológico» de la iglesia centrado en la muerte y resurrección de Cristo. Efectivamente, sólo en este anuncio Dios llama, en el presente, «una vez por todas» (*ephapax*) a los hombres a que se decidan por el don de la salvación última, mientras que el mensaje de Jesús resonó «una vez/un tiempo», en el pasado, como ofrecimiento salvífico limitado a sus oyentes históricos. Y esto sobre todo si tenemos en cuenta que no sabemos nada de cómo Jesús vivió su muerte y si le atribuyó un valor salvífico. De hecho, dice Bultmann, Jesús acabó en la cruz por «un malentendido de su acción entendida en sentido político. Así pues, desde el punto de vista histórico sería un destino privado de sentido» (“Das Verhältnis”, 453).

De todas formas Bultmann se ha hecho todavía más célebre por su trabajo de desmitificación del material evangélico. Se relaciona de este modo con Strauss, pero con una diferencia importante: éste había señalado en los Evangelios diversos mitos o leyendas sagradas y se había propuesto reconstruir al Jesús histórico eliminándolos. Bultmann, libre de este interés, los interpreta en clave existencial: son el fruto de una mentalidad y de una cultura premoderna, que los modernos leen como expresión profunda del sentido de la existencia. Así por ejemplo, el nacimiento virginal de Jesús expresa no un hecho biológico, sino un acontecimiento de gracia que no es de este mundo: Jesús es el don salvífico de Dios; en él, muerto y presente en el anuncio evangélico, Dios llama gratuitamente a cada uno de los hombres a que crean y se decidan por una existencia auténtica abierta a las nuevas posibilidades del futuro. Del mismo modo, la resurrección de Jesús quiere decir que él está vivo y presente en el anuncio evangélico, como «lugar» de la acción salvífica definitiva de Dios.

En síntesis, como ha dicho, no sin cierta exageración J. Reumann, estos años, marcados por la presencia imponente de Bultmann, se presentan como tiempo de *no quest*: no hay nada que buscar sobre el Jesús histórico.

3. LA REANUDACIÓN DE LA *NEW QUEST*

En la investigación histórica que hasta ahora hemos venido trazando aparece central un cuarto *aut...aut*, además de los tres señalados por

Schweitzer o el Jesús histórico o el Cristo de la fe. La *old quest* se había inclinado por el primer polo, ingenuamente convencida de poder captar a través del análisis científico al verdadero Jesús, despojado de aquel esplendor divino con que lo había arropado la fuerza creativa de la fe de los creyentes de la primera hora, fe que se ha celebrado en el culto de las iglesias de todos los tiempos. Por su parte, Kahler y Bultmann escogieron el segundo polo del dilema: el único Jesús verdadero, es decir *el Jesús de la historia*, no el creado *in vitro* por los estudiosos, sino el que ha influido y sigue influyendo en las peripecias de los hombres, atrayendo hacia sí a los creyentes y espiritualmente presente y operante en ellos, es el Cristo predicado y creído.

Pues bien, contra esta contraposición o alternativa se pronunció en primer lugar Kasemann en 1953 en la conferencia que tuvo en la sesión de antiguos alumnos de Marburgo sobre *El problema del Jesús histórico*. Puso de relieve cómo en los Evangelios está totalmente ausente ese *aut aut*, sustituido por un claro *et et* aquel que es confesado como Señor en la fe es por identidad el Jesús terreno, pero aparece rodeado de gloria divina, ya que la tradición protocristiana se cuidó de transmitirnos no *bruta facta*, sino acontecimientos interpretados por los ojos de la fe, es decir, cargados de significado salvífico. Y esto es normativo para nosotros: «tampoco nosotros podemos eliminar la identidad del Señor exaltado con el Señor terreno, sin caer en el docetismo y sin privarnos de la posibilidad de distinguir claramente entre la fe pascual de la comunidad y el mito» (p. 46). Por tanto, son consideraciones teológicas y que tocan a la naturaleza misma de nuestros Evangelios las que requieren una continuidad fundamental entre el Jesús terreno y el Cristo resucitado y creído.

El Jesús terreno, por otra parte, puede ser captado históricamente —continúa Kasemann—, no en el sentido de trazar una vida del mismo caracterizada por una evolución externa de los acontecimientos y por la evolución interna de su personalidad, de las que sabemos respectivamente demasiado poco e incluso nada, sino en el sentido de mostrar «algunos de sus puntos esenciales» (pp. 55-56). Se opone a que «la resignación y el escepticismo tengan la última palabra y conduzcan a desinteresarse del Jesús terreno» (p. 56). Nos lo permite el análisis atento del material tradicional de los Evangelios, en donde «hay elementos que el historiador, si desea seguir siendo lo que es, debe simplemente reconocer como auténticos. Lo que pretendo es mostrar que de la oscuridad de la historia (*Historie*) de Jesús surgen rasgos característicos de su predicación» (p. 56), como la fórmula «Pero yo os digo» de Mt 5, donde se expresa su extraordinaria autoridad, visible incluso a propósito del mandamiento sabático y de las prescripciones sobre lo puro y lo impuro. Se trata de un análisis riguroso que sabe valorar el material

evangélico aplicando el criterio de la desemejanza o discontinuidad u originalidad, definido de esta manera por Käsemann: «Tenemos un terreno en cierto sentido sólido bajo los pies solamente en un caso: cuando una tradición, por cualquier motivo, no puede ni sacarse del judaísmo, ni atribuirse a la cristiandad primitiva, y especialmente cuando el judeo-cristianismo ha suavizado o retocado algo en el material recibido de la tradición, por ser demasiado atrevido» (p. 48). El exégeta es consciente del carácter minimalista de este criterio: «Pero hemos de ser conscientes ya desde el principio del hecho de que a partir de aquí no se obtiene ninguna claridad sobre lo que unió a Jesús con su ambiente palestino y con su comunidad posterior» (p. 48). Pero le basta para su planteamiento del problema, sobre todo para poder mostrar, contra su maestro, que no se da sólo una continuidad histórica o personal entre el Jesús terreno y el Cristo de la fe, que admite Bultmann, sino también una continuidad real, es decir, una continuidad en el anuncio que hacía Jesús del reino y el evangelio cristiano sobre su muerte y resurrección (*Sackgassen*, 55ss). Y no tiene miedo de afirmar que entre el Jesús terreno que promete la salvación a los sin-salvación y la doctrina paulina de la justificación del impío se da una continuidad real: «En esto no hay ninguna ruptura entre el tiempo pre- y post-pascual» (*Die neue Jesu-frage*, 52).

Volvió sobre esta cuestión veinte años más tarde con su aportación que acabamos de citar en las *Jornadas bíblicas* de Lovaina, repitiendo con fuerza su ataque a la posición bultmanniana de querer y deber prescindir del Jesús histórico para fijarse en el Cristo predicado y creído, y renovando su lucha contra el escepticismo radical de los que piensan que «no se puede salvar históricamente casi nada del fuego de la crítica» (p. 48). Subraya sobre todo «la importancia teológica» del Jesús terreno, presente en los escritos del Nuevo Testamento que todos, pero sobre todo los Evangelios sinópticos, lejos de reducir al Cristo resucitado a puro mito, han preservado intencionalmente su rostro de nazareno: por algo estos últimos han insistido en el seguimiento del crucificado y han propuesto la solidaridad de Jesús con los marginados p. (53). Käsemann no vacila en atribuirles «una tendencia historizante», dado su indiscutible interés por el pasado de Jesús, y llama la atención sobre las fórmulas de fe como Rm 1,3-4, 1 Co 15,3ss, que encierran elementos narrativos esenciales (p. 54). En resumen, no se puede separar el *vere Deus* del *vere homo*, sin caer en la superstición. Por eso la *new quest*, más allá de puros intereses históricos, «posee una dimensión dogmática» (p. 55).

Por su parte, G. Bornkamm con su obra *Jesús de Nazaret*, de 1960, ha ofrecido una aplicación clara y extensa de las nuevas orientaciones metodológicas, resumidas de esta forma en el capítulo 1: «Nadie está ya en disposición de escribir una vida de Jesús (p. 7); los testimonios

evangélicos «unen, en un vínculo extraordinariamente intenso, la información sobre Jesucristo y la confesión en él, testimonio de la comunidad que cree en él y narración de su historia» (p. 9), «anuncian quién es Jesús, no quién fue» (p. 12). En realidad, dice Bornkamm, «los Evangelios son *el rechazo del mito*» (p. 19); «no justifican ni la resignación ni el escepticismo» (p. 20). Y si Käsemann en su estudio de 1953 se había limitado a aludir a los elementos seguramente históricos que caracterizan a Jesús, su colega se detiene en esta reconstrucción, presentándolo en clave escatológica como pregonero de la proximidad del reino de Dios y como mediador de los signos que indican su participación parcial, pero real, en él, por ejemplo su convivencia escandalosa con los publicanos y con los pecadores públicos.

La difícil línea divisoria en que se mantuvieron los dos autores mencionados llevó a Käsemann a oponerse con fuerza al intento de J. Jeremias (*Teología del Nuevo Testamento*), demasiado optimista a la hora de reconstruir todo lo que Jesús dijo e hizo, pero sobre todo deudor, adrede o involuntariamente, del viejo protestantismo liberal que tendía a hacer del Jesús reconstruido históricamente el objeto de la fe. Es verdad, reconoce Käsemann, que Jesús es para Jeremias el hijo encarnado de Dios, no ya un simple hombre como para los ilustrados, pero piensa que puede captarlo con la investigación histórica (*Sackgassen* 40-41). Sin decir —podemos añadir— que la gran confianza del expertísimo Jeremias en los recursos filológicos, como criterio de autenticidad histórica de los dichos de Jesús atestiguados en los Evangelios resulta problemática, ya que no va más allá de la antigüedad del testimonio literario. En resumen, el material evangélico que nos permite atisbar connotaciones arameizantes no se remonta necesariamente a Jesús; puede proceder muy bien de la primitiva comunidad palestina.

En conclusión, la *new quest* ha intentado ensanchar el *Dass* (el puro hecho de la existencia de Jesús) de Bultmann al *Wer*, al *Wie* y al *Was*, es decir determinar quién es Jesús, su forma de vivir y el contenido objetivo de su existencia (H. Zahnt, *A vueltas con Dios*, Zaragoza 1972, 306ss).

4. LA *THIRD QUEST* ACTUAL

A partir de 1980, fecha puramente indicativa, se registra una fuerte reacción en el mundo angloamericano contra el predominio de la investigación alemana, y no sólo en nuestro terreno. Baste pensar, por ejemplo, en la demolición sistemática que ha hecho E. P. Sanders de la interpretación luterana de la doctrina paulina de la justificación por la fe y no por las obras de la ley (cf. *Pablo y el judaísmo palestino*). El mismo

autor en *Jesús y el judaísmo* de 1985 —pero véase también *Jesús. La verdad histórica* de 1993— abre nuevos caminos a la investigación histórica sobre Jesús. Insiste ante todo en los «hechos» atestiguados en los Evangelios —Jesús bautizado por Juan Bautista / galileo que predicó, devolvió la salud a los enfermos / llamada de los doce discípulos / limitación de su actividad a Israel / controversia a propósito del templo / crucificado por las autoridades romanas / después de su muerte siguieron los discípulos como un movimiento identificable—, mientras que la escuela alemana de la *new quest* se basaba sobre todo en los «dichos», mostrándose así heredera de Bultmann, que en 1928 escribió el libro *Jesús*, donde expone «solamente su “doctrina”, su predicación» (p. 106), ya que es imposible reconstruir su vida o su personalidad. Y de esta forma el exegeta alemán atenúa su proclamado escepticismo: «Si sabemos poco de la vida y de la personalidad de Jesús, sabemos sin embargo mucho de su predicación, hasta el punto de que podemos hacernos de ella una imagen coherente» (p. 106).

Es sobre todo desde el punto de vista del planteamiento del problema como Sanders lleva a cabo una ruptura con la investigación histórica anterior de la *new quest*, pero también de la escuela bultmanniana: libera el estudio del Jesús terreno de todo vínculo con las cuestiones teológicas, concretamente con el problema de su continuidad o discontinuidad con el Cristo del anuncio y de la fe. La investigación histórica tiene que seguir su propio curso, sobre la base de las fuentes literarias de que disponemos, conscientes de sus limitaciones debidas a la naturaleza y a la escasez de los testimonios. Es ésta una característica general de la *third quest*.

El mismo título de la obra indica además que Sanders quiere comprender a Jesús dentro del judaísmo del siglo I, rompiendo también aquí con el Jesús de la *new quest*, visto en una discontinuidad radical con el ambiente judío de la época y artificiosamente arrancado de sus raíces histórico-culturales: un Jesús inexistente como tal. De todas formas, la cualidad judaica del nazareno, que algunos estudiosos como G. Vermes y S. Freyne califican de «galileidad» — *sit venia verbo*—, para Sanders no significa el sacrificio de su peculiaridad. Ésta destaca sobre el fondo del «judaísmo común» que comparten todos más o menos, incluso el nazareno. Y yendo más allá de las observaciones generales, muestra cómo los testimonios «se orientan hacia el hecho de que Jesús tenía un programa definido» (p. 34): la restauración de las doce tribus de Israel proclamada por la profecía hebrea, consciente de haber recibido precisamente de Dios la misión «profética» de preparar al pueblo para la llegada final del reino de Dios. Y fue por esto, no ya por un pretendido e infundado rechazo de la ley judía, como se complacían en decir los exponentes de la *new quest*, por lo que el nazareno se jugó la

vida, cuando con un gesto simbólico y unas palabras polémicas se pronunció por la destrucción del templo y su reedificación esperada para los últimos tiempos.

Como vemos, Sanders se mantuvo siempre dentro del cauce de la interpretación escatológica de Jesús, presentado como «profeta» orientado hacia el cumplimiento futuro de las esperanzas judías, es decir, en continuidad con la investigación anterior. Y con él hemos de mencionar a B. F. Meyer (*The Aims of Jesus*), que de una forma bastante parecida se propone dar cuenta de la escatología del nazareno, constituida por dos factores complementarios: la restauración de las doce tribus de Israel y la venida del reino de Dios, «que no puede disociarse del destino de Israel», so pena de caer en una magnitud «no bíblica y a-històrica» (*Jesus-Christ*, en *ABD* III, 779b).

Por otra parte nos encontramos con un frente que ha propuesto la interpretación de un Jesús privado de toda dimensión propiamente escatológica. No se niega que hablara del reino de Dios, pero se lee esta fórmula en clave de cambio ético o social del tiempo presente. En concreto, Borg habla de escatología sapiencial: Jesús fue un maestro de sabiduría «no convencional», e incluso «revolucionaria y alternativa», capaz de transformar el sentido de la vida humana y la praxis de las personas aquí y ahora. Los testimonios nos dicen además que fue un hombre de Espíritu (*holy man*), inserto en la corriente carismática del judaísmo y un profeta social defensor de la pureza del corazón. El fin inminente del mundo y la venida gloriosa del hijo del hombre no pertenecen a su anuncio, sino que son creaciones de la comunidad cristiana de los primeros tiempos. En este sentido se ha hablado justamente de una revolución copernicana.

Por el mismo sendero sapiencial se encaminaron los defensores de un Jesús a imagen de los filósofos cínicos, Mack, Downing, y sobre todo el más célebre de todos ellos J. D. Crossan. Éste define a Jesús como un campesino judío mediterráneo que, al estilo de los cínicos que él define como «hippies en un mundo de yuppies distinguidos» (*Jesús*, 237), intentaba revolucionar con su palabra, y especialmente con su ejemplo, la vida del campesinado galileo de su tiempo. De hecho propuso una ética del «igualitarismo radical» y de la «comensalidad abierta a todos», sin discriminaciones, poniendo en discusión el código del honor y de la vergüenza que imperaba entonces en los países mediterráneos y practicando una curación taumatúrgica de las enfermedades, pero sobre todo preocupado por el malestar que de allí se derivaba en términos de marginación y de ostracismo en un ambiente obsesionado por la pureza. Desde el punto de vista metodológico hay que señalar que este autor recurre también a los datos de la antropología cultural, refiriéndose

al código del honor típico de la cultura mediterránea y a la estructura del *patronus-clientes* de la sociedad romana.

Tuvo una gran resonancia, incluso fuera del estrecho ámbito de los estudiosos, el *Jesus Seminar*, constituido en 1985 por R. W. Funk con la participación de unos 70 estudiosos norteamericanos, entre ellos Crossan y Borg. Se ocupó específicamente de la autenticidad de las palabras de Jesús que recogen los Evangelios canónicos y el Evangelio apócrifo de Tomás: por eso hablan de «cinco evangelios». Dejando aparte el escepticismo de cuño bultmanniano en la valoración de su autenticidad, ha impresionado el procedimiento que han seguido: los participantes votaban democráticamente sobre el valor histórico de cada uno de los dichos evangélicos, decidiendo por mayoría de votos y siguiendo una pauta de valoración de cuatro grados de juicio señalados con los colores rojo (auténtico: sólo el 18% de los dichos evangélicos y 26 parábolas debidamente expurgadas), rosa (probablemente Jesús dijo algo parecido), gris (Jesús no dijo eso, pero las ideas expresadas están cerca de las suyas) y negro (lo que pertenece por completo a la tradición protocristiana).

La lectura político-revolucionaria de Reimarus, recogida no hace muchos años por S. G. F. Brandon (Jesús era un zelote enemigo de los romanos: *Gesù e gli zeloti*, Rizzoli, Milán 1983) y poco antes por R. Eisler, no ha encontrado prácticamente adeptos en esta etapa de la investigación. El hecho de que el prefecto romano no haya arrestado ni ejecutado a los seguidores del «rey de los judíos» muestra con evidencia que Jesús no estaba al frente de un movimiento político de rebeldes armados. Por el contrario, se advierte un gran interés por la situación social de la Palestina de entonces, particularmente de Galilea. Horsley en sus estudios sostiene la tesis de que el conflicto no enfrentaba tanto a los judíos contra los romanos, sino que era totalmente interior al mundo judío, entre la clase dominante de la aristocracia sacerdotal y laica, simpatizante por otra parte con el dominador extranjero, y las clases subalternas, entre la ciudad y el campo, entre Jerusalén y la periferia. Sobre todo los campesinos y los artesanos de las aldeas de Galilea vivían una vida precaria, aplastados por los impuestos exorbitantes que tenían que pagar al poder político y al templo jerosolimitano. El bandolerismo y los actos de rebelión que, según el testimonio de Flavio Josefo, sobresaltaban entonces con cierta periodicidad a la gente indican un malestar difuso. En esta situación Jesús aparece como un revolucionario pacifista, contrario a la violencia, anunciando un reino de Dios de tipo social que tenía que realizarse aquí y ahora, haciendo justicia a los oprimidos. Por su parte, G. Theissen, que se ha distinguido por sus importantes estudios de historia social y de sociología del cristianismo de los orígenes, ha profundizado en una lectura de Jesús como *leader* de un movimiento

de carismáticos itinerantes, sin casa y sin trabajo, es decir desarraigados de la sociedad y portadores de exigencias radicales, apoyados por algunos simpatizantes y discípulos que, a diferencia de ellos, llevaban una vida tranquila sedentaria: movimiento que continuó incluso después de la muerte de Jesús y que podemos vislumbrar tras la llamada fuente Q o de los dichos de Cristo (cf. *Jesús y su movimiento*). Para completar el panorama, me gustaría citar los estudios de E. Schüssler-Fiorenza, empeñada en mostrar a un Jesús que combate todo poder dominante, también y sobre todo el de signo masculino y patriarcal.

Siempre en relación con la Galilea de su época, el estudioso G. Vermes, basándose en la literatura rabínica como punto de referencia y confiando en el valor histórico substancial de los Evangelios sinópticos —«el Evangelio básico se presenta como crónica de la vida de Jesús» (p. 23)— encuadró a Jesús en el contexto de los *hassidim* o varones piadosos de Galilea, entre los cuales sitúa a las figuras carismáticas significativas de dos rabinos del siglo I. d. C.: Honi, «el trazador de círculos» y Hanina ben Dosa, capaces de hacer milagros y caracterizados por una gran familiaridad religiosa con Dios. De la misma forma, Jesús obtuvo una gran fama y no pocos seguidores como curador, es ésta la peculiaridad que lo inserta muy dentro del judaísmo de su generación, fiel a la preciosa herencia religiosa de los padres, privado de toda pretensión mesiánica; un rabino dotado sobre todo del don de las curaciones.

Y aquí es obligatorio señalar el gran interés de otros autores judíos, entre los que destaca D. Flusser, pero sin olvidar a su precursor J. Klausner a comienzos del siglo XX, por la figura de su célebre conacional, visto con creciente simpatía hasta darle el nombre de *Hermano Jesús*, como indica el título de la obra de Ben Chorin. Flusser se preocupa sobre todo de subrayar el carácter de judío piadoso y observante y de sostener que fue conducido a la muerte de cruz, no por culpa de las autoridades judías, sino por decisión y por obra del prefecto romano Poncio Pilato.

En resumen, no es fácil indicar las peculiaridades unitarias y unificadoras de la *third quest*: los autores presentados son una buena prueba de ello. Están igualmente representadas la interpretación sapiencial y la lectura escatológica. La contextualización de Jesús en el terreno judío —siguen siendo significativos en este sentido el título de la obra de J. H. Charlesworth, *Jesús en el judaísmo de su tiempo*, la frase de J. Wellhausen proclamada a los cuatro vientos: «Jesús no es un cristiano, sino un judío», y el propósito de la «repatriación necesaria de Jesús al judaísmo» (*Heimholung Jesu in das Judentum*) — se empareja con autores que lo comprenden en perspectiva cínica, fenómeno claramente griego.

Es grande la variedad de «definiciones» con que se le ha comprendido: profeta escatológico (Sanders), maestro carismático de sabiduría revolucionaria (Borg), campesino judío mediterráneo de tendencia cínica (Crossan) o filósofo cínico *sin más* (Mack, Downing), revolucionario social pacífico (Horsley y Theissen), judío que exaltó la Ley radicalizando sus exigencias, especialmente el mandamiento del amor al prójimo (D. Flusser), fariseo seguidor de la tendencia de Hillel (H. Falk, *Jesus the Pharisee*), o simplemente un rabino, como titula B. Chilton su *Intimate Biography* (2000). A estos autores hay que añadir a M. Smith que lo concibe como un mago (*Jesus the Magician*), identidad camuflada a sabiendas por el cristianismo de los orígenes en los relatos milagrosos de los gestos y las palabras mágicas del nazareno, pero que ilumina la colección de los *Papyri Graecae Magicae* que poseemos. Por eso la *third quest* ha sido llamada, justamente en mi opinión, «una nebulosa formada por diversos ejes de investigación» (Marguerat, 400), donde «la novedad de esta investigación respecto a la anterior está a mi juicio en el hecho de que Jesús ha sido reconstruido con la ayuda de un *paradigma de continuidad con su ambiente natural*» (Marguerat, 416).

Tampoco en el plano de valoración de las fuentes documentales se da una orientación común. El *Jesus Seminar*, como hemos visto, pone al lado de los Evangelios canónicos, y a menudo sobre ellos, el Evangelio apócrifo de Tomás. Crossan, portavoz de los que proclaman: «¡Abajo la tiranía del Jesús sinóptico!», fiándose del criterio —único decisivo para él— del testimonio múltiple y antiguo, destaca los datos de las fuentes anteriores a los años 30-60, que sorprendentemente, y no sin una arbitrariedad macroscópica, percibe en Q, la versión primitiva, y en los Evangelios apócrifos de Tomás, de Pedro en su versión original de Evangelio de la cruz, de los Hebreos, del evangelio secreto de Marcos y de la «fuente de los signos» de la que depende Juan. En particular, se dice de la fuente Q —a pesar de que autores de fama discuten su validez— que conoció una primera versión de cuño sapiencial, limpia de toda frase escatológica de Jesús, y se exalta su carácter original de primer «Evangelio», del que están ausentes los milagros y la pasión, que aparecerán solamente más tarde en el Evangelio de Marcos (cf. Kloppenborg). Pero no pocos exaltan los Evangelios sinópticos como fuente cristiana y, entre la literatura no cristiana, conceden un gran peso a los escritos judíos de marca rabínica, apocalíptica, qumránica y seudoepigráfica (Vermes y Sanders). De todas formas, es un hecho la revalorización de la literatura cristiana apócrifa, así como la atención a la historiografía de Flavio Josefo. M. Smith por el contrario canta fuera de tono con su referencia a los papiros mágicos de lengua griega. La aportación de la arqueología es apreciada sobre todo por

Charlesworth, que se muestra sin embargo demasiado optimista sobre las posibilidades de una investigación histórica más amplia y profunda sobre Jesús, muy cerca de un positivismo histórico.

Bibl F AMSLER, *L'évangile inconnu La Source des paroles de Jésus (Q) Traduction, introduction et annotation*, Genève 2001, J M ASGEIRSSON – K DE TROYER – M W MEYER, (ed), *From Quest to Q* (FS J M Robinson), Leuven 2000, K BERGER, «Kriterien für echte Jesusworte?», en *ZNT* 1(1998), 52-58, L BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Paideia, Brescia 1994, FF BRUCE, *Gesù visto dai contemporanei Le testimonianze non bibliche*, Claudiana, Torino 1989, R A BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992, ID , *Four Gospels, one Jesus? A symbolic Reading*, London 1994, J H CHARLESWORTH – C A EVANS, «Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels», en CHILTON – EVANS, *Studying the Historical Jesus*, 479-533, B CHILTON – C A EVANS, (ed), *Authenticating the words of Jesus*, Leiden-Boston-Koln 1999, ID , *Authenticating the activities of Jesus*, Leiden-Boston-Koln 1999, L CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition Matériaux pour l'histoire évangélique*, Paris 1968, F DALLA VECCHIA, (ed), *Ridattare i Vangeli?*, Queriniana, Brescia 1997, G DAUTZENBERG, *Studien zur Theologie der Jesustradition*, Stuttgart 1995, E E ELLIS, «Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums», en B MAYER, (ed), *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, 195-212 ID , «The Historical Jesus and the Gospels» en *New Testament History*, Leiden-Boston-Koln 2000, 3-19, C A EVANS, «Jesus in non-Christian Sources», en CHILTON – EVANS, *Studying the Historical Jesus*, 443-478, ID , «Early Rabbinic Sources and Jesus Research», en B C CHILTON – C A EVANS, (ed), *Jesus in Context Temple, Purity, and Restoration*, Leiden-NY-Koln 1997, 27-57, ID , «The Life of Jesus», en S E PORTER, (ed), *Handbook to the Exegesis of the New Testament*, Leiden 1997, 427-475, W R FARMER, «Reflections upon "The historical Parameters for Understanding the Aims of Jesus"», en CHILTON – EVANS, *Authenticating the activities of Jesus*, 59-81, M FRENSCHKOWSKI, «Welche biographischen Kenntnisse von Jesus setzt die Logikquelle voraus? Beobachtungen zur Gattung von Q im Kontext antiker Spruchsammlungen», en ASGEIRSSON – DE TROYER – MEYER, (eds), *From Quest to Q*, 3-42, D FRICKENSCHMIDT, *Evangelium als Biographie Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen-Basel 1997, ID , «Evangelium als antike Biographie», en *ZNT* 2(1998), 29-39, R W FUNK, *The Acts of Jesus the Search for the authentic deeds of Jesus*, San Francisco 1998, V FUSCO, «Introduzione generale ai Sinottici», en M LACONI, (ed), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1994, 33-132, ID , «Tre approcci storici a Gesù», en *RasT* 23(1982), 311-328, ID., «La quête du Jésus historique Bilan et perspectives», en MARGUERAT – NORELLI – POFFET, *Jésus de Nazareth*, 25-57, ID , «Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)», en *StPat* 41(1994), 37-94, B GERHARDSSON, *Memory and Manuscript Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund-Copenhagen 1964, C W HEDRICK, «The Tyranny of the Synoptic Jesus», en *Semeia* 44(1988), 1-8, O HOFIUS, «Unbekannte

Jesuworde», en P STUHLMACHER, (ed) *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983, 355-382, T HOLMEN, «Doubts about Dissimilarity Restructuring the main criterion of Jesus of history research», in CHILTON – EVANS, *Authenticating the words of Jesus*, 47-80, A D JACOBSON, *The First Gospel An Introduction to Q*, Sonoma 1992, J JEREMIAS, *Gli agrapha di Gesu*, Paideia, Brescia 1965, G JOSSA, *La storicità dei vangeli*, Carocci, Roma 1998, J D KAESTLI, «L'utilisation de l'évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus», en MARGUERAT – NORELLI – POFFET, *Jésus de Nazareth*, 373-395, A KIRK, *The Composition of the Sayings Source Genre, Synchrony and Wisdom Redaction in Q*, Leiden 1998, J S KLOPPENBORG, «L'évangile "Q" et le Jésus historique», en MARGUERAT – NORELLI – POFFET, *Jésus de Nazareth*, 225-268, F LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli Studio di criteriologia*, EDB, Bologna 1976, 21987, X LEON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jesus*, Paris 1963, Id , *Los evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Barcelona 1966, A LINDERMAN, (ed), *The Sayings Source Q and the History of Jesus*, Leuven-Paris 1963, A LINDEMANN, (ed), *The Sayings Source Q and the History of Jesus*, Leuven-Paris 2001, B MACK, *The Lost Gospel The Book of Q and Christian Origins*, London 1993, J MAIER, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, Paideia, Brescia 1994, B J MALINA, «Criteria for Assessing the Authentic Words of Jesus Some Specifications», en CHILTON – EVANS, *Authenticating the words of Jesus*, 27-45, F MANNS, *Leggere la Mishnah*, Paideia, Brescia 1980, C M MARTINI, «Il silenzio dei testimoni non cristiani su Gesù», en CC 113,2(1962), 341-349, M MCNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1978, J P MEIER, *A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus*, I, NY 1991, 19-202, ID , *Un judío marginal Nueva visión del Jesús histórico* T I Las raíces del problema y de la persona, Verbo Divino, Estella 1998 29-216, J E MENARD, *L'Évangile selon Thomas*, Leiden 1975, F J MOLONEY, «The Fourth Gospel and the Jesus of History», en NTS 46(2000), 42-58, L MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1994, F NEIRYNCK, «Q From Source to Gospel», en ETL 71(1995), 421-430, E NORELLI, «Le papyrus Egerton 2 et sa localisation dans la tradition sur Jésus Nouvel examen du fragment 1», en MARGUERAT – NORELLI – POFFET, *Jésus de Nazareth*, 397-435, K PAFFENROTH, *The Story of Jesus according to L*, Sheffield 1997, S J PATTERSON, «Paul and the Jesus Tradition It is Time for Another Look», en HTR 84(1991), 23-41, R PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane Una documentazione ragionata*, EDB, Bologna 2000, ID , «Kerygma e storia alle origini del cristianesimo le narrazioni evangeliche e le più antiche biografie di Alessandro Magno», en *Vangelo e inculturazione*, 231-251, A PIÑERO, *L'altro Gesù Vita di Gesù secondo i Vangeli apocrifi*, EDB, Bologna 1995, M REISER, «Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte», en ZNW 90(1999), 1-27, J M ROBINSON, «Der wahre Jesus? Der historische Jesus im Spruchevangelium Q», en ZNT 1(1998), 17-26, J M ROBINSON – P HOFFMANN – J S KLOPPENBORG, *The critical Edition of Q*, Leuven 2000, W SCHMITHALS, «Gibt es Kriterien für die Bestimmung echter Jesusworte?», en ZNT 1(1998), 59-64, ID , «Vom Ursprung der synoptischen Tradition», in ZTK 94(1997), 288-316, J SCHRÖTER, «The Historical Jesus and the Sayings Tradition Comments on Current Research», en *Neotestamentica* 30(1996), 151-168, ID , *Erinnerung an Jesu Worte Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen 1997, ID , «Markus, Q und der historische Jesus Methodische und exegetische Erwägungen zu den Anfängen der Rezeption der Verkündigung Jesu», in ZNW 89(1998), 173-200, H SCHÜRMANN, *La tradizione dei detti di Gesù*, Paideia, Brescia 1980, E SCHEWEIZER, *La foi en Jésus Christ Perspectives et langages du Nouveau Testament*, Paris 1968, G SEGALLA, *Evangelo e vangeli Quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*, EDB, Bologna 1993, ID , «Ridattare i Vangeli? Novità e conferme», en StPat 44(1997), 99-112, G STANTON, *La verità del vangelo Dalle recenti scoperte su Gesù e i vangeli*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, G THEISSEN – D WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskrite-*

rium, Freiburg Schw Gottigen 1997, G THEISSEN – A MERZ, *Il Gesu storico Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999, 30 159, Id, *El Jesus historico Manual* Sigueme, Salamanca, 2000, 35 148, C THIEDE, *Gesu, storia o leggenda?*, EDB, Bologna 1992 C M TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1996 ID «Das Thomasevangelium und die synoptischen Evangelien», en BTZ 12(1995), 186 200 U VICTOR, «Was ein Texthistoriker zur Entstehung der Evangelien sagen kann», en Bib 79(1998) 499-514

Podemos decir algo, mucho o poco, sobre los personajes y los acontecimientos del pasado remoto con una sola condición que haya fuentes de información creíbles. El caso más afortunado lo tenemos cuando disponemos de autotestimonios escritos, por ejemplo Pablo de Tarso se nos presenta con claridad en sus cartas, fuente primera de conocimiento de su personalidad y de su vida. Pero Jesús no ha dejado nada escrito de su puño y letra. Sólo podemos captarlo por la palabra de algunos testigos cercanos a él y a su existencia terrena. De todas formas, no somos tan pobres en este sentido: tenemos a nuestra disposición informes antiguos sobre su persona, sobre el ambiente en que vivió, así como sobre el movimiento que suscitó. Es verdad que de ordinario sólo podemos escuchar la voz de personas «comprometidas» por su fe en él, de testigos no neutrales, sino favorables, pero no por esto *fide indigni*, de los siglos I y II. Tampoco faltan algunos pocos, pero importantes, testimonios directos no cristianos, de origen judío, como Flavio Josefo (último tercio del siglo I) y la literatura rabínica de fecha posterior, así como de historiadores romanos, como Suetonio, Tácito y Plinio, a comienzos del siglo II. Y tampoco de éstos se puede decir que sean imparciales, como se verá. Se ha hablado a este propósito de un *silentium saeculi*. «Los autores no cristianos de los siglos I y II guardan silencio casi todos y de casi todo en torno a Jesús» (Martini, 341). Pero hay que decir que no es un silencio absoluto, sino relativo y sobre todo comprensible, ya que la historia de Jesús, fuera de los que apelan a él, tuvo en realidad muy poca e incluso nula importancia política y religiosa: una de las no pocas presencias incómodas en una región periférica del imperio romano, obligadas muy pronto a callar de forma violenta por la autoridad romana del lugar con la colaboración más o menos decisiva de los dirigentes judíos.

Los testimonios indirectos, relativos al ambiente que lo vio nacer y al cristianismo de los orígenes que de él se derivó no son menos numerosos. Para los orígenes cristianos podemos contar sobre todo con los escritos cristianos de los siglos I y II, *in primis* con las cartas auténticas de Pablo de los años 50. El mundo judío de la época se nos presenta a través de los escritos de Qumran, los libros más recientes de la Biblia del Primer Testamento, como Sabiduría, Daniel, 1-2 Macabeos, un número consistente de escritos pseudoepigráficos de tradición hebrea,

por ejemplo Henoc, Testamentos de los 12 patriarcas, Salmos de Salomón, Carta de Aristeeas, más tarde las obras de Filón de Alejandría y de Flavio Josefo, y finalmente la literatura rabínica: Misná, Talmud, Midrásh, por no hablar de los Targums arameos.

Last but not least, es preciosa la documentación arqueológica con sus hallazgos, sus inscripciones y los restos de carácter mural que se remontan a nuestro periodo. Insiste en ellos especialmente Charlesworth en su obra *Jesús y el judaísmo de su tiempo*. Entre las inscripciones que han llegado hasta nosotros baste citar aquí tres importantes para la contextualización histórica de Jesús. La primera lleva el nombre y el título oficial de Pilato, prefecto romano en Judea en los años 26-36. Está inscrita en latín sobre un bloque calcáreo encontrado en 1961 en el teatro romano de Cesarea marítima, capital de la provincia de Judea, reutilizado para esta construcción. Aunque con algunas lagunas, indica un monumento, que no se precisa aquí, erigido por Poncio Pilato en honor de Tiberio *Tiberieum / [Po]ntius Pilatus, / prae]fectus Iuda[ea]e*. La segunda se refiere directamente al mundo judío: es la inscripción en griego de la sinagoga de Teodoto, fechada en la primera mitad del siglo I d. C., donde este personaje, arquisinagogo, es decir, miembro de derecho del consejo de ancianos del lugar, transmitió su nombre como aquel que edificó en Jerusalén la sinagoga. He aquí la traducción del texto de la inscripción, según Boffo: «Teodoto, hijo de Vetteno, sacerdote y arquisinagogo, hijo de arquisinagogo, nieto de arquisinagogo, edificó la sinagoga para la lectura de la Ley y para la enseñanza de los preceptos (*eis an[ag]nô[sin] nomou kai eis [d]idach[ê]n entolôn*), y el hospedaje y las habitaciones y las instalaciones hidráulicas para uso del hospicio para quienes lo necesiten (procedentes) del extranjero, la cual (sinagoga) la fundaron sus padres y los ancianos y Simónides». La tercera nos documenta *de visu* sobre la norma que prohibía a los gentiles pasar del patio que tenían asignado al área del templo de Jerusalén y entrar en la parte interior reservada a los judíos y compuesta de tres patios (para las mujeres, para los israelitas y para los sacerdotes) y del templo propiamente dicho. Una balaustrada de piedra delimitaba el patio de los gentiles y de allí partían las escaleras que llevaban a la zona reservada. Flavio Josefo habla de ello en estos términos: «El que atravesaba este área para alcanzar el segundo patio, lo encontraba rodeado por una balaustrada de piedra, de la altura de tres codos y finamente labrada; sobre ella, a intervalos regulares, se habían colocado lápidas que recordaban la ley de la purificación, unas en lengua griega y otras en lengua latina, para que ningún extranjero entrase en el lugar santo» (*Bell.* 5, 193-194) precisando luego que los transgresores serían castigados con la pena de muerte (*Bell.* 6,126; cf. *Antiq.* 15,417). Pues bien, en 1871 Ch. Clermont Ganneau encontró una de estas lápidas en la parte

norte del área del Templo; una piedra calcárea de 56 cm. de alta, 86 de ancha y 37 de espesor. El texto original está en griego y dice así: «Que ningún gentil (*allogenês*) traspase la balaustrada del recinto del (segundo) templo. El que fuere sorprendido dentro, será causa él mismo de la muerte con que se le castigará».

Finalmente, se impone aquí una breve alusión, sobre la que volveremos luego en el capítulo de la muerte de Jesús, al hallazgo de los huesos de un joven crucificado del mismo periodo que Jesús, Yehohanan, encontrados en un osario descubierto hace algunos decenios cerca de Jerusalén. El hallazgo, además de confirmar los testimonios literarios sobre la práctica de la crucifixión en el suelo palestino por aquella época, nos dice que el condenado fue colgado con los brazos atados, no clavados, de un trozo de madera horizontal y hace pensar que estaba con las piernas cruzadas sobre el otro poste vertical, con cada uno de los pies clavados lateralmente en la cruz. La crucifixión se practicaba entonces de varias maneras. El mencionado descubrimiento nos ofrece el testimonio de una de ellas. Naturalmente, no nos dice de qué manera colgaron a Jesús.

1. DEL MUNDO ROMANO. TÁCITO, SUETONIO, PLINIO

Son los tres testimonios más importantes del mundo latino que se remontan al primer ventenio del siglo II, relativos a los cristianos, al nuevo culto, a su fundador. En su última obra, escrita probablemente entre el 115 y el 120, al hablar del incendio de Roma, Tácito acusa a Nerón de haber inculpado injustamente a los «crestianos» que apelaban a un tal Cristo (*Ann.* 15,44,2-5): «(2) Pero ni las intervenciones humanas, ni la prodigalidad del príncipe, ni los sacrificios a los dioses lograban sofocar la voz infamante de que el incendio había sido ordenado (*quin iussum incendium crederetur*). Entonces, para hacer callar todos los rumores, Nerón declaró culpables y condenó a los tormentos más refinados a los que el vulgo llamaba crestianos, odiosos por sus delitos (*quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat*). (3) Aunque tomaban el nombre de Cristo, que había sido sometido al suplicio por obra del procurador Poncio Pilato bajo el imperio de Tiberio (*auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*); reprimida por algún tiempo, esta funesta superstición (*exitiabilis superstitio*) cobraba fuerza ahora no sólo en Judea, lugar de origen de aquel mal, sino también en la urbe, adonde confluyen de todas partes y encuentran seguidores todas las atrocidades y vergüenzas. (4) Así pues, fueron arrestados primero los que confesaban (ser cristianos) y luego, por las denuncias de éstos,

fueron condenados una gran muchedumbre (*ingens multitudo*), no tanto como incendiarios, sino como enemigos del género humano (*odio humani generis*). Y a su muerte se añadió la burla, como revestirlos de pieles de bestias para hacer que los desgarraran los perros, o clavarlos en cruces (*crucibus adfixi*) o quemarlos al atardecer para que sirvieran de antorchas nocturnas. (5). Nerón había ofrecido sus jardines (*hortos suos*) para estos espectáculos y organizaba juegos en el circo (*circense ludicrum edebat*), bien mezclándose con la plebe vestido de auriga, bien montado en el carro. De este modo, aunque criminales y merecedores de las mayores penas, suscitaban la compasión (*miseratio oriebatur*), ya que eran ajusticiados no por el bien de todos, sino para saciar la crueldad de uno solo».

Tácito transfiere aquí su conocido antijudaísmo (cf. *Hist.* V) a los «crestianos», variante nominal de los «cristianos», reos de «funesta superstición», «enemigos del género humano», «odiosos por sus delitos», «criminales y merecedores de las mayores penas», pero víctimas de «la crueldad de uno solo», es decir, dignos de piedad. Sobre todo menciona a su fundador, conocido no sólo con su nombre Jesús, sino con el título «Cristo» (= ungido), que sin embargo aparece ya en Pablo como nombre propio, muchas veces al lado de Jesús. El historiador, de fuente propia o más probablemente por informaciones cristianas directas o indirectas, conoce su condenación a muerte: «había sido sometido al suplicio por obra del procurador Poncio Pilato bajo el imperio de Tiberio». La pena capital del suplicio indica por sí misma, en términos generales, la muerte por tortura, no por crucifixión, que era una de tantas formas junto con la hoguera (*crematio*) y la decapitación (*decollatio*). También la *damnatio ad bestias* era considerada como pena máxima, pero no siempre fácil de ejecutar. Se hace recaer toda la responsabilidad sólo en la autoridad romana local, el procurador Poncio Pilato (26-36). Tácito cae aquí en una pequeña inexactitud: el gobernador de la provincia romana de Judea sólo fue llamado procurador a partir de Claudio: Poncio Pilato era por tanto prefecto de Judea, como atestigua la famosa inscripción de Cesarea. La implicación de los cristianos en el incendio de Roma está confirmada igualmente por Suetonio en *Nero* 16: *Afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae*.

Más breve, pero no menos precioso, es el testimonio de Suetonio en *De vita Caesarum*, escrito en el 121: hablando de la expulsión de los judíos de Roma, menciona a «Cresto», que ocupa el lugar de «Cristo», lo mismo que los «crestianos» de Tácito el de cristianos. Habla de él como si hubiera sido el promotor activo y personal de los desórdenes. Un conocimiento impreciso, pero válido: Cristo debió ser en realidad el *casus belli* de los contrastes entre seguidores y adversarios dentro de las comunidades de la diáspora judía en Roma, agrupada en al menos

cinco sinagogas. «(Claudio) expulsó de Roma a los judíos que estaban continuamente organizando tumultos por instigación de Cresto» (*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*) (Claudius, 25). También parece referirse a él Dión Casio (155-235) en *Hist* 60,6,6. En realidad, éste no habla de desórdenes, sino sólo de judíos que se multiplicaron notablemente en la ciudad: excluye que hubiera una expulsión en masa, un ostracismo general; indica como medida represiva la prohibición de tener reuniones; señala para este hecho el primer año de Claudio, que ocupó el poder del 41 al 54, esto es el año 41: una fecha controvertida, ya que el historiador cristiano Pablo Orosio (siglo V), en su *Historia adversus paganos* 7, 6, 15 indica el año 49. De todas formas, sabemos que por los años 40 había ya en Roma un grupo cristiano consistente, y todavía dentro de las sinagogas.

Plinio el Joven, gobernador de Bitinia probablemente en los años 111-113, mantuvo durante este periodo un rico intercambio epistolar con el emperador Trajano. En una carta le pide normas sobre el modo de portarse con los cristianos que denunciaban ante su tribunal (*Epist.* 10,96): «(1) Señor, es para mí una regla someterte todas las cuestiones sobre las que tengo dudas. En efecto, ¿quién podría mejor que tú aclarar mi incertidumbre o instruir mi ignorancia? Nunca he participado en procesos a cristianos (*cognitionibus de christianis interfui numquam*); por tanto, no sé qué hechos ni en qué medida deben ser castigados o perseguidos. (2) Y con no pequeña vacilación me he preguntado si no habrá discriminaciones debido a la edad o si la tierna edad debe ser tratada de forma distinta que la adulta; si hay que perdonar al que se arrepiente, o si no le ayudará nada abjurar al que fue totalmente cristiano (*qui omnino christianus fuit*); si se castiga sólo el nombre (*nomen*) cuando non haya hechos delictivos o los delitos (*flagitia*) relacionados con ese nombre. Entre tanto, he aquí cómo me he portado con los que me han sido traídos como cristianos (*qui ad me tamquam christiani deferebantur*). (3) Les pregunté a ellos mismos si eran cristianos (*an essent christiani*). A los que respondían afirmativamente, les repetí dos o tres veces la pregunta, amenazándoles con el suplicio, y ordené matar a los que perseveraban. En efecto, no dudaba de que, confesasen lo que confesasen, había que castigar al menos esa pertinacia y esa inflexible obstinación (*pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem*). (4) A otros, llevados de la misma locura, como eran ciudadanos romanos, los apresé para mandarlos a Roma. Muy pronto, como suele ocurrir en estos casos, al extenderse el crimen (*diffundente se crimine*) y proseguir la investigación, se presentaron casos diferentes. (5) Se presentó una denuncia anónima que contenía los nombres de muchas personas. Los que negaban ser o haber sido cristianos (*qui negabant esse se christianos aut fuisse*), si invocaban a los dioses con la fórmula que les impuse

y si ofrecían sacrificio de incienso o vino delante de tu imagen, que hice llevar con esta finalidad, y además maldecían a Cristo (*male dicerent Christo*), cosas que, según me dicen, es imposible conseguir de los que son verdaderamente cristianos (*qui sunt re vera christiani*), juzgué que debían quedar libres. (6) Otros, que habían sido denunciados por alguien, dijeron que eran cristianos y luego lo negaron (*esse se christianos dixerunt et mox negaverunt*); lo habían sido, pero luego dejaron de serlo, unos hacía tres años, otros más y alguno incluso hacía más de veinte años. Todos ellos adoraron tu imagen y la estatua de los dioses y maldijeron a Cristo (*et Christo male dixerunt*). (7) Por otra parte, afirmaban que toda su culpa y su error habían consistido en la costumbre de reunirse un día determinado, al amanecer, y cantar alternativamente un himno a Cristo como a un dios (*quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*) y obligarse con juramento (*sacramento*), no a perpetrar cualquier delito, sino a no cometer robos o atropellos o adulterios, a no faltar a la palabra dada, ni a negarse, si les invitaban, a efectuar un depósito. Realizados estos ritos, tenían la costumbre de separarse y de reunirse de nuevo para tomar una comida (*rursusque coeundi ad capiendum cibum*), pero común e inocente. Pero incluso de esta práctica habían desistido después de mi decreto, con el que había prohibido las asociaciones (*hetaerías*) según tus órdenes. (8) Por ello consideré necesario arrancarles la verdad, incluso mediante la tortura, a dos esclavas que eran llamadas *ministrae*. Pero no logré descubrir más que una superstición irracional y desmesurada (*superstitionem pravam et immodicam*). (9) Por eso, suspendiendo la encuesta, recurro a tu consejo. El asunto me parece digno de esta consulta, sobre todo por el gran número de denunciados; en efecto, son muchos, de toda edad, de toda condición, de los dos sexos, los que están o pueden estar en peligro. Y no es sólo en la ciudad, sino que también en los pueblos y aldeas se ha propagado el contagio de esta superstición. Pero creo que es posible contenerla y hacer que cese. (10) Me consta sin duda que los templos, ahora casi abandonados, empiezan a frecuentarse de nuevo y que se han reanudado las ceremonias rituales (*sacra sollemnia*) interrumpidas desde hace tiempo, y en todos los sitios se vende la carne de las víctimas, que hasta ahora encontraba pocos compradores. De aquí es fácil deducir que muchos podrían curarse, si se aceptase su arrepentimiento.

Trajano respondió fijando los siguientes criterios de conducta con los cristianos: «No deben ser perseguidos de oficio (*conquirendi non sunt*). Si se les denuncia y confiesan, deben ser condenados, pero de este modo: el que niegue ser cristiano (*qui negaverit se christianum esse*) y dé pruebas manifiestas de ello, es decir, sacrificando a nuestros dioses, aunque sea sospechoso su pasado, sea perdonado por su

arrepentimiento (*veniam, ex poenitentia impetret*). En cuanto a las denuncias anónimas, no deben tener valor en ninguna acusación, porque son un ejemplo detestable y no propio de nuestro tiempo» (Plinio el Joven, *Epist.* 10,97),

Así pues, a comienzos del siglo II los cristianos eran un grupo visible en la región, portadores de un nuevo culto contrario a la religión oficial y por eso había que perseguirlo como «superstición irracional y desmesurada», como «crimen». Sus expresiones religiosas son una doble reunión: una por la mañana temprano, aclamando con himnos a Cristo «como a un dios» y pronunciando un juramento ético; la otra, de culto ritual de comida en común, podemos pensar que por la tarde. También es importante la noticia de mujeres cristianas comprometidas en un «ministerio» eclesial. El testimonio de Plinio nos hace percibir además el proceso de divinización de Jesús de Nazaret que se siguió en el cristianismo de los orígenes.

Que el movimiento cristiano y su fundador fueron mirados despectivamente se percibe en algunas voces posteriores de escritores del imperio. Así Marco Cornelio Frontón (100-160), autor de un *Discurso contra los cristianos*, recogido en el *Octavius* de Minucio Félix, se burla del hecho de que «un hombre castigado por su delito con la pena suprema (*summo supplicio*) y el leño de una cruz (*et crucis ligno*) constituyan la lúgubre substancia de su liturgia», de esos cristianos, «unos forajidos sin ley» (9,4). Más cáustico se muestra Luciano de Samosata (120-190) que, en su obra *De morte Peregrini* no sólo denuncia las astucias fraudulentas de un cristiano llamado Proteo y acusa la credulidad de los cristianos, sino que incluso denigra al fundador de la nueva religión: (11) «Fue entonces cuando, tratando en Palestina con sus sacerdotes y sus escribas, Proteo entró en conocimiento de la portentosa doctrina de los cristianos (*tên thaumastên sophian tôn Christianôn*). ¿Y qué pasó? En un instante los hizo parecer a todos niños, porque él era profeta, maestro del culto, jefe de sus reuniones, todo por sí solo. No sólo interpretaba y explicaba sus libros, sino que incluso compuso muchos, y ellos lo veneraban como a un dios, se servían de él como legislador y lo elevaron a protector suyo, a semejanza de aquel a quien seguían venerando, el hombre que había sido crucificado en Palestina (*anthròpon ton en tê Palestinê anaskolopisthenta*) por haber introducido esta nueva religión en el mundo». Y poco después dice de los cristianos: (13) «Además, su primer legislador (*nomothetês*) los convenció de que eran todos hermanos entre sí (*hôs adelphoi pantes eien allêlon*), una vez que se pusieran para siempre fuera de la legalidad, renegando de los dioses griegos, adorando a aquel mismo sofista crucificado (*ton de anaskolopismenon ekeinon sophistên*) y viviendo según sus leyes. Por tanto, lo desprecian todo indiscriminadamente y lo consideran como propiedad

común (*kai koina hêgountai*), acogiendo tales doctrinas por tradición, sin ninguna prueba en concreto».

En resumen, es fácil destacar que nos encontramos con un escaso botín: en el mundo romano entre el siglo I y II se sabe que, en el origen del nuevo culto de los cristianos, una asociación execrable, está el judío Cristo, condenado al suplicio bajo Tiberio por el prefecto de Judea, Poncio Pilato. Poco, demasiado poco, pero suficiente para inscribirlo en los anales de la historia romana de la época.

Para concluir, recogemos un texto siriaco de fecha incierta, pero antiguo sin duda alguna, del siglo I o II. Está contenido en la carta de Mara bar Sarapión, un filósofo estoico, a su hijo que estudiaba en Edesa. El autor, pagano, le recuerda al hijo tres figuras ejemplares de la historia, pero de las que renegaron sus paisanos, castigados por ello por la venganza divina. Bajo el apelativo de «rey sabio» de los judíos aparece ciertamente una referencia a Jesús. «¿Qué provecho sacaron los atenienses de haber matado a Sócrates, delito que tuvieron que pagar con la carestía y con la peste? ¿O bien los de Samos de haber quemado a Pitágoras, si luego su país se vio sepultado en un instante por la arena? ¿O los hebreos de la ejecución de su rey sabio, si desde entonces se vieron despojados de su reino? En efecto, un Dios de justicia vengó a aquellos tres sabios. Los atenienses murieron de hambre; los de Samos quedaron sumergidos bajo el mar; los judíos fueron matados y echados de su tierra para vivir dispersos por todo el mundo. Sócrates no murió, gracias a Platón; ni tampoco Pitágoras, por causa de la estatua de Hera; ni el rey sabio, gracias a las nuevas leyes promulgadas por él».

2. TESTIMONIOS JUDÍOS

El más importante es el de Flavio Josefo, judío aristocrático de familia sacerdotal («Mi familia no carece de gloria, sino que descende de sacerdotes» (*Vita* 1). Jefe de las tropas judías en Galilea durante la primera guerra contra Roma, fue hecho prisionero por los romanos y cambió de bando. Habiendo obtenido el favor de Vespasiano con la predicción de que sería elegido emperador, llegó a Roma el año 70 entre las tropas de Tito, obtuvo la protección imperial y un generoso beneficio: «Cuando llegué a Roma, recibí muchas atenciones por parte de Vespasiano, que me dio alojamiento en la misma casa que había sido suya antes de ser nombrado emperador, me honró con la ciudadanía romana, me dio un estipendio en dinero y siguió honrándome hasta que murió, sin faltarme nunca su benevolencia [...]. Y recibí en regalo de Vespasiano una tierra no pequeña en Judea» (*Vida* 76, 423 y 425). Escribió primero *La guerra judía*, luego las *Antigüedades judías* por el

año 93, por no hablar de la *Autobiografía* y del *Contra Apión*. Se reconoce universalmente la autenticidad de su testimonio sobre Santiago, hermano de Jesús, condenado ilegalmente a muerte en el 62 por el sumo sacerdote Anás, hijo de Anás II el Viejo, es decir, del Anás de los Evangelios, que «tuvo cinco hijos y todos fueron sumos sacerdotes de Dios, después de que ocupara él mismo este cargo durante largo tiempo» (*Antiq.* 20,198), o sea, desde que Quirino lo escogió hasta que fue depuesto por Valerio Grato, esto es, desde el 6 hasta el 15 d. C. (*Antiq.* 18, 26 y 34). El historiador judío habla de él para acusar al astuto y cruel Anás el Joven: «Con el carácter que tenía, Anás pensó que tenía una ocasión favorable al morir Festo, mientras Albino estaba todavía de viaje; entonces convocó a los judíos del sanedrín (*kathizei synedrion*) y trajo ante ellos a un hombre llamado Santiago, hermano de Jesús, que era llamado Cristo, y a algunos otros, con la acusación de haber transgredido la ley, y los entregó para que fueran lapidados» (*Antiq.* 20,200). Acusado ante el prefecto romano Albino que estaba de viaje, al volver a Judea, de la reunión ilegal del sanedrín, por carecer del consenso de la autoridad romana local, perdió el cargo por la intervención del rey Agripa (*Antiq.* 20,203). Flavio Josefo, además del nombre del condenado a muerte, indica su parentela: hermano del más conocido Jesús. Pero como era un nombre bastante común, especifica de qué Jesús se trata, identificándolo de hecho con el sobrenombre Cristo. Nótese que la fórmula «hermano de Jesús llamado Cristo» no aparece como tal en los escritos cristianos, en donde se habla de «hermano del Señor» (1 Co 9,5; Gal 1,19).

Bastante discutido es, por el contrario, su testimonio más difuso en *Antiq.* 18,63-64: «(63) Por aquel tiempo vivió Jesús, hombre sabio, si es que conviene llamarlo hombre (*eige andra auton legein chrê*); en efecto, realizaba obras extraordinarias, enseñaba a los hombres que acogen con gozo la verdad y convenció a muchos judíos y griegos. Él era el Cristo (*ho Christos houtos ên*). (64) Y después que Pilato, por la acusación de los mayores responsables de nuestro pueblo (*tôn protôn andrôn par'hemin*), lo condenó a la cruz (*staurôi epititimêkotos*), no desfallecieron los que desde el principio lo habían amado. En efecto, se les apareció el tercer día nuevamente con vida (*ephanê gar autois tritên echôn hémeran palin zôn*), habiendo dicho estas cosas y otras muchísimas maravillas los divinos profetas sobre él. Y todavía hasta hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos que toma de él el nombre».

Tal como está, muy pocos podrían apostar por su autenticidad. Flavio Josefo debería haber sido cristiano —*Si enim Iosephus ita sensisset... Iosephus fuisset christianus*, había dicho Osiander— para poder escribir de Jesús: «Si es que conviene llamarlo hombre», «Él era el Cristo» y

«se les apareció el tercer día nuevamente con vida, habiendo dicho estas cosas y otras muchísimas maravillas los divinos profetas sobre él». Estas tres expresiones son nada menos que artículos de la fe cristiana: divinidad, mesianidad y resurrección de Jesús predicha por los profetas. Esto y la falta de una clara contextualización del pasaje en la trama de la obra —Flavio Josefo está hablando de Pilato y de sus diez años de prefectura romana bajo el signo de insurrecciones y rebeliones, que están ausentes en la mención de Jesús— han llevado a varios autores a entenderla, *in toto*, como una interpolación cristiana. Pero no son menos numerosos los que sostienen la teoría de la reelaboración: eliminadas estas manifiestas inserciones cristianas que dejan un texto perfectamente homogéneo y corrido (J. P. Meier), quizás según una versión ulteriormente depurada del halo de simpatía por Jesús y de la acusación contra los dirigentes judíos por su condenación a muerte, el texto reducido de este modo es auténtico. Sobre todo si se tiene en cuenta que la definición de Jesús como «hombre sabio» y su presentación como realizador de prodigios y como maestro de verdad no parece ni mucho menos que sea de mano cristiana.

En favor de esta hipótesis de un texto más neutro subyacente al actual, se apela a una versión árabe de nuestro *testimonium flavianum*, que se remonta al siglo X y que está atestiguada en la *Historia universal* de Agapio, obispo de Hierápolis en Siria. «En este tiempo hubo un hombre sabio llamado Jesús. Era buena su conducta y lo conocían por sus virtudes. Y muchos de los judíos y de las otras naciones se hicieron discípulos suyos. Pero los que se habían hecho sus discípulos no abandonaron su escuela. Contaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo; quizás por eso era el Mesías, del que los profetas habían contado maravillas». Pero el carácter tardío del texto y la acentuada positividad con que el autor mira a su personaje, plantean serias dudas sobre su autenticidad. En resumen, es discutida la historicidad del *testimonium flavianum* y no hay que concederle excesiva importancia en la investigación sobre Jesús.

De la literatura rabínica es importante el pasaje talmúdico de *Sanhedrin* 43a. En el contexto del procedimiento que hay que seguir en el caso de lapidación de un transgresor de la Ley, se introduce como tradición antigua, es decir del tiempo tannaítico (75-200 d. C.), la historia de un condenado, señalado más tarde —así piensa Maier, cuya traducción citamos— con su nombre y apelativo: Jesús, el nazoreo: «Pero se recuerda: “El viernes, la tarde de la parasceve fue empalado *Ješû ha-nôse’rî* y el pregonero salió delante de él durante cuarenta días: “Él [*Ješû ha-nôse’rî*] sale para ser lapidado, por haber practicado la magia, haber instigado (*hissit*) a Israel (a la idolatría) y haberlo extraviado (*hiddîah*). Quien sepa algo en disculpa suya, venga y lo traiga ‘como disculpa’”.

Pero no le encontraron ninguna disculpa y lo empalaron, ‘el viernes’ y la tarde de parasceve”». Viene luego un dicho de Ulla (Palestina/Babilonia, siglo IV), que insiste en la culpabilidad del acusado y habla curiosamente del colaboracionismo de Jesús con la autoridad romana: «¿Crees que él [*Ješû ha-nôserî*] era uno para el que se podía esperar una disculpa? Era un *mesit* (instigador de idolatría) y el Misericordioso ha dicho: *No debes tener misericordia ni debes esconder (su culpa)* (*Dt 13,9*) Con Jesús era distinto, porque estaba cerca del dominio (*malkût*). Finalmente se refiere, siempre como tradición antigua, que Jesús tuvo cinco discípulos: «Los rabbanan transmitieron: Cinco discípulos tenía *Ješû ha-nôserî* : Mat(t)a’j, Naq(q)aj, Néser, Bûni y Tôdâ» Los cinco fueron llevados al suplicio. Nótese las rarezas del pasaje: Jesús es lapidado por instigar a la idolatría, cuarenta días de búsqueda inútil de testigos en su defensa, empalamiento al final del procedimiento judicial judío, sus simpatías por el poder romano, cinco discípulos con nombres distintos de los de la tradición cristiana. Por eso, descartada toda referencia original a Jesús, inserto a continuación, Maier afirma: «la hipótesis que mejor se adapta al contexto es la de que se trataba de un delincuente lapidado y empalado por prácticas idolátricas e instigación a la idolatría» (p. 214). Quizás solamente la determinación cronológica «la tarde de parasceve» puede remontarse a un tiempo antiguo, pero se discute sobre ello (Maier, 209-211). Hay otros, sin embargo, que son menos drásticos a la hora de evaluar históricamente este pasaje talmúdico.

Más tarde Celso, filósofo de la segunda mitad del siglo II, en su obra polémica contra los cristianos *Doctrina veraz*, de la que nos quedan los pasajes citados por Orígenes en su *Contra Celso* de alrededor del año 178, menciona rumores infamantes, probablemente de origen judío, sobre el nacimiento de Jesús. Dice Orígenes: «(28) Celso introduce luego la figura imaginaria de un judío, que se dirige precisamente a Jesús y lo acusa de muchas cosas (¡al menos así lo cree él!), y en primer lugar lo acusa “de haber inventado la historia de su nacimiento de una virgen (*tên ek parthenou genesin*); le reprocha además “ser natural de una aldea de Judea y de haber tenido por madre a una pobre indígena, que se ganaba la vida hilando. Añade que “la madre fue repudiada por su marido, artesano (*tektonos*) de profesión, por haber sido acusada de adulterio (*hôs memoichoumenên*); dice luego que, expulsada por su marido y vagabundeando de manera miserable, dio a luz a escondidas a Jesús” y además que “éste, impulsado por la pobreza, fue a Egipto a trabajar de jornalero, y habiendo aprendido algunas de aquellas artes secretas (*dynameôn tinôn peirastheis*) en las que son célebres los egipcios, volvió a los suyos orgulloso de las artes aprendidas, y en virtud de ellas se proclamó a sí mismo Dios (*theon hauton anêgoreuse*)”» (32) Volvamos ahora al discurso puesto por Celso en labios del judío, al

punto en que éste habla de la «madre de Jesús, repudiada por el artesano con quien se había casado, acusada de adulterio (*elegtheisa epi moicheia-i*), preñada por un cierto soldado, de nombre Panthera (*Contra Celso* 1,28 y 32). Tertuliano conoce también esta calumnia, que en *De spectaculis* 30,3 habla de Jesús, hijo de una *quaestuaría* (prostituta).

«Jesús, hijo de Panthera» es también un motivo presente en la literatura rabínica, pero como «reelaboración de una tradición más antigua que al principio no tenía nada que ver con Jesucristo» (Maier, 238). Todo ello, en realidad, se nos presenta como una parodia del relato de Mt 1,18-25 sobre su nacimiento virginal.

En conclusión, también aquí los datos atestiguados son muy pocos; lo cierto es el testimonio irrefutable de la existencia histórica de Jesús llamado el Cristo. Es un judío muy cerca de los tiempos del nazareno, empeñado en un trabajo histórico de valor, fuera de todo interés personal, al que se menciona en relación con Santiago, condenado a la muerte por Anás el Joven. Si, por otra parte, se admite la autenticidad substancial del *testimonium flavianum*, el testimonio se enriquece notablemente. Jesús es un taumaturgo y un maestro, condenado a la cruz bajo Poncio Pilato —en concordancia con Tácito—, en el origen de la «tribu de los cristianos».

3. FUENTES CRISTIANAS

Si prescindimos de los Evangelios, canónicos y apócrifos, bien poco sabemos de Jesús a través de los otros escritos del cristianismo de los orígenes. No pretendemos hacer de ellos un análisis completo; basten algunas alusiones, para detenemos luego en san Pablo. En St 5,12 resuena el precepto de Jesús de no jurar, insistiendo en la veracidad del hablar. La Carta de los Hebreos habla de su pertenencia a la tribu de Judá, no a la de Leví (Heb 7,14), de su crucifixión fuera de las puertas de la ciudad de Jerusalén (Heb 13,12) y de la oración de Getsemaní (Heb 5,7-8). La tradición paulina recuerda que Jesús «dio testimonio de su hermosa profesión bajo Pilato» (1 Tm 6,13). Los Hechos de los Apóstoles presentan resúmenes de la «vida» de Jesús puestos en labios de Pedro y de Pablo, anunciadores del evangelio (Hch 2,22-24; 13,27-31), pero son obras del mismo autor que el del tercer Evangelio, al que por tanto nos vemos remitidos.

De la literatura patrística antigua se puede citar aquí un pasaje de Hegesipo, segunda mitad del siglo II, que en sus *Memorias* se convierte en portavoz de una tradición cristiana, cuya fiabilidad es difícil de establecer, en relación con los parientes de Jesús. Denunciados ante el suspicaz emperador Domiciano por ser de la estirpe de David, fueron

remitidos por el desdén del emperador libres a casa como personas de poca monta: «(20,1) De la familia del Señor quedaban todavía los nietos de Judas (*hoi apo genous tou kyriou hyiônoi louda*), llamado hermano suyo según la carne (*tou kata sarka legomenou autou adelphou*), que fueron denunciados como pertenecientes a la estirpe de David. El soldado los condujo ante Domiciano César, ya que también él, como Herodes, temía la venida de Cristo. (2) Y les preguntó si eran descendientes de David y obtuvo su confirmación. Les preguntó entonces cuántas propiedades y cuánto dinero tenían. Respondieron que tenían en total nueve mil denarios, la mitad cada uno, y decían que no tenían nada contante, sino que era el valor de un terreno de sólo treinta y nueve *plethri*, cuyas tasas pagaban y del cual vivían, cultivándolo ellos mismos (*autous autourgountas*). (3) Y le mostraron las manos, atestiguando su trabajo personal (*martyrion tês autourgías*) con la dureza del cuerpo y los callos que tenían en las manos por la continua fatiga (*epi tôn idiôn cheirôn tylous paristantas*). (4) Preguntados por Cristo y por su reino, por su naturaleza, por el lugar y el tiempo en que se había manifestado, respondieron que su reino no era de este mundo ni de esta tierra, sino celestial y angélico, y que se realizaría al final de los siglos, cuando Cristo viniera en su gloria a juzgar a los vivos y a los muertos y le diera a cada uno según sus obras. (5). Entonces Domiciano no les infligió ninguna condena, sino que los despreció juzgándolos de poca cuenta (*hôs entelôn kataphronèsanta*), les dejó marchar y con un edicto ordenó cesar la persecución contra la Iglesia. (6) Una vez liberados, estuvieron al frente de las iglesias como testigos y al mismo tiempo parientes del Señor (*martyras homou kai apo genous ontas tou kyriou*) y, al volver la paz, siguieron viviendo hasta los tiempos de Trajano (Eusebio, *Hist. ecl.* 3,19-20,1-6).

3.1. Las cartas auténticas de Pablo

Llevar una fecha muy antigua, los años 50 —son los escritos cristianos más antiguos—, pero ofrecen un testimonio esporádico y muy pobre, aunque bastante significativo. Ante todo, la memoria tradicional de la última cena: «El Señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado a la muerte, tomó pan y dando gracias lo partió y dijo: “Esto es mi cuerpo que es por vosotros; haced esto en memoria mía”. Del mismo modo, después de haber cenado, tomó también el cáliz diciendo: “Este cáliz es la nueva alianza mediante mi sangre; haced esto, cada vez que bebáis, en memoria mía”. En efecto, cada vez que comáis de este pan y bebáis del cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Co 11,23-25). Se pueden registrar además, por diversas partes, algunas

de sus palabras preceptivas: la prohibición del divorcio («Les mando a los esposos —no yo, sino el Señor— que la mujer no se divorcie del marido [...] y que el marido no se divorcie de la mujer»: 1 Co 7 10-11); la norma para los predicadores del evangelio («Así también el Señor ha mandado a los que anuncian el evangelio que vivan del evangelio»: 1 Co 9,14); el mandamiento de amor a los enemigos que resuena libremente en Rm 12,14 («Benedicid a los que os persigan; benedicid y no maldigáis»). Hay que añadir la tradición de la descendencia davídica de Jesús recogida en Rm 1,3: «nacido carnalmente de la estirpe de David». Finalmente, Pablo se refiere varias veces a su muerte especificándola como crucifixión. En efecto, si en 1 Ts 2,15 acusa en general a los judíos («ellos que mataron al Señor Jesús y a los profetas»), varias veces utiliza el sintagma cruz/crucificar (1 Co 1,13.17.18.23; 2,2.8; etc.).

Estos pocos testimonios se combinan con otros tantos silencios: en las cartas de Pablo no se dice nada sobre Jesús taumaturgo y exorcista, no hay huellas del rico material del relato de la pasión, faltan las parábolas, se ignoran las controversias entre el nazareno y los fariseos y escribas a propósito de la Ley mosaica, no hay ninguna alusión al bautismo de manos del Bautista, a las tentaciones, a la misión en Galilea. Y si el anuncio esencial de Jesús se refería al reino de Dios, como veremos, siendo por tanto un evangelio «teológico», el de Pablo es un alegre mensaje «cristológico», de la muerte y resurrección de Cristo. Lo ha puesto bien de manifiesto Bultmann.

¿Cómo interpretar todo esto? Parece correcto deducir que Pablo no está interesado por lo que hizo y dijo Jesús de Nazaret; su atención parece centrarse por completo en el acontecimiento de la cruz y de la resurrección, entendido como revelación operativa de la acción salvífica de Dios; lo demuestra la apelación al anuncio evangélico referido en 1 Co 15,3-5: «En efecto, os he transmitido ante todo lo que a mi vez he recibido. que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras, y que se apareció a Cefas y luego a los Doce». Objetar que, por el contrario, en su predicación oral se refirió a las palabras y a los hechos de Jesús es puramente hipotético. Sobre todo si se piensa que lo entendió y lo vivió siempre como un ser transcendente y divino, bajado a la tierra como salvador de la humanidad. Bástenos citar a Ga 4.4-5 «Pero cuando el tiempo llegó a su plenitud, Dios envió a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo el dominio de la ley, para rescatar a los que están bajo el dominio de la ley y para que recibiésemos la adopción filial»; y Flp 2,5-11, un himno probablemente prepaulino, pero que el apóstol hizo suyo: «... en Cristo Jesús, que siendo de condición divina, no consideró un robo el ser igual a Dios. Al contrario, se vació a sí mismo, asumiendo la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y encontrándose

en su aspecto eterno como un hombre cualquiera, se humilló haciéndose obediente hasta la muerte, ¡y hasta la muerte en cruz! Y por eso Dios lo superelevó y le dio en don el Nombre más excelso que exista, para que en el nombre de Jesús todos se arrodillen, en el cielo, en la tierra y bajo la tierra, y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre: ¡Jesucristo es el Señor!»

En esta perspectiva se comprende muy bien que Pablo no se haya detenido en los dichos y hechos del Jesús terreno, por muy bien que los conociera. Podemos con pleno derecho ver en él un exponente de primera magnitud, que conocemos, de uno de los frentes cristianos de los primeros decenios, caracterizado por la visión de un Cristo «kerigmático»: su verdadera identidad, divina, se revela en el acontecimiento de su muerte y resurrección, acontecimiento escatológico, es decir, decisivo para la salvación de la humanidad, ya que en su centro es un ser bajado del cielo a la tierra y elevado de nuevo allá. Es una imagen paralela a otras de signo distinto, propuestas en otros documentos protocristianos que ponen de relieve un dato de absoluta importancia: las fuentes cristianas no intentan atestiguar materialmente lo que dijo e hizo Jesús, lo que él *era*, sino ofrecer una propia «lectura» o comprensión del mismo, interesadas por lo que él *es*; no es que haya varios Jesús, sino varias imágenes suyas, cargadas todas ellas de significado para su existencia de creyentes.

3.2. Los cuatro Evangelios canónicos

Mateo, Marcos, Lucas y Juan aparecieron a lo largo del siglo II como los únicos Evangelios reconocidos por la gran Iglesia entre otros varios puestos en circulación. Éstos acabaron en la lista de los «apócrifos». Lo prueba el canon muratoriano (del 180, según se cree), que los une entre sí bajo la fórmula de «evangelio cuadriforme» (*tetramorphon*): los Evangelios no son ni más ni menos que éstos y tienen como símbolo respectivamente al hombre, al león, al toro y al águila (*Adv. haer.* 3,11,7-9). Su autoridad era tan grande que Taciano (segunda mitad del siglo II) redactó una versión unitaria de los mismos, dando forma al *Diatessaron*, muy usado en las iglesias de Siria, y sólo con dificultades dejado al margen más tarde por ser competitivo de los Evangelios «separados» y por negar en la práctica su individualidad y pluralidad, que acabó imponiéndose finalmente. Anónimos en su origen, pero atribuidos de algún modo a las grandes figuras apostólicas de Pedro el Evangelio de Marcos (Papías citado en Eusebio, *Hist. ecl.* 3,39,15: *hermeneutês Petrou*; Ireneo, *Adv. Haer.* 3,1,1: *ho mathêtês kai hermeneutês Petrou*), de Pablo el Evangelio de Lucas (Ireneo, *ibid.*: *akolouthos Paulou*), de Mateo y de Juan (Ireneo, *ibid.*), fueron designados muy pronto con el

título de «Evangelio según Mateo/Marcos/Lucas/Juan: un único evangelio en cuatro versiones. Además del mencionado testimonio de Ireneo (*Adv. haer.* 3,11,7-9), pueden verse a este propósito las *inscripciones* de los papiros 66 y 75 respectivamente del año 200 y del siglo III.

Tampoco es original la calificación de «evangelio», y se comprende fácilmente por qué: el término indicaba el anuncio cristiano (cf. 1 Co 15,3-5) y la predicación del reino de Dios por Jesús (cf. Mc 1,14). Sus designaciones eran varias, sacadas del ambiente cultural: dichos del Señor (*logia kyriaka*: Papías), memorias de los apóstoles (*apomnemonemata tôn apostolôn*: Justino, *Apol* 1,66,3; 67; *Dial* 100,4; 103,8), recuerdo (*hypomnêma*: Clemente de Alejandría citado en Eusebio, *Hist. ecl.* 2,15,1; Tertuliano, *De jejunio* 10,3). El primer testimonio inequívoco de la cualificación de «evangelio» atribuida a los escritos es de Justino (100-165), que pasa de los títulos precedentes a un nuevo título, cuando llama a las «memorias de los apóstoles» *euaggelia* (evangelios) (*Apol* 66,3; *Dial* 10,2; 100,1).

Aquí nos interesa el problema específico de su valor testimonial. ¿Son testimonios fiables? Y todavía antes, ¿son escritos «históricos», aunque sea en sentido amplio, o hemos de leerlos más bien como libros de pura reflexión y edificación espiritual, en donde Jesús acaba siendo la encarnación literaria de unos ideales o de una ideología religiosa? La historia de la investigación ha alcanzado algunos resultados interesantes. En primer lugar, el Evangelio de Juan, tomado en su conjunto, debe ponerse aparte: el Jesús terreno aparece en él transfigurado en un ser divino; en efecto, este escrito se presenta como expresión de una cristología centrada en la Palabra eterna de Dios: «En el principio era la Palabra y la Palabra estaba vuelta hacia Dios y la Palabra era divina» y se hizo «carne» en el tiempo (*sarx egeneto*), es decir, hombre caduco y mortal (Jn 1,1.14). Encarnación orientada a la revelación, ya que es Palabra reveladora del rostro escondido de Dios: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el unigénito ser divino (*theos*) que está vuelto hacia el seno del Padre, nos ha hecho su exégesis (*exêgêsato*)», es decir, lo ha sacado fuera de su impenetrabilidad (Jn 1,18), mostrándolo como aquel que «amó tanto al mundo humano que le dio a su hijo unigénito, para que todo el que crea en él no vaya a la ruina eterna, sino que posea la vida del mundo nuevo (*zôên aiônion*)» (Jn 3,16). De aquí las definiciones de Jesús, de cuño estrictamente joaneo, como luz, vida, camino, verdad, en el centro de discursos muy desarrollados que van poniendo ritmo a las etapas del relato evangélico. Los mismos siete milagros, de los cuales sólo dos se narran en los Evangelios sinópticos, es decir, la curación del hijo del centurión (Jn 4,46ss) y la multiplicación de los panes (Jn 6,1s), se presentan en realidad como símbolos o signos reveladores de la identidad del que los llevó a cabo: pan vivo bajado del cielo, palabra

de vida, luz del mundo, resurrección y vida. Entre el material sacado de la tradición y las fuentes se ha señalado, como bastante probable, un librito de los «signos» de Jesús, es decir, de sus milagros.

Sin embargo, este escrito no abandona por completo el terreno histórico: la Palabra divina encarnada sigue siendo el nazareno. Su Evangelio sigue siendo «memoria» del Jesús terreno, del que traza a grandes líneas una cierta «biografía», entendida sin duda en sentido amplio. Pero, para evitar equívocos, señalemos que asumimos este tipo literario, no en el sentido moderno, sino en el antiguo, cuando indicaba un género ligado a la historiografía, porque se basaba en personajes históricos y en algunos cuadros de su vida terrena, distanciándose de la pura exaltación encomiástica (*egkômion/encomium* o *eulogia*) y de lo novelesco, conociendo actuaciones variadas y flexibles. El Evangelio comienza realmente con el origen del protagonista, un origen divino; prosigue con el *incipit* de su aventura pública, introducida por su relación con Juan Bautista; lo ve en movimiento con sus discípulos en Judea y Galilea, en las tres visitas a la ciudad de Jerusalén; un protagonista orientado hacia la cima de su existencia, la hora X, la glorificación en la cruz que es el centro de interés de un relato bastante detallado de su pasión, incluida la determinación del día de su muerte, la vigilia de pascua. Si tomado *in toto*, el cuarto Evangelio no es un testimonio histórico válido para nuestra investigación, sigue siendo verdad que algunos detalles de su «biografía» se definen como recuerdos históricos precisos: los primeros discípulos de Jesús proceden del círculo de Juan Bautista (Jn 1,35ss); parece ser que el mismo Jesús fue su seguidor; Jesús ciertamente bautizó (Jn 3,22-24); el marco cronológico de la actividad pública del nazareno, restringido en los Evangelios sinópticos a un año o poco más, aparece en él prolongado a unos tres años. Al ritmo de la mención de tres pascuas (Jn 2,13.23; 6,4; 11,55; 12,1 y 13,1): el procedimiento más simple seguido en el proceso contra Jesús: pura audiencia ante el sumo sacerdote que, sin ningún proceso judío previo, lo envía al tribunal de Pilato (Jn 18,12ss). Ya hemos hablado del día de su muerte. Hoy se reconoce ampliamente la fiabilidad de algunos elementos de la narración de Juan y ha quedado superado el escepticismo total de la investigación pasada.

El segundo resultado de la historia de la investigación es la preferencia que suele concederse a los Evangelios sinópticos respecto a Juan, en particular a Marcos. No es que estos Evangelios sean escritos estrictamente históricos. De hecho, sus autores tienen la intención de presentar retratos «teológicos» específicos de Jesús, fruto de su comprensión de fe, fe en el crucificado resucitado suscitada por sus «apariciones» y que fue madurando a la luz de las exigencias espirituales —predicación, apologética y polémica, exhortación, liturgia— de las comunidades

cristianas en cuyo seno tuvieron su origen. Si la fuerza mitopoética de Pablo y de Juan se afirmó en gran escala, no puede decirse que esté ausente en los demás. Marcos ofrece la imagen de Jesús hijo de Dios no glorioso, sino débil y humillado hasta la burla de la cruz, esto es, un hijo de Dios contra corriente respecto a las figuras políticas divinizadas de su tiempo; pero Dios lo exaltó en la resurrección y vendrá al final de la historia, esta vez de manera gloriosa, como el hijo del hombre juez de la humanidad. Mateo lo comprende y lo vive como maestro autorizado de vida, en palabras y en hechos, intérprete autorizado por Dios de las leyes mosaicas (Mt 5,17-19), que pide a los suyos una «justicia» superior a la de los escribas y fariseos (Mt 5,20) —intención polémica— y como Señor resucitado que, dotado del poder divino que Dios le ha conferido, remite a su «iglesia» a aquellas palabras del Jesús terreno contenidas en su Evangelio (28,18-20). Mateo sigue ordinariamente el orden de Marcos, pero propone como estructura básica de su obra cinco discursos de Jesús: sermón de la montaña (Mt 5-7), de la misión (Mt 10), en parábolas (Mt 13), comunitario (Mt 18), escatológico (Mt 24-25), contruidos con el material sacado de sus fuentes. Por su parte, Lucas propone la imagen de Jesús salvador del mundo, como aparece también en los Hechos de los apóstoles que forman con el Evangelio una obra unitaria en dos volúmenes: «Hoy os ha nacido un salvador» (Lc 2,11), «todo ser humano caduco (*sarx*) experimentará la salvación de Dios» (Lc 3,6), «hoy ha tenido lugar la salvación en esta casa (la de Zaqueo)» (Lc 19,9); según las profecías «debe anunciarse en su nombre la conversión para el perdón de los pecados a todas las gentes» (Lc 24,47); «(Dios) lo ha puesto institucionalmente como luz de las gentes» (Hch 13,47); «será anunciado como luz para el pueblo y para las gentes» (Hch 26,23).

Pero en este marco teológico de conjunto los sinópticos son transmisores de otras tradiciones más antiguas, conservadas igualmente para edificación y maduración de los creyentes, transformadas muchas veces en el proceso actualizante y a veces creadas *ex novo*, sobre todo en los dichos de profetas cristianos que hablaban en las asambleas eclesiales en nombre del resucitado. Pero sigue estando en pie la vinculación en conjunto con el Jesús terreno: su retrato teológico queda formado substancialmente de diversos materiales, transmitidos en un proceso vital de memoria. La escuela de la Historia de las formas de los años 1920-1950 había insistido unilateralmente en la fuerza creativa de grupos cristianos anónimos y acéfalos, no guiados por ninguna intención histórica, sino sólo por sus exigencias de vida, a las que hacía remontar el material evangélico, trasvasado luego en sus escritos por los evangelistas. Pero a partir de los años cincuenta del siglo pasado la escuela de la Historia de la redacción ha sabido mostrar la gran personalidad

literaria y teológica de Marcos, Mateo y Lucas, que reelaboraron teológicamente e hicieron suyas las tradiciones sobre Jesús que poseían. El sello decisivo sobre el material evangélico que confluyó en los Evangelios es de la redacción de los evangelistas. Pero son manifiestas las intenciones interpretativas de los mismos; por eso no parece imposible remontarse hacia atrás en el proceso de transmisión y, al menos en cuanto algunos puntos céntricos cualificantes, como por ejemplo el anuncio del reino de Dios, las curaciones y los exorcismos, las palabras parabólicas y los dichos sapienciales, llegan hasta el mismo Jesús. Sin decir que ciertos intereses de las comunidades primitivas, como el problema discutido de la circuncisión de los gentiles, la cuestión de la glosolalia y la presencia de los ministerios en la comunidad, no encuentran ninguna resonancia en las tradiciones sobre Jesús. Así pues, al menos en línea de principio, no es posible decir que éstas hayan sido creadas simplemente por las necesidades sucesivas de los creyentes. Pero tampoco el exceso opuesto, respecto a la historia de las formas, de autores como Gerhardsson (*Memory and Manuscript*) y Riesner (*Jesus als Lehrer*), ha tenido mucha aceptación en sus hipótesis sobre un proceso lineal de la tradición: partiendo precisamente de Jesús, que habría inculcado de viva voz su enseñanza a los discípulos, ésta habría llegado substancialmente sin cambios hasta nuestros Evangelios.

Hoy además se tiende a separar la originalidad del género literario «evangelio», un dogma en la investigación de la Historia de las formas que excluía de ellos todo valor histórico, subrayando su dimensión kerigmática de buena noticia. Pero los Evangelios y el kerigma son magnitudes independientes y diversas. Lo cierto es que aquellos no se han derivado de éste, ya que el kerigma ignora los hechos y las palabras de Jesús transmitidos en los Evangelios; parece que hay que decir que se trata de dos filones distintos separados (cf. Schmithals). De hecho, no pocos autores (Burridge, Frikenschmidt, Stanton, Reiser) hablan expresamente de «biografías», que en el mundo grecorromano de la época conocían entonces un interesante florecimiento. Pensemos en las biografías (*bioi*) de los filósofos, especialmente de Sócrates, en las *Vidas paralelas* de los grandes personajes de Plutarco, entre los romanos en las *Vidas de los Césares* de Suetonio. En la misma Biblia del Primer Testamento podemos referirnos a las «vidas» de los patriarcas, incluido José, presentes en el Génesis, en la de Moisés del libro del Éxodo, en las «biografías» de Elías y de Eliseo, pero también en los trozos «biográficos» de Jeremías en el libro de sus oráculos, mientras que en los capítulos 40-48 del Sirácida tenemos el género encomiástico de una *Laus Patrum* que celebra a los patriarcas. Nuestros Evangelios son por el estilo: trazan una «historia» a grandes líneas del personaje sobre el que suscitan la mirada de fe de los lectores cristianos. En primer lugar, los

comienzos de su carrera pública: el bautismo de manos del Bautista en Marcos, pero también en Q, como se verá, mientras que en Mateo y en Lucas se parte de su genealogía y del relato de su nacimiento, que servían para exaltar los «nobles» orígenes del personaje, que no faltan tampoco en el prólogo de Juan. Viene luego la exposición de los hechos y de las palabras más importantes, para el que escribe y respecto a sus destinatarios, según un esquema topográfico y cronológico, aunque sumario: en Galilea y luego en Jerusalén, para los sinópticos; de continuo ir y venir entre Galilea y Jerusalén para el Evangelio de Juan; breve periodo de tiempo de actividad pública de Jesús en Marcos, Mateo y Lucas, más largo en el cuarto Evangelio. No falta la indicación de otros personajes secundarios, señalados ordinariamente con el nombre y el apodo y quizás con su origen, ni de otros personajes principales de la política y de la religión, como Herodes, Pilato, Anás y Caifás, Augusto, Tiberio, Quirino. Viene finalmente el relato bastante extenso de su pasión y muerte con la conclusión gloriosa de la resurrección. Y es fácil observar un crecimiento de los aspectos biográficos en Mateo y en Lucas y en los llamados «Evangelios de la infancia» respecto a Marcos, que parte de la entrada de Jesús en la escena pública, introducido por el Bautista. Lucas tiene además un prólogo donde, a imitación de las obras de origen griego, enuncia su intención y su método de «biógrafo»: «Habiéndose dedicado muchos a escribir ordenadamente un relato de los hechos ocurridos entre nosotros, tal como los transmitieron aquellos que fueron sus testigos desde el principio y se convirtieron en servidores de la palabra, me pareció conveniente también a mí, una vez investigadas todas las cosas desde el principio, escribirte, oh ilustre Teófilo, un informe ordenado, para que puedas darte cuenta de la solidez de las palabras en las que has sido catequizado» (Lc 1,1-4). Fusco resume de este modo su sentido: «importancia de los sucesos narrados, insuficiencia de los intentos precedentes, cuidadosa investigación, ordenada exposición, plena fiabilidad» (p. 77). En esta misma dirección se realizará más tarde un progreso con el apócrifo *Protoevangelio de Santiago*, interesado ante todo en la «vida» de María, su madre. El género biográfico mantiene estrechamente unidos el recuerdo del pasado y su interpretación vuelta hacia el presente: no simples *bruta facta*, ni sólo elaboración mitológica, sino sucesos cargados de significado para el hoy de los destinatarios de esos escritos.

Reiser se ocupa a fondo de su aspecto literario: lejos de la alta literatura (*Hochliteratur*), producida en el seno de la clase cultural elevada y destinada a ella, por lo que E. Norden llama «monstruos estilísticos» a los escritos del NT (*Die Antike Kunstprosa*, 2, 517), forman parte más bien de la literatura judeo-helenista de la época y denuncian un estrecho

parentesco estilístico con el género biográfico, no ya del mundo griego, como piensa Frikenschmidt, sino del judío, en particular con la biografía de Jeremías de su «historiador» Baruc. Y señala como características formales de la misma el estilo episódico de la narración, las escenas sueltas y las historias puestas unas al lado de las otras sin estrecha conexión, y el uso del discurso directo y del diálogo, que son también típicos de la literatura popular griega, pero no de sus biografías.

En la valoración de los Evangelios hay que tener además en cuenta el hecho de que se trata de escritos no tan cercanos al tiempo de Jesús. El Evangelio de Juan fue escrito por el año 100, quizás en la provincia romana de Asia, en Éfeso; el famoso papiro Rylands, P52, el más antiguo que poseemos y que recoge unos pocos versículos del mismo (Jn 18,31-33,37-38), es del año 125 aproximadamente. A Marcos se le suele atribuir una fecha cercana al año 70, cuando estaba ya en acto la guerra judía contra Roma; se escribió según algunos en Roma, y según otros en Palestina. Mateo se remonta a los años 80-90 en Siria y Lucas en torno al 90 en Antioquía. Fechas mucho más anteriores han sido señaladas recientemente, por ejemplo por Thiede, pero también por Ellis, que coloca el nacimiento del Evangelio de Marcos en Palestina a mediados del 50, basándose en algunos pequeños fragmentos de papiro; pero no han encontrado una vasta y calificada acogida.

Habiéndose perdido los autógrafos, los manuscritos más antiguos de los Evangelios, aparte el fragmento de Juan del papiro 52 de la J. Rylands Library del primer cuarto del siglo II, son algunos papiros del 200 (P64, P66), otros más numerosos del siglo III, todos ellos fragmentarios, mientras que para tener textos completos hay que esperar al siglo IV con los códices Sinaítico y Vaticano. El estudio de los manuscritos de los Evangelios nos dice cómo las diversas lecciones textuales pueden atribuirse ordinariamente a los copistas; en general, se advierte una uniformidad testimonial substancial, si se exceptúa el final de Mc 16 y la perícopa de la adúltera (Jn 7,53-8,11). En otras palabras, no hay nada que pueda compararse con el texto de los Hechos de los apóstoles transmitido según dos versiones distintas. Victor considera que puede afirmar estos dos puntos sobre la base de la historia de los manuscritos evangélicos: primero, la forma de nuestros Evangelios es la original y, por consiguiente, hay que excluir un primitivo Evangelio de Marcos (*Ur-Markus*): segundo, detrás de nuestros Evangelios no hay que pensar en una larga y rica tradición eclesial escrita u oral, creativa de su propio material: por su naturaleza menos fija de un texto, habría dejado huellas mucho más visibles de una diversidad textual en nuestros manuscritos.

3.3. Más allá de nuestros Evangelios: las fuentes Q, L y M

Otro resultado de la crítica histórica del 1800, confirmado en el siglo XX, ha sido la solución del problema sinóptico designada como la de la doble fuente, aceptada por la mayor parte de los autores con preferencia sobre la hipótesis de la dependencia de los evangelistas entre sí. Por el material y el orden de presentación que tienen en común con Marcos —se trata de un centenar de perícopas según la sinopsis de K. Aland—, Mateo y Lucas dependen de este evangelio, pero quizás en varias de sus formas: si estos dos Evangelios contienen cerca del 96% de Marcos, Lucas sólo contiene cerca del 60%. El texto marciano que manejó el tercer evangelista tenía que estar privado de las secciones Mc 6,17-29 y 6,45-8,26 que no tienen ninguna repercusión en él. En efecto, es menos probable la hipótesis de que haya sido Lucas el que las omitiera. En los dos evangelistas faltan además los siguientes pasajes de Marcos: «Comienzo del evangelio de Jesucristo, “hijo de Dios”» (Mc 1,1); «El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27); «Y entra en casa y de nuevo se acumula allí la gente, de modo que ni siquiera podían comer. Entonces los suyos, al oír esto, salieron para ir a prenderlo, porque decían: “Está fuera de juicio”» (Mc 3,20-21); la parábola de la semilla que, una vez sembrada, crece por sí misma (Mc 4,26-29); contextualización de la diatriba sobre las tradiciones farisaicas (Mc 7,2-4); curación de un sordo (Mc 7,32-37); curación progresiva de un ciego (Mc 8,22-26); la frase de Mc 9,29: «Este género de demonios no se puede echar de ningún modo más que con la oración»: una cita de Is 66,24 a propósito de la gehenna, «donde su gusano no muere ni el fuego se extingue» (Mc 9,48); la aprobación que muestra el escriba por la respuesta de Jesús sobre el mayor mandamiento con citas bíblicas sobre los preceptos del amor a Dios y al prójimo (Mc 12,32-34); la fuga de un joven desnudo en Getsemaní (Mc 14,51-52); la admiración de Pilato al saber que Jesús había muerto tan pronto (Mc 15,44s). Puede afirmarse que todas estas cosas no estaban presentes en la versión de Marcos que poseían, pero es igualmente válida la hipótesis de que se trata de trozos olvidados a propósito por Mateo y por Lucas, que debían tener buenas razones para omitir, por ejemplo, la parábola de la semilla que fructifica por sí sola y que era capaz de una lectura de carácter quietista, o el recelo que sentía por el nazareno su familia.

A su vez, el material común de Mateo y de Lucas está ausente en Marcos; se trata de unas cuarenta perícopas, derivadas de otra fuente que se ha perdido —no nos ha llegado de ella ningún manuscrito—, pero que se presupone como explicación necesaria del hecho que hemos señalado. Se la llama en alemán *Quelle* (Q), «fuente», y se cree que su

texto y el orden de su material están ordinariamente más cerca de la versión de Lucas que de la de Mateo. Por eso se la cita según la numeración del tercer Evangelio y se reconstruye a partir de las versiones lucana y mateana el probable texto original (cf. *The critical Edition of Q* de Robinson, Hoffmann, Kloppenborg y, más maleable, el librito de Amsler). Es una fuente casi exclusivamente de dichos de Jesús, enmarcados a veces en breves relatos llamados también apotegmas o *chreiai*; por eso su género literario es el de una colección de frases. Se diferencia por tanto de Marcos, que destaca los hechos del Señor, pero también de Mateo y de Lucas que unen los unos y los otros. A Q le falta un relato de la pasión y de las apariciones pascuales, pero se trata de un *silentium* que puede explicarse por el género literario del escrito, como ha señalado oportunamente M. Frenschkowski, que invita a no sacar de ello conclusiones arbitrarias: no se puede deducir *nada* de allí. Q presenta un solo relato verdadero de milagro: la curación del siervo del centurión romano (Q 7,1-10) y se limita a mencionar brevemente un exorcismo (Q 11,14), pero se deduce que los conoce bien del dicho de Jesús sobre su alcance de «actualización de la realeza divina» (Q 11,20): «si, como es verdad, echo a los demonios con el dedo de Dios, esto significa que la realeza divina ha llegado a vosotros». Introduce a Jesús en estrecha relación con el Bautista, y lo hace con mayor riqueza de datos que Marcos (Q 3,7-9.16s). Algunos autores piensan que Q nació en Galilea, probablemente por los años 40-60, como expresión de algunos carismáticos cristianos itinerantes, portadores de las exigencias radicales de Jesús a la hora de renunciar a las riquezas, al empleo, a la casa y a la familia. Sin embargo, están ausentes los Doce, tan presentes en Pablo y en Marcos. Por un consenso casi unánime, cuando Mateo y Lucas la utilizaron reconociendo su autoridad, existía en forma escrita y concretamente en griego, dadas las semejanzas, incluso en su léxico, del material atestiguado en los dos evangelistas. Al contrario, parece puramente hipotética la afirmación de que en su origen estuviera escrita en arameo. Del mismo modo, es imposible decir si contenía otro material distinto del que leemos en nuestros dos Evangelios; si así fuera, se ha perdido irremediablemente.

Hoy es objeto de intensas investigaciones y es altamente valorado, no sólo como voz de un movimiento característico de cuño carismático de los orígenes cristianos —pero M. Frenschkowski cree que su autor es una sola persona, quizás el Mateo del que ha hablado Papías—, sino también como fuente preciosa de información sobre el Jesús terreno. Por ejemplo, Robinson no tiene reparos en afirmar que en Q encontramos al Jesús histórico que habla (p. 17). No pocos autores hablan incluso de él como de un «Evangelio»: «El primer Evangelio» (Jacobson), «el Evangelio perdido» (Mack), «el Evangelio de los dichos» (Klop-

penborg), que entra con todo derecho en la categoría de «Evanglios de palabras», al estilo del Evangelio apócrifo de Tomás, que hay que distinguir de los «Evanglios narrativos», fechados posteriormente. En efecto, se tiende a adelantar la fecha de Q y de otros «Evanglios de palabras» a los primeros decenios de las tradiciones del Jesús terreno, incluso a los años 30/60, como hace por ejemplo Crossan.

Además, en línea con Kloppenborg, se piensa que hay que distinguir en él tres capas, correspondientes a tres diversas etapas de formación: una primera versión con sólo palabras de Jesús, exclusivamente de cuño sapiencial, de donde se deduce que su imagen original de Cristo era la de un simple maestro de sabiduría, venerado por un grupo, no de cristianos, sino de personas ligadas a Jesús (Mack), que no conocían todavía el valor salvífico y expiatorio de su muerte. Ésta quedaba reducida a ser el final trágico de un profeta perseguido por su generación, semejante en todo a los profetas de Israel rechazados por el pueblo rebelde del que nos habla el deuteronomista. Pero es fácil señalar que el argumento *ex silentio* es el más frágil de todos. Un sabio, Jesús, se dice, comparable a un cínico del mundo griego, como dicen Mack y Downing, que se viste el ropaje social, añade Crossan, del campesino mediterráneo de Galilea, empeñado en subvertir los códigos consolidados de respetabilidad social y de división entre *nobiles* y *humiliores*, en favor de una comensalidad abierta a todos y de un igualitarismo absoluto. En una segunda versión se añadieron, según se dice, los pocos elementos narrativos presentes ahora en Q, pero sobre todo las frases de marca escatológico-apocalíptica relativas también al hijo del hombre; en consecuencia, el sabio maestro asume además el rostro del profeta del futuro. La tercera versión se caracteriza por la inserción de frases sobre la ley, es decir, relativas al valor y a la interpretación de la ley mosaica, en donde Jesús muestra una actitud muy conservadora.

Se puede discutir de la definición de Q como Evangelio, ya que todo depende de la idea que tengamos de él. Neirynck prefiere atenerse a la calificación tradicional de fuente, incluso porque la conocemos como tal, no como escrito independiente. Si se afirma que la narración es parte integrante del «Evangelio», se puede comprender la definición de «medio Evangelio» (*Halbevangeliem*) de U. Schnelle. Pero queda firme el hecho de que se trata esencialmente de una colección de palabras de Jesús; la narración parece tan reducida y ordinariamente presente como marco de las palabras sobre las que cae el acento, que no inciden en el género literario del escrito. Se discute, por el contrario, su división en varias capas; y diría que con razón, ya que carece de bases literarias y viene exigida por el «preconcepto» contrario a la lectura escatológica de Jesús y favorable a su imagen de maestro de aforismos sapienciales. No cabe duda: en Q hay dichos sapienciales basados en la experiencia humana

y en la observación del mundo creado; por ejemplo, el ciego que guía a otro ciego y acaban cayendo los dos en el hoyo (Q 6,39) y la sal que, al perder su sabor, no sirve ya para nada (Q 14,34). Pero no pocos de esos dichos están colocados en un contexto escatológico, como por ejemplo: «Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá», en referencia al Padre celestial revelado por la palabra de Jesús y dispuesto a realizar en plenitud su reino dentro de un breve plazo (Q 11,9 y 11,13); «Vended vuestras posesiones y dadlas en limosna; hacedos bolsas que no envejecen, un tesoro inagotable en los cielos, adonde no se acercan los ladrones ni la polilla los consume, porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón» (Q 12,33-34): aquí la perspectiva es la de la próxima conclusión de la historia, razón del despegue de los cristianos de los bienes de este mundo. Hay además otros dichos que expresan una visión antisapiencial en lo que dicen, como aparece en las bienaventuranzas o también en los siguientes pasajes: «Dejad que los muertos sepulten a sus muertos» (Q 9,60); «Si os limitáis a amar a los que os aman, ¿qué mérito tenéis?» (Q 6,32a); «El que no odia a su padre y a su madre, no puede ser discípulo mío; y el que no odie a su hijo y a su hija, no podrá ser discípulo mío» (Q 14,26). Dice Tuckett en su monografía: «A cada uno de los elementos sapienciales de la tradición se ha sobrepuesto un poderoso elemento escatológico/profético que utiliza todos los elementos sapienciales tradicionales para construir sobre ellos una fuerte crítica contra el orden presente en el mundo y contra todos los que desean agarrarse a él» (p. 353). En el reciente volumen publicado por A. Lindemann, también P. Hoffmann se opone a la tesis de diversas «capas» de Q y sostiene una sola redacción del texto escrito.

En resumen, la perspectiva profética y escatológica califica a la obra de los «autores» o del «autor» de Q, dirigida a recoger y a interpretar las tradiciones precedentes, poniendo el material de que dispone al servicio del propio interés teológico primario: la sabiduría divina envió primero a los profetas, luego a Jesús y con él a sus discípulos, a los que el pueblo israelita en su mayoría reservó una acogida hostil. Bástenos citar dos pasajes: Q 11,30-32: «En el juicio la reina del mediodía se levantará con las personas de esta generación y las condenará, porque vino de los confines del mundo a escuchar la sabiduría de Salomón, y resulta que hay aquí uno mucho más sabio que Salomón. En el juicio los habitantes de Nínive surgirán con esta generación y la condenarán, porque ellos se convirtieron a la predicación de Jonás, y resulta que hay aquí uno mucho mayor que Jonás»; y Q 13,34: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y lapidas a los que se te han enviado! ¡Cuántas veces he querido recoger a tus hijos, como hace una gallina con sus polluelos bajo sus alas, pero no habéis querido!». De aquí también la

presencia masiva en Q del motivo del juicio de condenación contra «esta generación malvada y perversa».

Por eso, aun cuando aquellos cristianos carismáticos itinerantes que, según algunos autores, eran imitadores en su origen del grupo del nazareno, guardan palpables analogías con los cínicos, la perspectiva escatológica los distingue substancialmente de ellos. Por el mismo motivo no se puede decir ni que los dichos escatológicos hayan sido añadidos en una segunda fase, ni que se hayan incorporado luego a los demás como un material no bien integrado.

Con la ausencia del título de mesías se combina la importancia que se le da al de hijo del hombre, visto en un doble aspecto. En la fase terrena su presencia se ve criticada y obstaculizada: «Vino Juan Bautista que no comía ni bebía vino y decís: “Tiene un demonio”. Vino el hijo del hombre que come y bebe y decís: “Es un comilón y un bebedor, amigo de los publicanos y de los pecadores”. Pero a la sabiduría se le ha hecho justicia por obra de sus hijos» (Q 7,34.35). Y el hijo del hombre aparecerá glorioso en un futuro cercano, para juzgar y cerrar la historia: «También vosotros estad dispuestos, porque el hijo del hombre viene en la hora que no esperáis» (Q 12,40): el día del hijo del hombre llegará de forma inesperada, como el día del diluvio en el que se salvó sólo Noé y el día de la catástrofe que cayó sobre los paisanos de Lot (Q 17,26-27.28-29). Y aquí, como a propósito de la figura del Bautista que marca el punto de entrada de Jesús en la escena pública, se nota una interesante analogía con Marcos, interesado por el hijo del hombre presente en la tierra, destinado ciertamente a la muerte, pero en la perspectiva de la resurrección —aspecto éste que está sin embargo ausente en Q— y que vendrá glorioso sobre las nubes del cielo. Sobre todo, es una concepción cristológica original de Q la imagen de Jesús como último enviado de la sabiduría divina al pueblo israelita que lo rechaza en su mayoría; son características las expresiones polémicas contra «esta generación», «esta generación malvada y perversa». Q no conoce ninguna misión *ad paganos*.

De todas formas, el hecho de no tener en las manos a Q tiene que aconsejarnos la mayor prudencia. Ellis, con un tono sarcástico y con una manifiesta falta de generosidad, dice de las hipótesis recientes de los investigadores: «Han creado no sólo un documento hipotético, sino también una comunidad hipotética con una teología hipotética» (p.10). Sigue en pie el carácter hipotético de las reconstrucciones mencionadas; sobre todo parece arbitrario construir hipótesis sobre el silencio: por ejemplo, la falta de un relato de la pasión y muerte ¿quiere decir que para el grupo de Q éstas no tenían ninguna importancia? No lo podemos afirmar (cf. Frenschkowski).

Sobre el posible uso de la fuente Q en una investigación histórica sobre Jesús se registran dos posiciones opuestas: la de J. M. Robinson, para quien merece mayor crédito que el Evangelio de Marcos, y la que sostiene por ejemplo A. Lindemann en el estudio introductorio al volumen preparado por él, donde afirma que no hay indicios en favor de la tesis de que la fuente Q se haya mostrado más atenta a la autenticidad histórica de su tradición que los demás «transmisores», por ejemplo Marcos o el Evangelio apócrifo de Tomás.

Admitida la teoría de las dos fuentes, cabe preguntarse si éstas, a su vez, se han servido de otras fuentes escritas o sólo de un material oral, en todo caso de conjuntos ya estructurados o de tradiciones particulares y heterogéneas. Hay no pocos que piensan que Marcos utilizó en el c. 4 un «librito» preexistente que recogía las parábolas, en el c. 13 un apocalipsis protocristiano, y sobre todo un relato más o menos amplio, pero bien articulado, de la pasión en los cc. 14-15. Pero no faltan autores, como Schröter, que atribuyen al evangelista dichas composiciones, formadas con material tradicional oral.

Para la fuente Q, desconocida para nosotros como tal, es prácticamente imposible avanzar sugerencias plausibles a este propósito. Se sirvió ciertamente de tradiciones ya existentes, seleccionadas con esmero: regularmente, nada de narraciones milagrosas, a pesar de conocer y de mencionar la actividad milagrosa de Jesús, a diferencia de Marcos que recurre a ellas en abundancia, y, siempre a diferencia de Marcos, ningún relato de la pasión. Kirk ha puesto de relieve en Q la presencia de doce microcomposiciones compactas centradas en motivos específicos y a veces en cuadros narrativos en forma de *chreiai*: amad a vuestros enemigos (Q 6,27-36), no juzguéis (6,37-42), los árboles y los frutos (6,43-45), oración confiada al Padre (11,2-13), controversia sobre Belzebú en forma de *chreia* (11,14-23), signo del cielo con un marco narrativo (11,29-35), testigos valientes (12,2-12), no andéis ansiosos (12,22-31.33-34), vigilad y estad dispuestos (12,35-46), discernid los signos de los tiempos (12,49-59), entrad por la puerta estrecha (13,24-30; 14,11.16-24.26-27; 14,34-35; 17,33). Este trabajo lo atribuyen los autores a escribas de una buena escuela literaria, que construyeron además cuatro macrocomposiciones, los cuatro discursos: inaugural (Q 3,7-9.16-17.21-22; 4,1-13; 6,20-49; 7,1-10.18-35), misional (10,2-12), controversista (10,23-24; 11,2-13.14-23.24-26.29-35.39-52) y escatológico (12,2-22.30). Sobre todo, los autores de Q —aunque puede ser que se trate de uno solo— insertaron el material tradicional, que ellos habían estructurado, dentro de un marco concreto de interpretación teológica, como vimos más arriba. Si la escuela de la Historia de las formas subrayaba la creatividad de la primera generación cristiana al dar «forma» a la tradición y producir *Kleinliteratur*, ahora se tiende

más bien a subrayar el trabajo de la redacción escrita por parte de los evangelistas y de sus fuentes.

Esto vale también de la fuente, igualmente tan sólo hipotética, de la que sacó Lucas la parte más gruesa de su material exclusivo, que no se deriva ni de Marcos ni de Q, unas cincuenta perícopas. Señalada con la sigla L. Paffenroth limita su presencia, atribuyendo la composición del llamado Evangelio de la infancia (Lc 1-2) al evangelista, que se sirvió naturalmente de tradiciones preexistentes. Pero además, lo que es propio de Lucas en el relato de la pasión, por ejemplo, el detalle de Jesús conducido ante Herodes Antipas, no parece remontarse a esta fuente, sino que se debe al mismo evangelista. Siempre a su juicio, el material de L está presente en Lc 3-19, puesto en evidencia por su estilo y su vocabulario distintos de los de Lucas. Se trata en su mayoría de parábolas: los dos deudores (Lc 7,40-43), el buen samaritano (Lc 10,30-37^a), el amigo importuno (Lc 11,5b-8), el agricultor necio (Lc 12,16b-20), la higuera estéril (Lc 13,6b-9), la oveja perdida, presente también en Mt 18, pero en una versión distinta (Lc 15,4-6), la dracma perdida (Lc 15,8-9), el hijo pródigo (Lc 15,11-32), el administrador infiel (Lc 16,1b-8a), el rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31), el amo y los siervos (Lc 17,7-10), el juez inicuo y la viuda suplicante (Lc 18,2-8a), el fariseo y el publicano (Lc 18,10-14a). Y se trata de parábolas no sujetas a ningún proceso alegorizante. Hay que añadir los relatos de cuatro curaciones: el hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11b-17), la mujer encorvada (Lc 13,10-17), un hidrópico (Lc 14,2-5), los diez leprosos (Lc 17,12-18). También son de importancia los dos relatos de acogida de los pecadores públicos: la pecadora en casa del fariseo Simón (Lc 7,36-47) y el publicano Zaqueo (Lc 19,2-10).

Como se ve, se trata de un escrito caracterizado materialmente sobre todo por frases, pero también por narraciones. Por tanto, es de un género literario mixto: una «biografía» en sentido general, parecida a la de Ajikar, que sin embargo une los dichos y los relatos, pero también al Evangelio de Egerton 2, del que hablaremos más adelante. Como Q y el Evangelio de Tomás carece de un relato de la pasión y muerte, pero no por eso deja de ser «biografía»; lo confirman las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio, en donde en más de una tercera parte de los casos no se habla de la muerte del filósofo. También están ausentes los títulos cristológicos, en lo cual se distingue de Q, de la que lo separa además el desinterés por los discípulos de Jesús. Como no se observa ninguna referencia a la destrucción de Jerusalén, se deduce que nació antes del año 70. El buen conocimiento del ambiente palestino sugiere que Palestina fue el lugar de su composición. Si Q había surgido del grupo de carismáticos itinerantes, L parece presuponer comunidades sedentarias que vivían en paz: ninguna señal de hostilidad, ni mucho

menos de persecución, en el ambiente, a diferencia de lo que ocurre en Q. Parece ser que se remonta a los ambientes judeocristianos, como se deduce del material contenido: mención del profeta Elías y Eliseo (Lc 4,35-37), el ritual de marca judía de la sepultura del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11b-15), la parábola del buen samaritano con sus protagonistas y su topografía (Lc 10,30-37), los relatos de curación de una mujer encorvada en sábado en una sinagoga y un hidrópico también en sábado, contra la crítica de los dirigentes judíos (Lc 13,10-17 y 14,2-5), el rico epulón y el pobre Lázaro con el cuadro cosmológico que se señala (Lc 16,19-31), etc. Pero, como sucede en Q, tampoco L conoce ninguna misión al mundo de los gentiles. La enseñanza de Jesús no se inspira en el tema de la sabiduría, característico en Q, sino en motivos estrictamente éticos: ningún despego ni renuncia radical a los bienes de este mundo, sino generosidad en repartirlos entre los pobres. Una enseñanza en la que se implica a sí mismo Jesús, que acoge misericordiosamente a los marginados y despreciados, a los pobres y pecadores públicos, que son también «hijos de Abrahán» (Lc 13,16; 19,9); es, por tanto, no sólo un maestro de palabras, sino también y sobre todo de hechos, que no excluye las curaciones de pobres enfermos. En una palabra, ha venido «a buscar y a salvar a los que estaban perdidos» (Lc 19,10). En este cuadro se dedica especial atención a las mujeres, sobre todo a las viudas, protagonistas de relatos parabólicos y de curaciones.

También material propio de Mateo, es decir unas treinta perícopas, ha sido tomado generalmente de otra fuente (fuente M), pero por su carácter heterogéneo no parece probable la existencia de un conjunto bien estructurado como un todo armónico, aunque se ha presentado esta hipótesis. Ante todo, parece que hay que atribuir a ella los relatos de la infancia de Jesús (Mt 1-2) y con ellos algún que otro material legendario: Pedro caminando sobre las aguas (Mt 14,28-31), la moneda de tributo al templo puesta en la boca de un pez (Mt 17,24-27), la muerte terrible de Judas (Mt 27,3-10), el sueño de la mujer de Pilato y el prefecto romano que se lava las manos (Mt 27,19-24s). Hay que añadir algunas parábolas: el grano y la cizaña (Mt 13,36-43), el tesoro y la perla preciosa (Mt 13,44-46), la red echada al mar (Mt 13,47-50), el sátrapa despiadado (Mt 18,23-35), los obreros contratados en diversas horas (Mt 20,1-16), las diez vírgenes (Mt 25,1-13).

3.4. *Los otros «Evangelios»*

Ya hemos dicho que en la investigación histórica actual hay autores que atienden también y sobre todo al testimonio de otros Evangelios, llamados apócrifos, que los descubrimientos recientes de manuscritos

han puesto en el primer plano. Nos referimos a los Evangelios de Tomás, de Pedro, de Egerton 2 y al Evangelio secreto de Marcos. De los evangelios judeocristianos de los Hebreos, de los Egipcios y de los Naza-reos, que se han perdido, sólo conservamos algunas citas de los Padres. Nos detendremos por su importancia y por el hecho de que ha llegado íntegramente hasta nosotros, en el Evangelio de Tomás. Del Evangelio de Pedro, cuya existencia era conocida por los textos patrísticos, sobre todo gracias a la carta de Serapión de Antioquía, citada por Eusebio (*Hist. ecl.* 6,12,2-6), se descubrió en 1886-87 un amplio fragmento con un relato de la pasión de Jesús. En 1993 se ha descubierto un fragmento más pequeño, que contiene un diálogo entre Pedro y Jesús. Su fecha es discutida: los especialistas prefieren fecharlo en la primera mitad del siglo II, mientras que Crossan se remonta de nuestro texto a un primitivo Evangelio de la cruz al que asigna una fecha más antigua, casi de un siglo antes. Se discute si contiene o no tradiciones independientes de las que recogen los Evangelios sinópticos y si merecen una atenta consideración en el terreno histórico.

El papiro Egerton 2, de mitad del siglo II, publicado por primera vez en 1935, contiene varios episodios de tipo evangélico en los tres fragmentos que lo componen: una disputa de Jesús en el templo por haber transgredido la ley de la pureza en la curación de un leproso, la cuestión del impuesto y un milagro en el Jordán que falta en nuestros Evangelios. Es el papiro cristiano más antiguo que conocemos después del papiro 52, ya mencionado. Las conclusiones del estudio de Norelli son las siguientes; «el autor tiene una relación más viva con un ambiente de tipo lucano y una relación ciertamente literaria con el Evangelio de Juan (p. 429); la designación de Evangelio puede ser aceptada», así como la definición de «Evangelio narrativo» propuesta por Daniels (p. 431); dada su dependencia de Juan, «como yo pienso, no puede remontarse más allá del comienzo del siglo II» (p. 432); «este texto mira a Jesús como enviado divino que, en cuanto tal, puede realizar milagros [...] y dar una enseñanza soberana» (p. 433); no hay nada que se remonte a Jesús, pero «puede ayudar a comprender el desarrollo de la tradición sobre Jesús» (p. 434).

Del Evangelio secreto de Marcos se nos ha conservado un fragmento en una copia de una carta desconocida hasta ahora de Clemente Alejandro a un tal Teodoto, descubierta en 1958 por M. Smith en el convento greco-ortodoxo de Mar Sabas, cerca de Jerusalén. Contiene el relato de la resurrección de un joven de Betania, semejante en su contenido a la narración que presenta Juan de la resurrección de Lázaro, pero en la forma del lenguaje de Marcos. Se discute si es Juan quien depende de él o viceversa. Clemente habla de él como «de una segunda versión más espiritual del Evangelio de Marcos (*pneumatikôteron euaggelion*),

redactada en Alejandría, para promover el conocimiento (*gnôsis*) en cristianos aventajados» (Theissen-Merz, 65). El que lo descubrió hizo de él la base literaria para su teoría de un Jesús mago, pero no encontramos en él ningún dato directo para nuestra investigación sobre el nazareno.

El evangelio de Tomás supera en importancia a todos los evangelios apócrifos y no faltan quienes, como Crossan, lo consideran como el testigo más fiable del Jesús terreno, juntamente con Q, el Evangelio de la cruz que está en el fondo del Evangelio de Pedro y con el Evangelio de los Hebreos. De todas formas, «este escrito es, de todos los evangelios extracanáonicos, el que ofrece más visos de probabilidad en lo que se refiere a la *autonomía* (independencia de los evangelios canónicos) y *antigüedad* de sus tradiciones» (Theissen-Merz, 57s). Contiene 114 dichos de Jesús, casi todos ellos introducidos con el *incipit*: «Dijo Jesús». No hay relatos; es una colección de palabras, por lo que se le ha definido también *logoi sophôn* (palabras de sabios), con pocos diálogos y breves referencias al ambiente social. La mitad son dichos de Jesús paralelos a los de los Evangelios canónicos; la otra mitad son nuevos, por ejemplo: «Sed caminantes» (n. 42); «El que se ha hecho rico, que se haga rey. Y el que tiene el poder, renuncie a él» (n. 81); «El que está junto a mí, está junto al fuego, y el que está lejos de mí, está lejos del reino» (n. 82); «El reino [del Padre] se parece a una mujer que llevaba un cántaro lleno de harina. Mientras caminaba por un largo camino, se rompió el asa del cántaro y la harina se derramó tras ella a lo largo del camino. No se dio cuenta de ello, pues no había advertido el incidente. Cuando llegó a su casa, dejó el cántaro en tierra y lo encontró vacío» (n. 97); «El reino del Padre se parece a un hombre que quería matar a un magnate. Desenvainó la espada en casa y la clavó en la pared para ver si su mano se mantenía firme. Luego mató a aquel magnate» (n. 98). Y ahora algunos ejemplos de dichos paralelos a los de los Evangelios canónicos: «Una ciudad construida en un monte alto y fortificada no puede caer ni permanecer escondida» (n. 32: cf. Mt 5,14); «Bienaventurados los pobres, porque es vuestro el reino de los cielos» (n. 54; cf. Mt 5,3 / Lc 6,20); «La mies es mucha, pero los jornaleros son pocos; por eso pedid al Señor que envíe jornaleros a la mies» (n. 73; cf. Lc 10,2 / Mt 9,37).

Sólo poseemos una copia del texto completo, escrito en copto, a mediados del siglo IV, descubierto en la «biblioteca» de Nag Hammadi en 1948. Pero es el punto de llegada de un largo proceso de transmisión. En efecto, los papiros de Oxirinco 1,654,655, encontrados por el 1900, que son fragmentos griegos del Evangelio de Tomás y que se remontan el primero al 200 y los otros dos al 250, muestran un material idéntico en su parcialidad, pero dispuesto a veces en un orden

distinto. Por ejemplo, el dicho n. 77 del Evangelio copto de Tomás aparece en el papiro I de Oxirincos como parte del dicho n. 30. Por tanto, es lógico pensar en varias fases de composición. El *terminus a quo* es ciertamente posterior al 70, ya que el dicho n. 71 se refiere a la catástrofe de Jerusalén: «Yo destruiré esta casa y nadie la podrá reedificar». Los especialistas atribuyen la composición del escrito griego, traducido luego al copto, a la primera mitad del siglo II. Se piensa que Siria es su lugar de origen.

El verdadero problema es si los dichos de Jesús del Evangelio de Tomás dependen de los Evangelios canónicos o si se derivan más bien de antiguas tradiciones orales independientes, más cerca quizás de las palabras originales de Jesús. Más allá de las afirmaciones maximalistas en favor de la primera solución (por ejemplo, J. P. Meier) o de la segunda (Robinson y Crossan), parece ser que conviene examinar caso por caso. En cuanto a los dichos paralelos a los de nuestros Evangelios, a la hora de valorar su independencia, se seguirán los criterios de la brevedad, de la menor densidad teológica que encierran, de la falta de un cuadro narrativo y —en cuanto a las parábolas— de la forma más primitiva de los relatos, privadas en el Evangelio de Tomás de lecturas alegorizantes y de añadidos redaccionales típicos de los sinópticos. Nos basta citar aquí la versión de Tomás de la parábola del sembrador: «Dijo Jesús: He aquí que salió el sembrador, llenó la mano de granos y los sembró. Pues bien, algunos cayeron por el camino y vinieron los pájaros y los picotearon. Otros cayeron sobre la piedra y no echaron raíces en el terreno y no sacaron la espiga hacia arriba. Otros cayeron sobre las espinas, que sofocaron los granos y el gusano los devoró. Otros sin embargo cayeron en buen terreno y dieron un buen fruto hacia arriba: se produjo el sesenta, el ciento y el veinte por ciento» (n. 9). La autonomía de la tradición de Tomás está asegurada cuando, en dichos paralelos, no están presentes los elementos redaccionales de nuestros Evangelios. Así, en la palabra de la gran cena del Evangelio de Tomás n. 64 falta el detalle redaccional de Mateo: «Y entonces el rey entró en cólera y mandó a sus tropas e hizo matar a estos homicidas e incendiar su ciudad», así como la segunda misión de los siervos que es típica de Lucas.

En algunos dichos de Tomás quedan huellas de algún sinóptico; entonces la dependencia parece evidente, como en el dicho n. 14 del Evangelio de Tomás: «Lo que entre en vuestra boca no os hará impuros; pero lo que salga de vuestra boca, eso sí os hará impuros». La semejanza con Mt 15, 11 es tan clara como la diferencia con Mc 7, 15, donde la contraposición se establece entre «entrar dentro del hombre y salir fuera del hombre», que se considera original. Así pues, siempre en el material paralelo, cuando el evangelio de Tomás no refleja el orden en que están dispuestas las palabras de Jesús en los sinópticos, se puede

deducir de ello un origen independiente, debido a fuentes y tradiciones autónomas. Naturalmente, el material exclusivo del Evangelio de Tomás se remontará normalmente a tradiciones propias. Pero en general no hay que olvidar que la confrontación entre Tomás y nuestros Evangelios no siempre ha de hacerse entre texto griego y texto griego; cuando se confronta el griego de nuestros Evangelios con el copto del Evangelio de Tomás, privado de la versión griega —los papiros de Oxirrinco no cubren todo el Evangelio—, no será tan fácil señalar las semejanzas y las diferencias. Tampoco el orden distinto de los dichos en el texto copto, en los fragmentos griegos de Oxirrinco y en nuestros Evangelios puede erigirse en norma absoluta: el traductor copto pudo haberlo cambiado por propia iniciativa.

De todas formas, el conjunto está inscrito en un marco teológico específico, fruto de la redacción del grupo que está en su origen. Jesús es el revelador divino que manifiesta al apóstol Tomás una enseñanza esotérica y cargada de valor salvífico, como indican ejemplarmente la introducción y el dicho n. 1: «Estos son los dichos secretos que dijo Jesús, el viviente, y que escribió Dídimos Judas Tomás. Y él dijo: “Todo el que encuentre el significado de estos dichos no experimentará la muerte”». Nótese la fórmula cristológica «el viviente» (*ho zôn*): no se menciona a Jesús de Nazaret, no se habla del pasado; son palabras del Viviente que transmite ahora su palabra vivificante a unos destinatarios privilegiados. Es una cristología sin los títulos típicos de nuestros Evangelios: mesías, hijo del hombre en sentido cualificado.

La perspectiva escatológica, como es fácil imaginarse, tiene un carácter presencialista. «Si os dicen los que os guían: “He aquí que el reino está en el cielo”, entonces os precederán los pájaros del cielo. Si os dicen: “Está en el mar”, entonces serán los peces los que os precedan. Al contrario, el reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros» (n. 3); «Bienaventurados vosotros, los solitarios (*monachoi*) y los elegidos, porque encontraréis el reino; los que salisteis de él, entraréis de nuevo en él» (n. 49). «Le dicen sus discípulos: “¿Qué día llegará el reino” — “No vendrá el día en que se le espera. No se dirá: Está aquí, o Está allí. Al contrario, el reino del Padre está en la tierra y los hombres no lo ven”» (n. 113). «Dicen sus discípulos: “¿Qué día llegará el mundo nuevo?”. Les dijo: “Lo que esperáis ya ha llegado; pero vosotros no lo conocéis”» (n. 51).

La antropología subyacente y a veces manifiesta es de un carácter dualista: lo que se exige a los seguidores de Jesús, el viviente, es el desapego del mundo y de sus bienes. Así, por ejemplo, el dicho n. 27 ordena el ayuno de las cosas del mundo, so pena de no encontrar el reino; y en el dicho n. 111 leemos la máxima: «Si uno ha logrado encontrarse a sí mismo, el mundo no es digno de él»; la parábola de la gran cena termina de este modo: «Los que adquieren y negocian no

entrarán en los lugares de mi Padre» (n. 64). La cima del dualismo en el Evangelio de Tomás, no sin matices gnostizantes, se alcanza en la conclusión: «Simón Pedro le dijo: “María debería dejarnos, porque las mujeres no son dignas de la vida”. Jesús dijo: “He aquí que yo la atraeré de manera que se haga varón; y así también ella se convertirá en un espíritu viviente igual a vosotros, varones. Porque toda mujer que se haga varón entrará en el reino de los cielos”» (n. 114).

Además, el Evangelio de Tomás no se refiere a comunidades cristianas, sino a creyentes individuales, *monachoi*, a los que exhorta a la búsqueda del reino. En el dicho n. 16, después de hablar de las divisiones que provoca Jesús entre los discípulos y su familia, concluye de este modo: «Y estarán allí como solitarios (*monachos*)». Es significativa la bienaventuranza del dicho n. 49: «Dichosos los solitarios (*monachoi*) y los elegidos, porque encontraréis el reino», Finalmente, el dicho n. 75: «Muchos están junto a la puerta, pero son los solitarios (*monachoi*) los que entrarán en el lugar de las bodas», El grupo de los Doce está totalmente ausente, como ocurre también en Q.

Del mito gnóstico no se dice ninguna palabra; por eso no debería definirse sin más dicho escrito como gnóstico ni hacer depender de esta cualificación el juicio sobre su independencia o no de las tradiciones que han confluído en nuestros Evangelios y de su misma redacción.

Finalmente, la importancia del Evangelio de Tomás para la investigación sobre el Jesús terreno debe valorarse de varias formas, como hemos dicho. Minimalista, sin duda, el *Jesus Seminar* que, después de un cuidadoso análisis crítico, considera como fiablemente auténticos tan sólo cinco dichos: 42, 81, 82, 97 y 98. Pero es preferible una actitud más positiva: no hay que encerrarse en la búsqueda de los *ipsissima dicta Jesu*, como se hacía en la *new quest*, sino ensanchar la mirada a los filones de la tradición que confluyeron en el Evangelio de Tomás, confrontándolos con los demás que están presentes en las otras fuentes. Sobre todo nos parece útil comparar la imagen de Jesús del Evangelio de Tomás, revelador de secretos y guía hacia el verdadero conocimiento portador de vida, con las de L, Q, Mc, Mt, Lc, Jn. Esta pluralidad y multiplicidad serán las que nos guíen en el intento de trazar un retrato menos sectorial y más completo del Jesús histórico. Sin decir que en la historia del cristianismo de los orígenes el Evangelio de Tomás es una voz muy singular.

3.5. Dichos dispersos de Jesús, los *agrapha*

Fuera de los evangelios canónicos se encuentran otras muchas palabras, centenares, del Jesús terreno atestiguadas en diversos escritos.

Por ejemplo, en Hch 20,35 resuena expresamente en labios de Pablo uno «de los dichos del Señor Jesús» (*tôn logôn tou Kyriou Iêsou*), introducido de la siguiente manera: «Él dijo: Es fuente de mayor felicidad dar que recibir». Una fuente muy rica es la patrística de los primeros siglos, así como los antiguos textos litúrgicos. El interés por los *agrapha* se incrementó sobre todo con el descubrimiento de papiros que contenían precisamente palabras de Cristo no conocidas en otros lugares, como los citados papiros de Oxirincó y de Egerton 2, y más aún con el material descubierto en Nag Hammadi, sobre todo el Evangelio de Tomás, una colección de 114 palabras secretas de Jesús reveladas al apóstol Tomás, muchas de las cuales no tienen ningún paralelo en los Evangelios canónicos y no pocas son una versión copta de los dichos griegos de los mencionados papiros de Oxirincó.

El análisis de todo el material disponible ha sido hecho recientemente por O. Hofius, que ha puesto al día la investigación pasada. Si J. Jeremias había tomado en seria consideración la historicidad de dieciocho *agrapha*, pronunciándose afirmativamente por ellos, Hofius reduce el número a nueve. Pero de cinco piensa que su autenticidad es dudosa: en primer lugar, el relato de la confrontación entre Jesús y el sacerdote Leví en el atrio del templo entretejida de dichos de Jesús, contenido en el papiro 840 de Oxirincó; luego, el dicho atestiguado en el *Liber Graduum* III, 3, siríaco: «Como os hayan encontrado, así os rechazarán»; en tercer lugar, la parábola de la pesca del pez grande presente en el Evangelio de Tomás: «El hombre es como un pescador avisado que ha echado su red en el mar y la ha sacado del mar llena de pececillos. Entre ellos, el pescador avisado encontró un hermoso pez gordo. Entonces echó al mar todos los pececillos y escogió sin dificultad el pez gordo» (n. 8). El cuarto es una enseñanza sobre la oración atestiguada en Clemente de Alejandría (*Strom* 124,158), Orígenes (*De orat* 2,2; 14,1) y Eusebio (*In Psal* 16,2): «Pedid cosas grandes; así Dios os añadirá también lo que es pequeño»; y finalmente, una exhortación atestiguada en Orígenes (*Comment in ev. Joh.* 19,7) y en otros Padres: «Sed hábiles negociantes» (*ginesthe trapezitai dokimoi*).

Pero contra los otros cuatro dichos no hay objeciones válidas. En el código Cantabrigense (D), en lugar de Lc 6,5 hay una breve narración que lleva en el centro una palabra de Jesús sobre la observancia del sábado. «Aquel mismo día (Jesús) vio a un hombre trabajando en sábado. Entonces le dijo: "Hombre, si sabes lo que estás haciendo, eres bienaventurado; pero si no lo sabes, estás maldito y eres un transgresor de la ley"». El segundo es el dicho n. 82 del Evangelio de Tomás, citado más arriba: «El que está junto a mí, está junto al fuego, y el que está lejos de mí, está lejos del reino». Tenemos luego una exhortación de Jesús a los discípulos del Evangelio de los Hebreos atestiguada en

Jerónimo (*In Ephes 5,4*) «Y no estéis nunca alegres, más que cuando miréis a vuestro hermano con amor» (*et numquam laeti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in caritate*). El cuarto está atestiguado en el papiro 1224 de Oxirinco, que es quizás un fragmento de un Evangelio apócrifo: «Y rezaréis por vuestros enemigos, porque el que no está contra vosotros está en favor vuestro. El que hoy está lejos, mañana estará cerca». Naturalmente, el *agraphon* es la tercera palabra, ya que las dos primeras están atestiguadas en nuestros Evangelios,

Así pues, fuera de nuestros Evangelios son pocas las nuevas palabras de Jesús que muestran cierta autenticidad.

3.6. *Lectura crítica*

Para nuestra investigación la dificultad no radica en el número de fuentes cristianas, que no son pocas ni tan distantes del tiempo de Jesús, sino en su naturaleza, como ha observado Evans en la introducción al volumen *Authenticating the words of Jesus* (p. 3). Como hemos dicho, son testimonios de la fe de los creyentes de las primeras generaciones, que pretenden no reconstruir minuciosamente el pasado, sin dar sentido al presente, aunque refiriéndose siempre a aquel pasado que se vivió como cargado de significado. Por eso, no podemos fiarnos del principio general de la historiografía que ordena atenerse a los testimonios: *in dubio pro tradito*, a no ser que se demuestre su poca fiabilidad en casos específicos. Aquí, por el contrario, el *onus probandi* corresponde al que pretende afirmar la autenticidad de este o de aquel testimonio en labios de Jesús.

El interés se centra en la metodología aplicada a su uso. En un proceso complejo de tradición que parte de Jesús y que tiene como punto de llegada el retrato de Cristo presente en cada una de las fuentes, pasando a través de la fase oral, ¿cómo poder distinguir la elaboración sucesiva de lo que se remonta más bien a él? De hecho, la primera etapa de la investigación histórica intentaba al principio contraponer el nazareno al Cristo del dogma de las iglesias, haciendo valer en la práctica el criterio metodológico de la diversidad o desemejanza, que en la *new quest* de los años 1950-1970 se impuso a los demás: ya presente en forma embrional en Wrede, observa Fusco («Tre approcci...», 311), actualizado por Bultmann, fue enunciado con claridad por Käsemann, como se ha visto, en relación con los dos polos del judaísmo de la época y del cristianismo de los orígenes: hay que atribuir sin duda al Jesús terreno todo lo que parece original, por un lado, en el ambiente en que vivió y, por otro, respecto a las creencias y los usos de las primeras comunidades cristianas. Vale la pena desatacar que los protagonistas

de la nueva investigación recurrieron también a ello por motivos dogmáticos: evidenciar la originalidad de Jesús respecto al judaísmo, sacándolo de su matriz cultural para convertirlo en el fundador de una nueva «religión», la de la gracia en contraste con la religión de la ley. La posible consecuencia ha sido señalada eficazmente por Charlesworth: «Una estricta aplicación de este método produce un Jesús que no fue judío y que no tuvo ningún seguidor» (*Jesus' Jewishness* 196). Y la atención prevalente, si no exclusiva, recaía sobre las palabras de Jesús, sobre su anuncio y su enseñanza.

Pues bien, dejando aparte el prejuicio dogmático, el criterio de la diversidad tiene por su propia naturaleza una aplicación bastante limitada: pone de relieve los aspectos peculiares de Jesús, pero sin destacar lo que lo vincula a su ambiente y al movimiento que produjo. Por eso se subraya hoy su límite constitutivo: vale como criterio positivo, pero no como criterio negativo; en otras palabras, no se puede negar regularmente a Jesús aquello que tiene en común con el judaísmo y con la iglesia de los orígenes. Holmén lo ha concretado más aún: no es necesario valorizarlo respecto al judaísmo, sino que basta su diversidad con las protocomunidades, que jamás habrían intervenido para uniformar al maestro con su ambiente judío; si lo ha hecho, esto depende de él. Por eso, incluso en su conformidad con el judaísmo, cuando contrasta con la orientación de los primeros creyentes, el elemento atestiguado se remonta ciertamente al nazareno. De este modo, el criterio de la diversidad no lo arranca violentamente de su ambiente, sino que, al menos en parte, lo presenta bien inserto en el judaísmo de la época. Y por el contrario, el criterio no vale si se le aplica sólo al otro polo, a pesar de lo que afirma B. F. Meyer (*The Aims of Jesus*): la diversidad de Jesús tan sólo respecto al judaísmo no basta para considerar como propio del mismo Jesús el dato en cuestión, ya que podría muy bien haber sido obra de las primeras comunidades.

Por el contrario, me parecen poco pertinentes las objeciones suscitadas sobre la aplicabilidad del criterio: no conocemos bastante bien, se dice, al judaísmo de la época e igualmente el conocimiento del cristianismo de los orígenes es incompleto. La verificación de la diversidad entre Jesús y su movimiento, en realidad, se puede hacer muy bien a partir de lo que conocemos. Por ejemplo, según los Evangelios y sus fuentes Jesús se hizo bautizar por Juan, que administraba un bautismo de penitencia. Pero los cristianos de los primeros tiempos niegan que Cristo haya sido pecador, como aparece por ejemplo en Jn 8,46: «¿Quién podrá convencerme de que he pecado?»; 2 Co 5,21: «(Dios) ha hecho pecado al que no conoció experimentalmente el pecado»; Heb 4,15: «fue puesto a prueba en todo a semejanza nuestra, excepto en el pecado». La conclusión de ello es que el bautismo penitencial de Jesús, lejos de

ser una creación protocristiana, se debe reconocer como históricamente cierto.

En la investigación actual se va en búsqueda de nuevos criterios o de nuevas formulaciones de normas usuales y los autores se muestran bastante críticos a la hora de valorar la eficacia de la metodología empleada. Así, se habla hoy del criterio de la disonancia: la dificultad de la iglesia naciente para conservar y transmitir algunos aspectos de la existencia y de la enseñanza de Jesús, que por eso no pueden remontarse a él (cf., por ejemplo, J. P. Meier). Pero es análogo, en último análisis, al criterio de la diversidad, aunque se le vea desde una perspectiva psicológica: esa dificultad nace precisamente como consecuencia de la diversidad.

El testimonio múltiple de un dato presente en varias fuentes independientes ha sido asumido por Crossan como criterio decisivo. Dicho autor rechaza la autenticidad de los elementos atestiguados en una sola fuente; considera un testimonio tanto más válido cuanto más numerosas son sus fuentes independientes; completa el cuadro señalando cierto número de fuentes autónomas muy antiguas, que a su juicio van del 30 al 60: Q, el Evangelio de Tomás y el apócrifo de Pedro tomados en sus versiones originales, así como el Evangelio judeocristiano de los Hebreos, mientras que el Evangelio secreto de Marcos, el Evangelio de los Egipcios y Egerton 2 están fechados en la segunda etapa cronológica (años 60-80), y nuestros Evangelios, fuentes tardías, quedan relegados a la tercera etapa de los años 80-120 (*The Historical Jesus*, Apéndice 1,427-450). Nótese la rigidez y el unilateralismo con que aplica un criterio objetivo y bien conocido: a su juicio, es el único criterio válido y válido igualmente como criterio negativo, es decir, que excluye todo lo que es atestiguado por una sola fuente. Ya hemos hablado de la subjetividad y de la datación de las muchas fuentes destacadas por Crossan. Bástenos ahora señalar que, usado positivamente, este criterio por sí mismo demuestra solamente la antigüedad del dato que han hecho suyo diversos ambientes cristianos, pero no necesariamente su autenticidad como procedente del mismo Jesús.

Esta misma observación vale para el análisis del lenguaje y del estilo de los dichos de Jesús de nuestras fuentes en el descubrimiento de aramaismos y de estilemas semíticos. Si Jesús habló en arameo, como parece probable, por no decir cierto, se piensa que la versión griega que mantiene características arameas ha de recoger una palabra auténtica del mismo (J. Jeremias). Pero podría remontarse también a las primeras comunidades de lengua aramea.

El criterio tradicional de la coherencia, que consiste en atribuir a Jesús un dato congruente con lo que ya sabemos de él, está de hecho subordinado al criterio de la diversidad; además, el juicio de esa

consonancia congrua no es fácil de alcanzar, ya que nuestra lógica, que mantiene juntas diversas unidades en un conjunto armónico, no es necesariamente la misma que la de aquellos remotos tiempos.

Siempre en estos últimos años se ha propuesto con fuerza el criterio de la coherencia histórica, que Sanders en su *Jesús y el judaísmo* no sólo enuncia de forma figurada con el proverbio: «Donde hay humo, allí está el fuego», sino que lo pone en la base de su investigación, centrada en algunos hechos ciertos y dirigida a presentar una imagen de Jesús coherente con esas certezas. Su obra, nos dice, quiere ser «un serio esfuerzo de explicar históricamente algunos de los principales problemas sobre Jesús, en concreto por qué atrajo sobre sí la atención, porqué fue condenado a muerte, por qué fue divinizado a continuación» (p. 15). Por su parte, Fusco, con otros, prefiere hablar de criterio de la razón suficiente, que se aplica más bien a los hechos que a los dichos de Jesús y se basa en datos ciertos establecidos por otro camino. La aplicación más obvia es la siguiente: si Jesús fue condenado a la crucifixión por Pilato, sin que se persiguiera a sus discípulos, un dato que se impone por el testimonio unánime de fuentes cristianas, paganas y judías, se impone en él un comportamiento de tal categoría que explique la conclusión trágica de su historia. En concreto, debió haber sido una presencia peligrosa para el poder romano, pero no como jefe político rebelde, ya que entonces todo su movimiento habría sido sospechoso, como sucedió con otros rebeldes de aquel tiempo, Judas de Galilea, Teudas el Egipcio, así como el profeta de Samaría aplastado violentamente por Pilato; de todos ellos nos ha hablado Flavio Josefo, como veremos. Este mismo criterio se ha aplicado a la creencia mesiánica de los primeros cristianos: ¿cómo explicarla si el Jesús terreno no se hubiera presentado de algún modo como mesías? La creencia en la resurrección del crucificado no parece en realidad ser una razón suficiente para explicar el nacimiento de esta fe. Así piensan varios autores, aunque sobre este ejemplo no faltan dudas ni discusiones. Hay que añadir que este criterio vale también en su aspecto negativo: una imagen de Jesús reconstruida por el análisis de las fuentes que no explique el *crucifixus sub Pontio Pilato* se presenta como históricamente inaceptable para él. Por ejemplo, si el Jesús terreno fue un cínico, maestro de aforismos sapienciales aunque contra corriente, como piensan algunos autores, no se explica que acabara en la cruz. ¿Ha sido alguna vez un cínico condenado a muerte?

Dentro de la tendencia de la investigación actual a encuadrar a Jesús en su ambiente judío y a destacar la visión general sobre Jesús respecto a la determinación de cada uno de los aspectos de su enseñanza, Theissen-Winter proponen sustituir el criterio de la diversidad por el de la fiabilidad histórica. También éste se aplica en la doble referencia al judaísmo

de la época y al cristianismo de los orígenes y, por consiguiente, se diversifica como fiabilidad del contexto y como plausibilidad de la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*) o del impacto que las palabras y los gestos de Jesús tuvieron sobre los primeros creyentes. En concreto, se trata de mostrar «la coherencia de una imagen general de Jesús en el contexto del judaísmo y del cristianismo de los orígenes» (p. 214). Los autores llaman la atención sobre el hecho de que la investigación histórica debe conciliarse con los grados posibles de certeza propios de esa ciencia, que no pretende ofrecer siempre evidencias palmarias, sino que se contenta muchas veces con datos meramente «plausibles». Por este motivo hablan también de una figura de Jesús que «corresponda» y sea «compatible» con el ambiente en que vivió y la iglesia de los primeros tiempos que tuvo su origen en él. Una plausibilidad vista desde dos ángulos distintos: Jesús hombre de su tiempo, pero también hombre singular en su tiempo; su comunión de orientaciones con las comunidades cristianas nacidas de él, pero también singularidad de su persona en el marco de las iglesias.

En conclusión, puede decirse que en la investigación histórica sobre Jesús el camino maestro debe estar marcado, ante todo, por la aplicación convergente de los diversos criterios indicados. Consideramos también como prometedor el método de Sanders de partir, no de los dichos de Jesús, que han sido más fácilmente objeto de reelaboración, sino de hechos ciertos que guíen la inserción de otras piezas coherentes en el mosaico que hay que construir. El autor enumera esta serie: 1. Jesús fue bautizado por Juan Bautista; 2. Fue un galileo que predicó y sanó a los enfermos; 3. Llamó a los discípulos y escogió a doce; 4. Limitó su actividad a Israel; 5. Se empeñó en una controversia a propósito del templo; 6. Fue crucificado fuera de Jerusalén por la autoridades romanas; 7. Después de su muerte, sus seguidores continuaron como movimiento identificable; 8. Al menos algunos judíos persiguieron a los partidarios del nuevo movimiento (*Gesù e il giudaismo*, 20). Naturalmente, se pueden añadir otros, ciertos o al menos bastante probables, como lo hace por ejemplo Evans en la presentación al volumen que dirigió *Authenticating the activities of Jesus*. Sobre esta espina dorsal se puede construir, por tanto, con la ayuda de diversos elementos coherentes, una figura «plausible» del Jesús terreno: un resultado de gran valor. No parece realista el escepticismo de R. W. Funk, que de 176 hechos relativos a Jesús señala solamente 10 con el color rojo (ciertamente ocurridos), mientras que con el gris y con el negro (probablemente o ciertamente no ocurridos) indica hasta el 84%.

La autenticidad de un dicho particular no se arrostrará como una cuestión autónoma que, como enseña la historia, no ha producido resultados dignos de un consenso muy amplio. Parece que es posible estar

de acuerdo con el sabio escepticismo de Schmithals: «De ninguna de las palabras de Jesús que se nos han transmitido puede decirse con certeza que la haya dicho Jesús así y no de otro modo» (p. 64). Sin embargo, precisa en otro lugar: «Pero pueden reconocerse las líneas de fondo del anuncio de Jesús» (p. 63). Así pues, por lo que se refiere a los dichos, la investigación histórica no debe fijarse en las *ipsissima verba Jesu* ni en su *ipsissima vox*, sino que ha de explorar los grandes filones de su enseñanza escatológica y sapiencial, particularmente de sus parábolas, y su inserción en su existencia terrena, estudiada ya en sus aspectos generales.

Dados los límites naturales de este tipo de investigación, no podemos pretender reconstruir *in vitro* al verdadero Jesús de Nazaret. Se intenta más bien presentar una imagen plausible del mismo en la medida que lo permitan los testimonios de que disponemos. El Jesús histórico, es decir, el de nuestra investigación, no puede pretender sobreponerse al Jesús terreno que vivió entonces; se trata de una construcción nuestra que, hecha con honradez científica, consciente tanto de las posibilidades como de los límites del método histórico, anhela acercarse de alguna manera a él, no cubriendo del todo la distancia que nos separa de su persona, sino nadando por este océano para poder llegar a sus orillas y poder mirarlo cara a cara, pero siempre a cierta distancia, captando una imagen algo desenfocada, incierta en algunos matices, pero que es la suya, no la de otros. Esta imagen es la que emplea G. E. Lessing, como nos lo recuerda al final de su libro Theissen-Winter (p. 269).

Teniendo en cuenta que se tratará siempre de una reconstrucción hecha a partir de diversas hipótesis, serias y bien probadas, pero al fin y al cabo basadas en conjeturas. No tenemos por qué caer en ningún derrotismo; Theissen-Winter nos invitan a reconciliarnos con lo hipotético tanto en la vida como en el pensamiento (p. 266), una situación que hay que aceptar de corazón, no *ob torto collo*. Las certezas graníticas son de otro tipo distinto de la adhesión de fe. La razón histórica tiene su estatuto específico de conocimiento y no ignora sus límites infranqueables.

La trama de su vida: Certezas, fiabilidad, hipótesis, lagunas

Bibl Recogemos aquí regularmente los estudios generales sobre Jesús, en el capítulo «El mundo de Jesús» citaremos otros que indicamos ahora sumariamente en el texto AA VV, «Profiles of Jesus», en *Forum* 1,2(1998), D C ALLISON, *Jesus of Nazareth Millenarian Prophet*, Minneapolis 1998, F ARDUSSO, «Gesù Cristo», en G BARBAGLIO – G BOF – S DIANICH, (ed), *Teologia Dizionario San Paolo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 667-721, J BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin-NY 1996, SH BEN-CHORIN, *Fratello Gesù Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985, O BETZ, *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran*, Wuppertal 1999, G BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a e v e il secondo secolo e v*, Marietti, Genova 1993, J BLANK, *Gesù di Nazaret Storia e significato*, Morcelliana, Brescia 1974, L BOFF, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1973, M J BORG, *Meeting Jesus for the First Time*, San Francisco 1994, ID, *Jesus A New Vision*, G BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1996, 6ª ed, ID, *Gesù di Nazaret I risultati di quaranta anni di ricerche sul «Gesù della storia»*, Claudiana, Torino 1968, R BULTMANN, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972, C BURCHARD, «Jesus of Nazareth», en J BECKER, (ed), *Christian Beginnings Word and Community from Jesus to Post-Apostolic Times*, Louisville 1993, 15-72, R CALIMANI, *Gesù ebreo*, Rusconi, Milano 1990, J H CHARLESWORTH, *Gesù nel giudaismo del suo tempo, alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana, Torino 1994, B CHILTON, *Rabbi Jesus An Intimate Biography*, NY-London-Toronto-Sydney-Auckland 2000, CROSSAN, *The Historical Jesus*, ID, *Gesù*, C DUQUOC, *Gesù uomo libero*, Queriniana, Brescia 1974, ID, *Jesús, hombre libre*, Salamanca 1976, R FABRIS, *Gesù di Nazaret Storia e interpretazione*, Cittadella, Assisi 1983, ID, *Jesús de Nazaret Historia e interpretación*, Salamanca 1985, H FALK, *Jesus the Pharisee A new Look at the Jewishness of Jesus*, NY 1985, D FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid 1975, P FREDRIKSEN, *Jesus of Nazareth, King of the Jews a Jewish life and the emergence of Christianity*, NY 1999, J GNILKA, *Gesù di Nazaret Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993, L GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento, I L'opera di Gesù nel suo significato teologico*, Queriniana, Brescia 1982, P GRELOT, *Jesus and the Constraints of History, l'Evangile*, 2 vol, Paris 1997-1999, A E HARVEY, *Jesus and the Constraints of History*, London-Philadelphia 1982, J JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca 1974, L T JOHNSON, *The real Jesus The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospel*, San Francisco 1996, ID, *Living Jesus Learning the Heart of the Gospel*, San Francisco 1999, W G KÜMMEL, «La predicazione di Gesù secondo i primi tre Vangeli», en *La teologia del Nuovo Testamento Gesù, Paolo, Giovanni*, Paideia, Brescia 1976, 21-116, G LÜDEMANN, *Der grosse Betrug und was Jesus wirklich sagte und tat*, Luneburg 1998, ID, *Gesù per gli atei*, Cittadella, Assisi 1973, J P MEIER, «Reflections on Jesus-of-History Research Today», en CHARLESWORTH, *Jesus' Jewishness*, ID, *A Marginal Jew, spec vol III*, 19-39 (*The Crowds*),

289-613 (*Jesus the Jew and his Competitors*), B F MEYER, *The Aims of Jesus*, London 1979, ID , «Jesus Christ», in ABD III, 773-796, R PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, ID , «Che cosa significava essere giudeo al tempo e nella terra di Gesù Problemi e proposte», en *Vangelo e inculturazione, Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 63-88, C PERROT, *Gesù e la storia*, Borla, Roma 1981, ID , *Jesus y la historia*, Madrid 1982, ID , *Jesus*, Queriniana, Brescia 1999, J RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism*, NY 1982, E P SANDERS, *Jesus e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992, ID , *Jesus la verità storica*, Mondadori, Milano 1995, E SCHILLEBEECKX, *Jesus la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976, ID , *Jesus la historia de un viviente*, Madrid 1983, 2ª ed , J SCHLOSSER, *Jesus de Nazareth*, Paris 1999, J SCHMELLER, «Was Jesus Revolutionär? Neue Aspekte einer alten Frage» en *WissWeis* 60(1997), 163-175, E SCHUSSLER FIORENZA, *Jesus figlio di Maria*, A SCWEITZER, *La vita di Gesù Il segreto della messianità e della passione*, Christian Marinotti editore, Milano 2000, E SCWEIZER, *Jesus Cristo l'uomo di Nazareth e il Signore glorificato*, Claudiana, Torino 1992, SMITH, *Jesus the Magician*, J SOBRINO, *Jesus Cristo liberatore Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995, ID , *Jesucristo liberador*, Madrid 1997, P STUHLMACHER, *Jesus di Nazaret – Cristo della fede*, Paideia, Brescia 1992, G THEISSEN, *L'ombra del Galileo Romanzo storico*, Claudiana, Torino 1990, THEISSEN – MERZ, *Il Gesù storico*, ID , *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, E TROCME, *Jesus di Nazaret*, Paideia, Brescia 1975, G VERMES, *Jesus l'ebreo*, ID , *Jesús el judío*, Barcelona 1994, A WATSON, *Jesus A Profile*, Athens (Georgia) 1998, G A WELLS, *The Jesus Myth*, Chicago 1999, N T WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996, ID , *Who was Jesus?*, London 1992

No creo que sea inútil insistir. una investigación histórica sobre Jesús no pretende establecer directamente qué es lo que dijo e hizo en concreto, intenta determinar qué es lo que escribieron de él los testimonios que poseemos, valorados según el grado de fiabilidad histórica que merecen. Y sólo como resultado de esta búsqueda podemos representarnos de alguna manera, con aproximación, algunos de los rasgos característicos de su existencia histórica y reconstruir, procediendo con pies de plomo, una posible imagen unitaria de su persona. Por eso y sólo con algunas reservas hablo de la trama de su vida, si no faltan puntos sólidos de anclaje, son sin embargo numerosas las reconstrucciones hipotéticas, más o menos probables, sobre todo, la trama se presenta interrumpida de vez en cuando, privada de enlaces, con vacíos más o menos pequeños, es evidente la imposibilidad de escribir una vida. Como ha demostrado además la historia plurisecular de los estudios. Desearía indicar aquí, a vuelo de pájaro, sobre la base de la documentación disponible, aquellas pocas, pero importantes, piedras miliare, ciertas o tan sólo plausibles, de su caminar histórico, luego estudiaremos aparte, de manera más profunda, cada una de las mismas. Pero merece cuanto antes una seria profundización la colocación en el tiempo y en el espacio de su actuación, así como su situación en el contexto judío, en contacto con las tradiciones religiosas del pueblo y con los movimientos políticos y religiosos que marcaron aquella época.

1. EL FINAL TRÁGICO

El dato más cierto es su muerte en la cruz, condenado por el prefecto romano de aquel tiempo: *crucifixus sub Pontio Pilato*. Lo afirman los antiguos testimonios, que ya hemos comentado: los cristianos, como las cartas de Pablo y los Evangelios canónicos y apócrifos, la voz del mundo judío y también los historiadores paganos, entre los que podemos recordar a Tácito: «(Cristo) había sido sometido al suplicio por obra del procurador Poncio Pilato bajo el imperio de Tiberio (*Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*)» (*Ann* 44, 15,3). También parece cierta la fecha, oscilando en un decenio, que es la única que se impone con fuerza indiscutible en las coordenadas cronológicas de su vida: Pilato fue prefecto romano de Judea en los años 26-36, como atestigua Flavio Josefo en *Antiq* 18,89: «Vitelio [estamos en el año 36] mandó entonces a Marcelo, amigo suyo, a administrar Judea y ordenó a Pilato que regresase a Roma para rendir cuentas al emperador de las acusaciones de los samaritanos contra él. De este modo Pilato, después de haber pasado diez años en Judea, se encaminó a Roma obedeciendo las órdenes de Vitelio, dado que no podía rechazarlas. Pero antes de su llegada a Roma, se había ido Tiberio [el año 37]». Así pues, en estos dos lustros, probablemente más en el segundo que en el primero, el nazareno acabó miserablemente en la cruz.

Se discute la participación como exponentes de primer plano de las autoridades judías; las posiciones van de un extremo al otro: ningún papel, acción decisiva, y en medio tenemos la tesis de una colaboración con la autoridad romana, a la que de todas formas se remonta la responsabilidad del proceso y de la condenación. Si el crimen atribuido a Jesús es de lesa majestad, es decir, el de rebelión contra el poder romano, tal como se deduce del *titulus crucis* «Rey de los judíos» de un valor histórico bien sólido, hay que pensar en su acción revolucionaria, acompañada quizás de una precisa declaración a propósito del templo de Jerusalén, como causa desencadenante de la violencia homicida, no sin olvidar la perspectiva general de su misión de evangelista del reino de Dios. Más viscosa parece la cuestión de la culpa que hay que achacar a cada uno de los frentes: es tristemente conocido que durante siglos se ha hecho de los judíos un pueblo de deicidas. Hoy, por fortuna, como escribe un historiador hebreo, Rivkin, la pregunta recae no sobre quién lo mató, sino sobre cuál fue el motivo de su crucifixión. En el terreno histórico no hay que hablar de culpa, sino de responsabilidad jurídica y real.

En otro ámbito, es muy complicada la determinación de la actitud de Jesús frente a la muerte violenta: ¿la previó de antemano? En caso

afirmativo, ¿intentó huir de ella de alguna manera o salió a su encuentro? Y en esta segunda hipótesis, ¿cuál fue el objetivo que lo movió?

Finalmente, habrá que hacer un atento discernimiento de los detalles de la pasión en los relatos evangélicos, canónicos y apócrifos, señalando respectivamente los recuerdos concretos, las anécdotas edificantes y sobre todo la presencia masiva de intereses teológicos.

2. LOS ORÍGENES

Mucho menos definidos están sus orígenes en las fuentes de que disponemos. El colmo de la falta de precisión está en haberle hecho nacer algunos años después de su venida a este mundo. En efecto, Herodes el Grande murió el año 750 de la fundación de Roma, como sabemos por Flavio Josefo; fue proclamado rey de los romanos en el 713 (*Antiq.* 17,191) y murió a los 37 años de su reinado (*Antiq.* 20,9). Pero el comienzo de la era cristiana se fijó en el 754, cuatro años después de su muerte. Por otra parte, el nacimiento de Jesús tuvo lugar en el reinado de Herodes, como refieren independientemente Mateo y Lucas en los llamados Evangelios de la infancia. Así pues, parece que hay que concluir que su venida al mundo tiene que fecharse algunos años antes de su nacimiento oficial.

De su carnet de identidad sólo conocemos con certeza los datos más elementales: su nombre, Jesús (*Yêšû*); sus padres, María y José; la nacionalidad, judío de Palestina; su origen, Nazaret; su profesión, artesano de aldea y carpintero: en Mc 6,3 leemos la pregunta de asombro de los incrédulos nazarenos: «¿No es éste el carpintero (*tektôn*)?». Sir 38,27.28 (LXX) distingue entre *tektôn* y *chalkeus*; el primero trabaja la madera, el segundo los metales. Por tanto, no pertenecía a la capa social más baja, constituida por los jornaleros y los esclavos rurales, por no hablar de los mendigos. Es meramente hipotético que fuese, como su padre y con él, un carpintero comprometido en grandes trabajos fuera de Nazaret, en ciudades como Séforis y Tiberíades o incluso Jerusalén (cf. Fiensy en Charlesworth-Johns [eds.], *Hillel and Jesus*). Según Justino, era un artesano que fabricaba yugos y arados (*Dial* 88). Los descendientes de la familia de Jesús, según el testimonio de Hegesipo ya mencionado, eran pobres labradores.

Es bastante probable que tuviera hermanos y hermanas. Uno de ellos, el más conocido, Santiago, era un fiel observante de la ley mosaica; juntamente con otros fue acusado falsamente de haber faltado a la ley (*paranomêsantôn*) y fue condenado a muerte, pero entre los habitantes de Jerusalén, «los más legalistas (*peri tous nomous akribeis*)» se irritaron y denunciaron al sumo sacerdote Anás, responsable del hecho, a

la autoridad romana que lo destituyó (*Antiq* 20, 200-203). Se puede conjeturar entonces que la familia de Jesús era muy religiosa y observante.

También se discute sobre su lengua: ¿hablaba el hebreo o el arameo y conocía quizás el griego y lo hablaba, como se tiende hoy a afirmar? ¿sabía leer y escribir, o nos lo tenemos que imaginar como un genial iletrado? El hebreo es la lengua más representada en Qumrân; luego el arameo y finalmente el griego. El arameo, sin embargo, es la lengua diaria de los judíos de Palestina en el siglo I, la única que conocía el pueblo. El conocimiento del griego debía ser una prerrogativa de las clases superiores y de los comerciantes y el dominio del hebreo era propio de los expertos en la Torah y de los sacerdotes. Se puede afirmar que algunos términos arameos, como *Abbà* (Padre) y *effatà* (ábrete), presentes en Mc 14,36 y 7,34 se remontan al mismo Jesús. En resumen, como se expresa Meier (*Un judío marginal*, I, 269.278), no parece que Jesús haya hablado el latín, la lengua de los conquistadores; quizás conoció y usó alguna palabra griega por razones comerciales y cuando trataba con los gentiles; a las gentes de Galilea se dirigió naturalmente en arameo, versión galilea del arameo occidental que se notaba en la pronunciación, por ejemplo, a Pedro lo reconocieron como galileo por su acento (Mt 26,73). Jesús pudo haber aprendido el hebreo en la sinagoga de Nazaret y haberlo usado en las discusiones sobre el sentido que había que dar a los textos bíblicos. No es cierto que hubiera por entonces verdaderas escuelas de educación para niños. Cabe suponer que recibió en casa una educación elemental gracias a su padre, como era costumbre. De todas formas, lo que nos han transmitido de sus dichos basta para convencernos de que era una persona rica en conocimientos y capaz de impresionar con su palabra. Es puramente subjetiva la opinión de Crossan de que fuera analfabeto (*Gesù* 50).

¿Se casó o permaneció célibe? Todo hace pensar en la segunda eventualidad. De lo que no cabe duda es que era un laico, un dato que pudo haber pesado en el conflicto con la aristocracia sacerdotal de Jerusalén.

Una oscura nube impenetrable envuelve los años de su formación y de su vida privada hasta que entró públicamente en escena, al parecer hacia los treinta años; en efecto, nada se nos ha transmitido sobre ello. El mismo episodio de su peregrinación a los doce años a la ciudad santa, su extravío y su encuentro por sus padres en el área del templo (Lc 2,41-50) no puede ciertamente reivindicar un valor histórico; es una anécdota creada por el evangelista para mostrar su dignidad de hijo de Dios entregado a la causa de su Padre celestial y libre de las ataduras familiares terrenas. El único dato histórico plausible que se puede deducir de allí es su participación en las peregrinaciones anuales que los judíos de la época no dejaban de hacer a Jerusalén.

3. LA ENTRADA EN ESCENA

Está estrechamente vinculada, en las fuentes cristianas, con la figura importante de Juan, llamado el Bautista por su actividad de bautizar a los penitentes que se dirigían a él. Lo atestiguan Marcos y la fuente Q, de la que dependen Mateo y Lucas, por no hablar de Juan y del libro de los Hechos de los apóstoles, que explicita el punto de partida de su carrera: «comenzando por el bautismo del Bautista» (Hch 1,22). Jesús fue bautizado por Juan, sin duda alguna: nunca las primeras comunidades de los primeros decenios se habrían inventado por su cuenta este suceso embarazoso para ellas, ya que significaba la superioridad del bautizador sobre el bautizado; no se olvide que los seguidores de Juan (cf. Hch 19,1ss), en polémica contra las pretensiones de los cristianos favorables a Jesús, reivindicaban la mesianidad para su maestro. Con toda probabilidad, como afirma el cuarto Evangelio (Jn 3,22.26; 4,1), él mismo administró el bautismo del Bautista. La fuente Q insiste en las relaciones entre los dos, y el mismo cuarto Evangelio añade que algunos de los discípulos del Bautista se pasaron a él (Jn 1,35ss). Tenemos entonces derecho a suponer que se formó en la escuela del austero bautizador, descubriendo luego su propio camino de creador de un movimiento propio de reforma espiritual del judaísmo al lado del de Juan. Pero nos gustaría saber mucho más sobre este punto: ¿cuál fue la adhesión de Jesús al Bautista? ¿Durante cuánto tiempo lo siguió? ¿Podemos señalar las perspectivas espirituales que maduró a su lado? ¿Cómo se llevó a cabo exactamente la separación? ¿Con qué ojos siguió el maestro la iniciativa del discípulo de alejarse de él?

4. COORDENADAS CRONOLÓGICAS Y TOPOGRÁFICAS DE SU ACTIVIDAD

Son inciertas estas coordenadas, aunque no faltan algunos puntos firmes y algunos cuadros de conjunto de una fiabilidad histórica más o menos sólida.

4.1. *Cronología*

A imitación de los biógrafos de la época, Lucas la encuadra en el contexto internacional y local, señalando así sus comienzos: «El año décimo quinto del reinado (*hêgemonia*) de Tiberio César, cuando Poncio Pilato era gobernador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Felipe tetrarca de Iturea y del territorio de la Traconítide, y Lisantias

tetrarca de Abilene, bajo el sumo sacerdote Anás y Caifás...» (Lc 3,1-2). Pero la primera determinación no parece unívoca: Tiberio fue cooptado por Augusto en el 12 d. C. y le sucedió en agosto del 14. ¿A cuál de las dos fechas se refiere Lucas? No lo sabemos; tampoco sabemos cómo calcula el primer año de Tiberio: ¿desde el comienzo hasta el 31 de diciembre (criterio del acceso al trono), o bien, dejando perder los meses precedentes, tiene en su mente el año solar enero-diciembre (calendario juliano), o finalmente sigue pensando en un espacio de doce meses, pero comenzando el cómputo desde el mes y el día en que subió al poder? De este modo, queda sin determinarse el décimo quinto año de Tiberio, oscilando entre el 26 y el 29.

Ya hemos hablado de Pilato: el decenio 26-36 de su prefectura señala no sólo la muerte de Jesús en la cruz, sino también su actividad pública. La duración de las tetrarquías de Herodes Antipas (4 a. C. — 39 d. C.), de Filipo (4 a. C. — 37 d. C.) y de Lisaniás († 37 d. C.) indica periodos demasiado largos para tener una determinación cronológica concreta de su entrada en escena. Además, curiosamente indica Lucas a dos personas como sumos sacerdotes en el cargo; se piensa que desea unir aquí a Caifás, formalmente sumo sacerdote aquel año, con Anás su suegro (Jn 18,13), que debía ser la eminencia gris. De hecho, Anás era un personaje bastante influyente, como indica el historiador judío Flavio Josefo: «Del viejo Anás se dice que fue sumamente feliz, ya que tuvo cinco hijos y todos ellos, después de él, gozaron de aquel cargo por un largo periodo, siendo sumos sacerdotes» (*Antiq* 20,198). Fue sumo sacerdote en los años 5-15 (*Antiq* 18,26-35). En la misma obra el historiador judío menciona también a Caifás, escogido por el prefecto romano Valerio Grato (15-26) (*Antiq* 18,35), al parecer en el año 18, y destituido por Vitelio el 36/37, lo mismo que Pilato: «... apartó de su sagrado oficio al sumo sacerdote José, llamado Caifás, y designó en su lugar a Jonatán, hijo del sumo sacerdote Anás» (*Antiq* 18,95).

Más aproximativos son los testimonios de Lucas: cuando Jesús se mostró en público «tenía unos treinta años» (3,23); y de Juan: sus críticos le dicen: «Todavía no tienes cincuenta años y vienes a decirnos que has visto a Abrahán?» (Jn 8,57); y también: «Se han necesitado 46 años para construir este templo, ¿y tú lo vas a reconstruir en tres días?» (Jn 2,20). Las dos primeras determinaciones están bastante lejos la una de la otra y la primera parece expresar más bien la edad adulta en la que podía uno mostrarse en público como profeta (Ez 1,1). Para la tercera sabemos que Flavio Josefo en *Antiq* 15,380 fecha el comienzo de las obras de reconstrucción del templo por Herodes en el año 18º de su reinado, es decir, en el 20/19 a. C., pero en *Bell* 1,401 indica el año 15º, es decir, que estamos en el 23/22 a. C. De aquí se sigue que los cuarenta y seis años transcurridos señalan el 25/26 o el 22/23 d. C.

Parece también incierta la duración de la vida pública de Jesús. A primera vista, Marcos, seguido fielmente por Mateo y por Lucas, indica sólo un año o poco más. En efecto, al comienzo del relato, el segundo evangelista parece referirse a la primavera: las muchas personas que sació Jesús de forma prodigiosa están sentadas «en la hierba fresca» (Mc 6,39); luego, el relato va avanzando hasta señalar que Jesús se puso en camino hacia Jerusalén (Mc 10,1.32; 11,1-11), donde celebró la pascua (Mc 14,12ss), la única que menciona el evangelista, y donde murió crucificado. Pero el marco cronológico de Marcos, por no hablar del topográfico, es artificial; en realidad su narración no va siguiendo una sucesión concreta de acontecimientos y palabras según el criterio del antes y después, sino que trata artificialmente y con fórmulas genéricas de transición unos trozos independientes entre sí, exceptuando el relato continuo de la pasión. Lo demostró hace ya tiempo K. L. Schmidt, fundador de la escuela de la Historia de las formas junto con Bultmann, Dibelius y Albertz, en *Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Así pues, los dos extremos de tiempo mencionados del relato de Marcos, pero también de Mateo y de Lucas, no están encadenados necesariamente de manera que el segundo suceda sin hiatos al primero. Y ello sin pensar que tampoco éste parece seguro: ¿después de cuánto tiempo de actividad pública multiplicó Jesús los panes?

Al contrario, el cuarto Evangelio narra la vida del nazareno a lo largo de las tres pascuas en las que participó: «Estaba cerca la pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén» (Jn 2,13); «Estaba cerca la pascua, la fiesta de los judíos» (Jn 6,14); «Estaba cerca la pascua de los judíos» (Jn 11,15), aquella en que subió a Jerusalén y fue condenado allí (Jn 13,1; 19,14). Hace ver, por tanto, que Jesús actuó durante dos años y medio o tres. Pero, una vez más, parece difícil valorar exactamente el marco cronológico del cuarto Evangelio, no menos artificial que el de los sinópticos, interesado en enmarcar la historia de Jesús en el calendario litúrgico judío.

4.2. *El marco topográfico*

No menos sorpresas nos reserva la determinación exacta del marco topográfico. Para Marcos, seguido substancialmente por Mateo y por Lucas, después de haber sido bautizado por el Bautista, el nazareno volvió a Galilea para comenzar su misión (Mc 1,14-15). El epicentro de su acción parece haber sido Cafarnaún (Mc 1,21; 2,1), que Mc 4,1 declara «ciudad de Jesús», viviendo probablemente en la casa de Simón Pedro (Mc 1,29) — excavaciones recientes han sacado a luz una pobre habitación que debió servir de lugar de reunión de una comunidad

protocrisiana ya a mitad del siglo I, y que pudo ser también en su origen la casa de Pedro (Charlesworth, *Gesù* 142-146)—, irradiando su acción en los centros vecinos de Genesaret (Mc 6,53), Betsaida (Mc 6,45; 8,22) y Corozáin, añade la fuente Q, recogiendo un duro reproche de Jesús a las tres ciudades de las orillas del lago que en vano se beneficiaron de los milagros del nazareno (Lc 10,13/Mt 11,21). Hay que añadir el encuentro infructuoso con los paisanos de su ciudad natal (Mc 6,1ss), cuyo nombre explicita la fuente Q: Nazaret (Lc 4,16/Mt 4,13). Así pues, Galilea, en particular la zona nordeste del lago homónimo, es para Marcos el lugar privilegiado de la misión de Jesús, que no dejó de extenderse también por el noroeste a la región de Tiro y Sidón (Mc 7,24.31), por el nordeste a las ciudades cercanas a Cesarea de Filipo (Mc 8,27), por el sudeste a la Decápolis (Mc 7,31), con alguna excursión a la orilla este del lago de Galilea, concretamente hacia la parte de Dalmanuta (Mc 8,10) y a otros lugares, como atestigua la anotación evangélica no accidental de que pasó a la otra orilla (Mc 4,35; 5,21; 8,13). Se encaminó luego hacia Judea en dirección a Jerusalén (Mc 10,1.32) y, pasando por Jericó (Mc 10,46), llegó a Betania y Betfagé en el monte de los Olivos (Mc 11,1), concluyendo por fin dramáticamente su misión en la ciudad santa del judaísmo. Lucas añade a las ciudades de Galilea la de Naín (Lc 7,11) y menciona de forma genérica una aldea de Samaría que atravesó el grupo de Jesús en su camino a Jerusalén (Lc 9,52). En resumen, el marco topográfico de los sinópticos es muy sencillo: el nazareno actuó sobre todo en Galilea con alguna incursión a los territorios limítrofes, mientras que Jerusalén aparece tan sólo en la breve etapa final.

Pero de nuevo hay que señalar que los sinópticos no intentan presentarnos un cuadro geográfico exacto. Lo prueba el hecho de que la fuente Q supone que Jesús actuó bastante tiempo en la ciudad santa: «Jerusalén, Jerusalén, tú que estás acostumbrada a matar a los profetas y a lapidar a los enviados divinos, ¡cuántas veces he querido reunir a tus hijos como reúne la gallina a sus polluelos bajo sus alas, pero no has querido!» (Lc 13,34; Mt 23,37), un dato que acentúa el cuarto Evangelio, en donde Jesús se repartió entre Galilea y Jerusalén, pero con preferencia por la ciudad santa. En su tierra natal coloca Juan algunos episodios del nazareno: en Caná, la transformación del agua en vino (Jn 2,1) y el encuentro con el centurión de Cafarnaún (Jn 4,46), ciudad en donde se detuvo con su familia (Jn 2,12). A la otra orilla del lago de Galilea se ambienta la multiplicación de los panes (Jn 6,1). Mientras que en Samaría, en Sicar, tiene lugar el encuentro con la samaritana (Jn 4,4). En Jerusalén el evangelista señala varias visitas en las que actuó Jesús. La primera se nos indica en Jn 2,13: «Estaba cerca la pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén», donde echó a los comerciantes

del templo (Jn 2,14ss) y se encontró con Nicodemo (Jn 3,1ss). La segunda, que tuvo lugar tras el retorno a Galilea a través de Samaría, se introduce en Jn 5,1: «Después de esto era la fiesta de los judíos y Jesús subió a Jerusalén»; se realiza entonces la curación del paralítico en la piscina de Betesda. La tercera se señala en Jn 7,10: «Como sus hermanos subieron (a Jerusalén) para la fiesta (de las Tiendas), también subió él», y el evangelista ambienta allí una serie de discursos de Jesús sobre su identidad (Jn 7-8), la curación del ciego (Jn 9), la alegoría del buen pastor (Jn 10) y, sin solución de continuidad, anota que se celebraba entonces la fiesta de la Dedicación y que Jesús paseaba bajo el pórtico de Salomón (Jn 10,22-23). La cuarta y última visita se presenta en Jn 11: después de haberse retirado a la otra orilla del Jordán, donde había bautizado Juan (Jn 10,40), vuelve a Judea, concretamente a Betania, para resucitar a su amigo Lázaro; y en Jerusalén pasa los últimos días de su vida, siendo crucificado la «parasceve» (preparación) de la pascua, es decir, la víspera de la gran solemnidad (Jn 19,31).

Es un cuadro topográfico que hace percibir un manifiesto interés por la presencia en Jerusalén ligada a las fiestas judías; por eso no nos parece *in toto* privado de un carácter artificial. De todas formas parece que se puede deducir que Jesús actuó intensamente en Galilea con algunas estancias más o menos prolongadas en Jerusalén, sin poder ser más precisos. Pero son bastante significativos los silencios de los Evangelios sobre Séforis, que distaba pocos kilómetros de Nazaret, y sobre Tiberíades, capital de la tetarquía de Herodes Antipas, fundada por él en honor de Tiberio. De esta última nos habla Flavio Josefo en *Antiq* 18,36-38: «El tetrarca Herodes había conquistado un lugar tan eminente entre los amigos de Tiberio que edificó una ciudad a la que dio el nombre de Tiberíades en la región más hermosa de Galilea, a orillas del lago de Genesaret; no lejos de ella, en un lugar llamado Ammato, hay una fuente de agua caliente. Los nuevos habitantes era gente heterogénea, con un gran contingente de galileos; con ellos había otros, traídos del territorio que estaba sujeto a él y que fueron llevados a la fuerza para la nueva fundación; algunos de ellos eran magistrados. Herodes acogió también entre los participantes a la pobre gente que se veía llevada a unirse a los demás, cualquiera que fuese su origen; se dudaba de si eran verdaderamente libres; pero los trataba muchas veces con longanimidad (imponiéndoles la condición de no abandonar la ciudad), les regalaba casas, construidas a su costa, y les añadía además nuevas donaciones de terrenos. Sabía que éste era un asentamiento contrario a la ley y a la tradición de los judíos, porque Tiberíades había sido levantada sobre la explanación de un cementerio y había todavía por allí algún sepulcro. Y nuestra ley dice que los que habitan en esos asentamientos son impuros durante siete días».

Con toda probabilidad Jesús no entró allí; ningún motivo tenían los evangelios y sus fuentes en suprimir un recuerdo sobre Jesús ligado a estas dos ciudades. La explicación más verosímil es que las evitó adrede: hombre de aldea, eligió actuar en centros pequeños, lejos de las metrópolis y de la vida lujosa que llevaban allí los cortesanos, los encargados de la administración, los grandes propietarios de tierra y los comerciantes al por mayor; por algo les dirigió una crítica radical, como veremos (cf. los estudios de S. Freyne). Fue ciertamente importante su presencia en Jerusalén, centro religioso, sin la cual no se explica adecuadamente su final trágico en la ciudad santa.

5. UN JUDÍO DE GALILEA

La investigación de los últimos veinte años ha subrayado justamente el carácter «judío» de Jesús y no faltan quienes, con razón, llaman la atención sobre su condición de galileo de origen. Pero el terreno de las preguntas no se agota ni mucho menos con este dato reconocido; es sólo un punto de partida, ya que el judaísmo de la época no era ni mucho menos homogéneo y, por tanto, las relaciones del nazareno con su pueblo tuvieron que diferenciarse necesariamente.

El círculo más vasto de las personas con las que trató Jesús estaba formado por la gente del pueblo. Por eso creemos que será útil una breve exposición del judaísmo de la época. Realmente se ha hablado de judaísmos en plural (Neusner y Boccaccini), mientras que otros se atienen a la tesis de diversas tendencias internas del judaísmo (Sacchi); por su parte, Sanders (*Il Giudaismo*) sostiene enérgicamente la existencia de un judaísmo común en el que se reconocía la población judía, caracterizado por los siguientes puntos: adoración del Dios único expresada en la recitación diaria del *Shema' Israel*; culto en el santuario central de Jerusalén, administrado por una numerosa clase sacerdotal —se piensa en 20.000 sacerdotes, como atestigua Flavio Josefo (Ap 2, 108)— y visitado sobre todo en las fiestas de peregrinación, Pascua, Siete Semanas o Pentecostés, y Tiendas; la oración diaria en familia y semanal en las sinagogas, en la que era central la lectura de los textos sagrados, especialmente de la Torah; observancia de los preceptos de la Ley, es decir, la circuncisión, el descanso sabático, las diversas normas de pureza y no pocos mandamientos morales. Más allá de las fórmulas definitorias parece que hay que admitir la existencia de diferencias no marginales dentro del judaísmo de la época, en las que insiste también Penna a propósito del templo y del culto sacrificial, así como de la ley; pero se trata ordinariamente de contestaciones de hecho —ilegitimidad «jurídica» de los sumos sacerdotes, del calendario litúrgico empleado y por

tanto de los ritos— y de diferencias internas en el reconocimiento general de la Torah como norma de vida.

No hay que pensar, siguiendo los lugares comunes de un pasado reciente, en el judaísmo de entonces como en un sistema religioso legalista y meritocrático. Ha dicho muy bien Sanders que «es una religión de la gracia» (*Il Giudaismo* 381ss), que se expresa en el modelo del «nomismo pactual»: Dios inserta gratuitamente a los israelitas en el pacto; a ellos les corresponde permanecer en él observando la ley; en caso de infidelidad, la ley misma prevé el camino de la conversión y el ritual de la penitencia para reanudar las relaciones con Dios, que intervendrá al final, siempre por gracia, para salvar a los suyos. Así pues, en esto no hay ninguna contraposición con el cristianismo, que tiene su peculiaridad en la gracia de *Cristo*.

Es verdad que el judaísmo era sobre todo una praxis —«más un modo de vida que un sistema doctrinal» (Sanders, *Il Giudaismo* 7)—, pero se presentaban también como centrales algunas orientaciones de pensamiento. Ante todo, la creencia en el único Dios creador del mundo y fundador por gracia de un pacto con su pueblo, que se obliga a observar las prescripciones de la ley; en un Dios que interviene en la historia para salvar y juzgar y que, al final, establecerá un mundo en el que la justicia y la paz se besen. Los ejes de la esperanza judía eran: la restauración de las doce tribus de Israel, la conversión o sumisión de los paganos o incluso su eliminación, la nueva Jerusalén y el nuevo templo bajo el signo de una santidad y pureza perfectas (Sanders 401-406). Más variada y menos difusa es la espera de un mesías, representado a veces como un rey, sobre todo como un rey davídico (hijo de David), otras como un sumo sacerdote, pero también con los rasgos de un nuevo Moisés, o a imagen de un Melquisedec transfigurado en un ser celestial, incluso con las vestiduras de una figura transcendente (el hijo del hombre), por no hablar de la presencia de un mesianismo sin mesías, como el señalado más arriba. Tiene razón J. Maier cuando dice que el judaísmo de la época «presenta una paleta multicolor de esperanzas confusas» (*Il giudaismo del secondo tempio* 324). También estaba presente la esperanza en el más allá: con una buena dosis de minimalismo Sanders afirma que «era un bien común cierta forma de vida más allá de la muerte» (*Il Giudaismo* 412), excepcionando a los saduceos. En concreto, había quienes creían en la inmortalidad del alma y quienes creían en la resurrección de los cuerpos, pero no faltaban formas mixtas que unían la una a la otra (cf. las monografías de Cavallin y de Marcheselli-Casale). La religión impregnaba toda la vida de los judíos; dice Flavio Josefo: «estamos convencidos de que la observancia (*to phylattein*) de las leyes y las prácticas culturales que se han transmitido en

conformidad con ellas son la tarea absolutamente necesaria de toda la vida» (Ap 1,60).

Este judaísmo común tenía que ser también el de Jesús, que muchas veces, según los testimonios de los Evangelios, entró en relación con «la gente», con «las gentes», como prefieren decir los textos. Tuvo que haber suscitado entre ellas cierto entusiasmo y haber obtenido un discreto seguimiento, sobre todo con sus curaciones, aunque no podemos pensar en auténticas multitudes. Desde este punto de vista, el historiador habrá de ser crítico respecto a los números que presentan nuestras fuentes, donde no se siguen los criterios de exactitud matemática, sino que imperan otras intenciones más subjetivas de glorificación del protagonista de su historia: cinco mil y cuatro mil los que se beneficiaron de las dos multiplicaciones del pan (Mc 6,32-44 par.; Mc 1,10 y Mt 15,32-39). La condenación a muerte indica, precisamente por esto, que él representaba un peligro público, de lo contrario, su destino no habría sido distinto del de su homónimo Jesús de Ananías, profeta solitario de desventuras que, después de amenazar continuamente con el castigo divino de la destrucción de Jerusalén y habiendo sido denunciado a la autoridad romana, fue liberado después de un castigo corporal, por ser inofensivo. Naturalmente, no debieron faltar entre los judíos los críticos y los indiferentes.

En el judaísmo de la época se advierte la presencia de movimientos y asociaciones particulares, llamadas por Flavio Josefo «filosofías» y «escuelas», minorías calificadas religiosamente, pero no sin matices políticos, ya que estos dos aspectos de la realidad social del judaísmo estaban entonces estrechamente unidos entre sí. Se trataba de auténticas *élites* religiosas de escasa consistencia numérica, unas 12.000 personas, pero influyentes en varios niveles de la vida social.

Sanders sintetiza de este modo los diversos testimonios de Flavio Josefo, que citaremos por extenso más adelante en el capítulo sobre *El mundo de Jesús*: «Saduceos. aristócratas (incluida la aristocracia sacerdotal), que seguían la ley bíblica, pero no las «tradiciones» farisaicas, relativamente recientes, negaban la resurrección. Políticamente, la mayor parte de ellos consideraba la cooperación con Roma como la mejor política para Israel».

«Fariseos. había sacerdotes, pero la mayor parte al parecer eran laicos. Eran pocos los que tenían una posición social y económica holgada. Eran agudos intérpretes de la ley y decididamente rigurosos en su observancia. Tenían además tradiciones particulares, algunas de las cuales hacían la ley más severa, mientras que otras aliviaban su rigor. Tenían fe en la resurrección. Su posición respecto a Herodes, los herodianos y Roma es difícil de definir y probablemente no fue uniforme.

En su mayor parte aceptaban el *status quo*, pero no sabemos con qué grado de intolerancia»

«Esenios: un partido de sacerdotes y de laicos que comprendía diversas ramificaciones. Todos los esenios mantenían un cierto grado de separación de los demás judíos. Tenían opiniones propias sobre muchos temas, sobre todo en torno al templo y a la pureza, y atribuían estas opiniones, en todo o en parte, a Moisés (o a Dios). Una rama del partido era monástica y vivía en un área aislada y remota (la secta del Mar Muerto). Los miembros de la secta pensaban que sus dirigentes —sacerdotes de la familia de Sadoc— tenían que gobernar a Israel» (*Il Giudaismo*, 21).

Nuestras fuentes ignoran por completo cualquier relación de Jesús con los esenios; es como si estuvieran simplemente ausentes: ¿nunca se encontró con ellos o es que los documentos que poseemos han cubierto este hecho con un velo de silencio? De todas formas, como se verá, lo cierto es que él era un extraño, y hasta una personalidad antitética, ante estos perfeccionistas de la observancia de la Ley y representantes de una posición de exclusivismo, si no de sectarismo rígido, como en el caso de los «monjes» de Qumran, convencidos de ser los únicos que formaban el pueblo elegido de Dios y los hijos de la luz, despreciando a todos los demás, considerados como hijos de las tinieblas y dignos de su odio. Jesús, por el contrario, actuó según la dinámica de la inclusión, oponiendo el amor y la acogida indiscriminada al odio y al rechazo, y afirmando la primacía de la obediencia y de la pureza de corazón sobre la observancia y la puntualidad de las prácticas. La hipótesis de Stegemann de que los Evangelios se refieren a los esenios, ignorando este nombre y mencionándolos como herodianos y doctores de la ley, me parece puramente subjetiva. Lo mismo hay que decir del intento de ver en ellos a los fariseos que entraron en contacto con Jesús.

Por el contrario, están ampliamente documentados los contactos con los fariseos en Marcos, en la fuente Q, en los evangelios canónicos y apócrifos, que los presentan ordinariamente bajo el signo de una agria polémica. Lucas, sin embargo, les muestra cierta simpatía. Pero el evidente antifariseísmo de las fuentes cristianas —véase sobre ellas Mt 23 con su repetida amenaza: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!» y la fórmula análoga: «¡Ay de vosotros, guías ciegos!» (v. 16)— hace sentir de forma decisiva el clima político que llegó a establecerse entre la sinagoga y el movimiento cristiano en la segunda mitad del siglo I. Pero sería anacrónico transferirlo a las relaciones entre Jesús y los fariseos. Después de todo, éstos no aparecen en los relatos de la pasión; en resumen, no deben buscarse dentro de ellos a los enemigos empeñados en hacer que lo condenen. Por tanto, no eran enemigos, sino probablemente adversarios dialécticos y críticos que veían mal algunos

de sus comportamientos, a su juicio laxistas, y sus interpretaciones de la Ley a veces radicales y a veces menos rigurosas.

Los saduceos, por el contrario, que probablemente tomaban su nombre de Sadoc, sumo sacerdote por voluntad de Salomón, habían mantenido durante siglos el cargo de sumo sacerdote. Sanders precisa: los saduceos eran todos aristocráticos, pero no todos los aristócratas deben considerarse saduceos (*Il Giudaismo* 424). Se piensa que fue la aristocracia sacerdotal y laica la que formó el frente contrario a Jesús y con toda probabilidad fueron sus altos dirigentes, bajo la guía del sumo sacerdote, los que tomaron la iniciativa de quitarlo de en medio denunciándolo al prefecto romano. Nuestras fuentes conocen también contactos con los herodianos (Mc 3,6; 12,13), un grupo no bien precisado, que de alguna manera sostenía a la familia de los Herodes y que eran quizás simpatizantes del poder romano; pero su exacta identificación es un punto bastante discutido entre los autores. Marcos de hecho nos los presenta como críticos y hostiles con Jesús, en connivencia con los fariseos (cf. Mc 3,6; 12,13), pero no son pocas las dudas sobre la fiabilidad histórica de estas noticias, sobre todo en lo que se refiere a su combinación con los fariseos (cf. Meier, *A Marginal Jew*, vol. III, 560-565).

Flavio Josefo conoce además una cuarta «filosofía» del judaísmo de aquel entonces, relacionada con Judas Galileo, defensor de una concepción integrista del monoteísmo judío: Dios es el único rey de los judíos y no hay sitio en la tierra de Israel para otro poder. *Antiq* 18,23 presenta de este modo a sus adeptos. «Sienten un amor ardiente por la libertad, convencidos como están de que sólo Dios es su guía y su señor (*hêgemonia kai despotên*). Les importa poco arrostrar formas de muerte no comunes, permitir que la venganza caiga sobre sus parientes y amigos, con tal de evitar tener que llamar “señor” a un hombre». Y algo más adelante el historiador judío nos hace un retrato sintético de su fundador: «Éste era el Judas que —como expuse más arriba— había incitado al pueblo a la rebelión contra los romanos, mientras Quirino llevaba a cabo el censo en Judea» (*Antiq* 20,102). En esta misma línea se situaron luego los sicarios y, más tarde todavía, durante la sublevación contra Roma, los zelotes. Pues bien, Lc 6,15 menciona a un tal Simón apodado el zelote como miembro del grupo de los Doce, pero no parece que este discípulo haya tenido nada que ver con los zelotes, movimiento político y militar posterior, como dice Josefo. Su calificación parece indicar más bien una fuerte adhesión a la Ley mosaica y a las tradiciones religiosas del pueblo. En cuanto a los sicarios en las fuentes cristianas, sólo Hch 21,38 se refiere a ellos al narrar el intento de linchar a Pablo en el área del templo de Jerusalén.

Sobre todo en los primeros setenta años del siglo I se asistió a una significativa aparición de figuras proféticas o también, *sensu lato*, mesiánicas, sobre las que volveremos más adelante en el capítulo sobre *El mundo de Jesús* para profundizar en ellas. Ante todo, profetas de la palabra, como Juan Bautista y Jesús de Ananías; este último, en vísperas de la sublevación contra los romanos y más tarde durante las hostilidades, anunciaba la destrucción de la ciudad (cf. Flavio Josefo, *Bell* 6, 300-309). Pero después de la muerte de Jesús aparecieron también en escena algunos profetas de acción que, invocando signos estrepitosos de lo alto, movilizaban a millares de personas, atraídas por la promesa de grandes gestas divinas de liberación análogas a las del glorioso pasado. He aquí cómo los presenta Flavio Josefo que, alineado con los que por la voluntad del Dios de Israel son los dominadores del mundo, y por tanto juez severo de toda rebelión contra Roma, dice de ellos en términos despreciativos: «Impostores y estafadores, incitaban a la plebe a seguirles al desierto, prometiendo que les mostrarían signos y prodigios indudables que realizarían en armonía con los proyectos de Dios» (*Antiq* 20,167-168). En el pasaje paralelo de *Bell* 2,259 el historiador judío indica que se esperaban acontecimientos de liberación: «Individuos falsos y embaucadores, fingiendo estar inspirados por Dios y maquinando desórdenes y revoluciones, conducían al pueblo al fanatismo religioso y lo llevaban al desierto, prometiéndoles que Dios les mostraría allí signos premonitorios de la liberación (*sêmeia eleutherias*)». Habla luego de un anónimo egipcio, a quien siguieron muchos hasta el monte de los Olivos en donde, por orden suya, sus seguidores asistirían al derrumbamiento de las murallas de Jerusalén, reevocación práctica de la antigua conquista de Jericó (*Antiq* 20,169-170). Por su parte, Teudas sedujo a un gran número de adeptos con la promesa de que se repetiría el prodigio del paso del Jordán a pie enjuto (*Antiq* 20,97-98). Se le recuerda también, junto con Judas Galileo, en los Hechos: «Antes de estos días surgió Teudas diciendo que era un elegido de Dios, y se le agregaron unos cuatrocientos hombres» (Hch 5,36-37). Todavía antes, siendo prefecto Pilato, un profeta anónimo samaritano había atraído a una multitud de gente crédula, prometiéndoles que les mostraría sobre la santa montaña del Garizim el lugar exacto en donde Moisés había escondido los vasos sagrados (*Antiq* 18,85): una manera de decir que el monte era un lugar sagrado y digno de ser el terreno en donde levantar un nuevo templo después del que había destruido Juan Hircano.

Hay que añadir a los pretendidos «mesías» que en la laboriosa sucesión de Herodes el Grande anhelaban la corona, empeñados en disputar *manu militari* el poder romano. Flavio Josefo menciona sus nombres: Judas, Simón, Atronges y sus hermanos (*Antiq* 17,271-284). Sus respectivas pretensiones de signo mesiánico-real aparecen con claridad en el

texto citado: «Su ambición (la de Judas) eran ahora los honores reales»; Simón se atrevió a ceñirse la cabeza con la diadema», Atronges «tuvo la temeridad de aspirar a la realeza» (*Antiq* 17,272.273 278). Flavio Josefo concluye al final amargamente: «La Judea estaba llena de bandidos. Cada uno podía hacerse rey, como cabecilla de una banda de rebeldes» (*Antiq* 17,285). Contra unos y contra otros el poder romano local no vaciló a la hora de actuar para dispersar a las masas y eliminar al cabecilla. Lo veremos en detalle más adelante.

En su monografía (*Bandidos, profetas y mesías*), cuyo título hemos recogido en nuestro párrafo, Horsley – Hanson han llamado también la atención sobre el fenómeno del bandolerismo, que hundía sus raíces en la desesperación de los campesinos galileos aplastados por tasas y por impuestos insostenibles. Flavio Josefo recuerda, por ejemplo, la acción enérgica del joven Herodes contra las madrigueras de bandidos de Galilea: «Sabiendo que Ezequías, un jefe de bandoleros con una numerosa pandilla de seguidores infestaba los límites de Siria, lo capturó y lo mató, y con él a otros muchos de los bandidos que le acompañaban» (*Antiq* 14,159). Más general es su presentación en *Bell*: «atacó a los bandidos (*lēstai*) de las cuevas, que infestaban gran parte de la región causando a los aldeanos daños no menores que una guerra» (*Bell* 1, 304); «Herodes los persiguió mientras que los sobrevivientes se dispersaban más allá del río, de forma que Galilea quedó libre de todo temor» (*Bell* 1,307). En *Antiq* 14,415 421-430 y *Bell* 1,309-313 el historiador judío narra finalmente la estrategia empleada por Herodes para sacar de sus cuevas a los bandidos: los sorprendió en sus cavernas deslizándose por el vacío y los aniquiló.

Pues bien, Jesús estaba muy lejos de abrazar las armas, como demuestra el hecho de que su condenación no supuso ninguna acción violenta de los romanos contra sus seguidores, se mantuvo lejos de las posiciones de rebelión abierta y armada contra el opresor romano y, por consiguiente, de los movimientos mesiánicos (cf. Schmeller). Lo mismo hay que decir respecto al bandolerismo. Hoy se registra en este punto un consenso muy amplio. La contraposición entre Jesús y el zelotismo, defendida por Hengel, parece anacrónica, precisamente porque los zelotes, como grupo organizado sobre una base militar, no aparecen expresamente hasta más tarde, durante la sublevación contra Roma, a no ser que se entienda por ello un fenómeno menos preciso de oposición a la dominación romana o de «celosa» adhesión a la herencia espiritual judía. Igualmente se está de acuerdo en colocarlo en el gran surco del florecimiento de las figuras proféticas de la época, que fomentaban una renovación espiritual del pueblo —por ejemplo, el Bautista—, aunque no privado de aspectos sociales y de reflejos políticos en el cuestionamiento, al menos indirecto, del poder de los dominadores. De los

profetas de mera denuncia y de juicio, por ejemplo Jesús de Ananías, pero también del Bautista, lo separa su atención primordial a las nuevas posibilidades de gracia que Dios ofrece a su pueblo; en efecto, su mensaje es ante todo «evangelio», buena nueva. Y como poder contrario que hay que abatir señala a Satanás, cuyo dominio sobre los hombres se ve contrarrestado por el poder real de Dios, ya en obra en sus exorcismos.

Tampoco se parece a los profetas de acción que se fiaban del poder divino, capaz de realizar grandes signos de liberación. La tradición sinóptica y el cuarto Evangelio nos han conservado el recuerdo del rechazo total que opuso a «quienes le exigían un signo del cielo» (Mc 8,11-12 y par.; Jn 6,30). Además, no sin buenas razones Sanders ha acentuado su esperanza escatológica en la restauración de las doce tribus de Israel; por eso se le ha clasificado muchas veces como profeta escatológico, es decir, de los últimos tiempos. Por otra parte, regularmente los historiadores niegan hoy que Jesús se presentara como mesías, un punto que sin embargo es central en la cristología del movimiento cristiano primitivo, y no faltan quienes rechazan su pretendida identificación con el misterioso hijo del hombre, que la fuente Q y Marcos, por no hablar del cuarto Evangelio, le reconocen sin medias tintas.

También se ha comparado a Jesús con el gran Hillel, algo más joven que él (cf. Charlesworth – Johns, *Hillel and Jesus*), descubriendo ciertas analogías entre ellos por ejemplo, en la regla de oro: «No hacer a los demás lo que no queremos que nos hagan a nosotros», en el hecho de estar rodeados de discípulos; pero no faltan las discrepancias, por ejemplo, sobre el divorcio que Hillel admite con amplitud y que Jesús prohíbe severamente, y sobre todo en materia de esperanza ante la intervención futura de Dios o escatología, desconocida por aquel y central en éste. Pero los testimonios escritos sobre Hillel son muy tardíos y se imponen ciertas reservas sobre su fiabilidad histórica, como ha enseñado Neusner. Sobre la relación entre Jesús y los escribas, por otra parte, intérpretes profesionales de las palabras de la Ley junto con los institucionales, es decir, los sacerdotes, se hablará más adelante.

En el variado ambiente de Jesús los samaritanos ocupaban un lugar aparte (cf. Schürer II,40-45). No eran de pura sangre hebrea, ya que los habitantes de Samaría se habían mezclado con pueblos mesopotámicos importados a la fuerza por los asirios, pero su religión era estrictamente monoteísta y mosaica. Se distinguían de los judíos por su culto en el Garizim. En efecto, en el siglo IV a. c. habían erigido allí un santuario competitivo con el de Jerusalén. Flavio Josefo nos recuerda su destrucción por obra de Juan Hircano (134-104 a. c.) «Doscientos años después de su edificación, este templo fue reducido a un desierto» (*Ann* 13,256). Se inició así un proceso que condujo al cisma entre las dos comunidades religiosas. Veneraban igualmente a Moisés, aceptando como su

propia Escritura la Torah, de la que conservaban celosamente una versión propia en hebreo, purificada de toda glosa introducida por los judíos. Esperaban una figura de cuño profético-mesiánico.

La hostilidad entre los samaritanos y los judíos está documentada en Flavio Josefo y en el Evangelio de Lucas. El historiador judío narra en *Bell* 2,232-240 los choques sangrientos ocurridos en el año 50 d. C.: «Hubo luego un choque violento entre galileos y samaritanos. En efecto, cerca de una aldea llamada Gema, situada en la gran llanura de Samarítida, mientras un gran grupo de judíos se dirigían a la fiesta, fue matado un galileo. Acudió entonces de Galilea una gran multitud con la intención de castigar a los samaritanos, mientras que los mayores se dirigieron a Cumano para pedirle que se trasladase a Galilea y castigase a los culpables del delito, antes de que ocurriese algo irreparable». El procurador romano no intervino (232-233). «Cuando la noticia del delito llegó a Jerusalén, la multitud se sintió convulsionada y, abandonando la fiesta, fue a atacar a los samaritanos sin comandantes y sin prestar oídos a ninguno de los magistrados que intentaban retenerla. Los bandidos y los rebeldes que formaban parte de ella tenían por jefe a Eleazar, hijo de Dineo, y a Alejandro; cayendo encima de los habitantes del cercano distrito de Acrabatene, hicieron entre ellos una matanza sin tener en cuenta la edad de las víctimas e incendiaron las aldeas» (234-235). Sólo entonces intervino Cumano en defensa de los samaritanos (236-240).

El relato de Lucas nos ofrece un episodio no cruento, pero no menos significativo de la naturaleza de las relaciones entre los samaritanos y los judíos, ocasionado también ahora por la peregrinación de galileos que se dirigían a Jerusalén: los habitantes de una aldea de Samaría le niegan al grupo de Jesús el derecho de tránsito (Lc 9,51-56). En otro lugar, el desprecio de los judíos contra los samaritanos se vislumbra en Jn 8,48, donde los adversarios de Jesús lo acusan de ser un samaritano y un endemoniado.

En este clima los Evangelios canónicos atestiguan sus actitudes contra corriente: en la parábola del buen samaritano el personaje positivo de la historia es precisamente un samaritano (Lc 10,25ss); rechaza la propuesta de los dos hermanos Santiago y Juan de responder a la falta de acogida de los habitantes de una aldea samaritana haciendo descender sobre ellos el fuego del cielo (Lc 9,54-55); cura a diez leprosos, entre ellos a un samaritano, el único que se mostró agradecido (Lc 17,11ss): Jn 4 nos narra el encuentro con una mujer samaritana junto al pozo de Sicar. Pero Mt 10,5 atestigua la prohibición de Jesús a sus discípulos, enviados en misión, de entrar en la ciudad de los samaritanos. ¿Cómo compaginar los dos datos? Parece ser que Lucas expresa aquí su universalismo.

En el capítulo sobre *El mundo de Jesús* enriqueceremos la presentación del contexto cultural e histórico en que vivió.

6. PIEDRAS MILIARES DE SU ACTIVIDAD PÚBLICA

Una dimensión históricamente fiable y aceptada universalmente por los autores es la de un Jesús que curaba enfermos físicos y psíquicos o, más en general, la de un Jesús taumaturgo. Lo afirman múltiples testimonios cristianos independientes entre sí: el Evangelio de Marcos; la misma fuente Q que narra ciertamente una sola curación, la del siervo del centurión romano (Lc 7,1-10), pero que hace varias referencias a su acción terapéutica (Lc 10,13-15; Mt 11,20-24); y la supuesta «fuente de los signos» utilizada por el cuarto Evangelio en los relatos de curación del siervo del centurión de Cafarnaún (Jn 4,46-54), del paralítico de la piscina de Betesda (Jn 6,1s) y de un ciego (Jn 9,1ss); prescindamos ahora de los llamados milagros sobre la naturaleza narrados en dicho escrito: transformación del agua en vino en Caná (Jn 2,1-11), multiplicación de los panes (Jn 6,1-13) y resurrección de Lázaro (Jn 11,1ss). Hay que añadir los sumarios del anuncio evangélico en el libro de los Hechos de los apóstoles: «Jesús de Nazaret, legitimado por Dios para vosotros con obras poderosas, prodigios y señales, que Dios le concedió hacer en medio de vosotros...» (Hch 2,22); «... Jesús de Nazaret al que Dios eligió mediante el Espíritu santo y con poder, que pasó entre vosotros haciendo el bien y curando a cuantos estaban esclavizados por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38).

Pero es también un dato presente en las fuentes judías citadas anteriormente, particularmente en el *Testimonium Flavianum*: Jesús «realizaba obras extraordinarias (*paradoxôn ergôn poiêtês*)» y en el Talmud: «practicó la magia, instigó a Israel (a la idolatría) y lo extravió». La misma acusación, en realidad, resuena en términos análogos en Celso: Jesús aprendió en Egipto algunas de aquellas artes secretas (*dynamêôn tinôn peirastheis*), en las que son célebres los egipcios, y volvió a los suyos lleno de orgullo por las artes aprendidas, y gracias a ellas se proclamó a sí mismo Dios». La interpretación *in malam partem* de las curaciones de Jesús aparece también en la fuente Q y en Marcos: sus críticos afirman que curaba a los endemoniados con el poder de Belcebú (Q: Lc 11,15 y Mt 12,24; Mc 3,22).

Así pues, todos, amigos y enemigos están de acuerdo en reconocer que el nazareno llevó a cabo obras taumátúrgicas; sólo se diferencian en su interpretación: para los primeros actúa «con el dedo de Dios» (Q: Lc 11,20; Mt 12,28), es decir, con el poder divino; para los segundos es instrumento de potencias diabólicas o artífice de artes mágicas. Nótese

bien: no es históricamente seguro que realizase sin más milagros, obras que trascienden los límites de la naturaleza para nosotros, los modernos; por estatuto epistemológico, este juicio no corresponde al historiador. Los documentos nos atestiguan, y es indiscutible, que Jesús fue considerado taumaturgo y curador, y que fue tal según los criterios de valoración de su tiempo. En una palabra, fue visto por todos como un carismático que curaba enfermedades físicas y psíquicas; parece ser que por eso lo seguía la gente de Galilea. Pero es una cuestión mucho más difícil de resolver la de cuál fue el sentido de esta actividad a sus propios ojos; en particular, se plantea el interrogante de cuál era el vínculo que intentaba proponer entre las curaciones y los demás aspectos de su misión, sobre todo su buena noticia, un dato que está históricamente comprobado. En otras palabras, ¿qué relación mantenía el terapeuta extraordinario con el evangelista del «reino» de Dios?

Por el contrario, la historicidad de los relatos milagrosos en el terreno de la naturaleza, por ejemplo, la multiplicación de los panes, parece bastante problemática, por no decir más. Surgidos en un ambiente sensible a la cultura griega, los Evangelios, partiendo de unos recuerdos sólidos de Jesús curador y exorcista, parece ser que agrandaron y ampliaron las cosas según los cánones de la *amplificatio* retórica, para presentarlo con mayor fascinación a personas que se mostraban sedientas de lo milagroso.

Otra dimensión del Jesús público que nos han transmitido las fuentes cristianas con reconocida fidelidad histórica es el anuncio del reino de Dios, del «reino de los cielos» según Mateo, fiel en este punto a la tradición judía posterior. Marcos sintetiza la predicación del maestro de este modo: «El tiempo ha llegado a su plenitud, la realeza de Dios (*hê basileia tou theou*) se ha hecho acontecimiento próximo (*êggiken*)» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17 y Lc 10,11). Véase también Lc 21,31: «(*eggys*) está la realeza de Dios». Es conocida la primera petición del Padrenuestro: «Venga pronto tu reino» (Q 11,2; Mt 6,10). Y la promesa de Jesús a los suyos: «No beberé ya del fruto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios» (Mc 14,25). Lucas se encarga además de ponernos en guardia: «La realeza de Dios no viene como acontecimiento que pueda observarse con nuestros ojos; ni se podrá decir “¡aquí está!”; la realeza divina en realidad está en medio de vosotros (*entos hymôn*)» (Lc 17,20-21). A la fuente Q debemos otro dicho importante de Cristo: «Si expulso los demonios con el dedo de Dios, esto quiere decir que la realeza de Dios ha venido hasta vosotros (*ephthasen eph'hymas*)» (Q: Lc 11,20; Mt 12,28).

Al lado del tema de la venida de la realeza divina aparece también, debidamente atestiguado, el de la entrada en el espacio en que Dios ejerce su realeza: «Las prostitutas entrarán en el reino de Dios, pero

vosotros no» (Mt 21,31); «Si tu ojo es para ti ocasión de caída, quítatelo; es mejor para ti entrar con un ojo solo en el reino de Dios que ser echado en la gehenna íntegro con los dos ojos» (Mc 9,47); «¡Qué difícil es para los que poseen grandes fortunas entrar en el reino de Dios!» (Mc 10,23). Es particularmente importante la perspectiva de la primera bienaventuranza: «Dichosos vosotros, los pobres, porque para vuestro provecho es la realeza de Dios» (Q: Lc 6,20; cf. Mt 5,3). Por no hablar de las fórmulas que sirven de introducción a algunas parábolas: el campesino que, después de arrojar la semilla, se va tranquilo a esperar el fruto (Mc 4,26ss); el grano diminuto de mostaza que va creciendo en el terreno hasta tomar la forma de un arbusto (Mc 4,30ss), la levadura puesta por el ama de casa en la masa de harina para fermentarla (Lc 13,20-21 / Mt 13,31). Podemos sintetizarlas en esta expresión: «La historia de la realeza de Dios puede compararse con la historia de...».

Tampoco falta en este coro la voz del Evangelio apócrifo de Tomás. Una vez excluido que el reino esté en el cielo o en el mar, Jesús añade: «Pero el reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros» (n. 3). El dicho n. 22 habla de aquellos a los que se ha prometido la entrada en el reino: «Estos pequeños que toman la leche son parecidos a los que entran en el reino». Y también: «Mis hermanos y mi madre son aquellos que hacen la voluntad de mi Padre; esos entrarán en el reino de mi Padre» (n. 99). Este escrito conoce también la fórmula de introducción a las parábolas: «La historia de la realeza de Dios puede compararse con la historia de...» (nn. 20, 57, 76; etc.) Es original el dicho n. 82, al que se le reconoce la validez de *agraphon* de Jesús: «El que está cerca de mí está cerca del fuego, y el que está lejos de mí está lejos del reino». Finalmente, el dicho n. 113 es análogo a Lc 7,16-17 y trata expresamente de la venida del reino: «No vendrá con una presencia grandiosa que se espera. No se dirá: “Está aquí” o “Está allí”; el reino de Dios está más bien difundido por la tierra y los hombres no lo ven».

Ciertamente, de cada uno de estos dichos resulta difícil demostrar por encima de cualquier duda su fiabilidad histórica. Pero los testimonios que poseemos son tan unánimes en su reconocida diversidad que se admite por todos el dato global: Jesús habló del reino de Dios y se refirió a él con frecuencia. Pero una vez dicho esto, surgen muchos interrogantes: ¿es una magnitud futura, quizás de llegada inminente, o es más bien un acontecimiento ya presente? En realidad, se nos han transmitido palabras de Jesús que recogen estas dos dimensiones; por eso muchos autores hablan de acontecimiento futuro y presente a la vez, naturalmente bajo diversos aspectos. Por otro lado, algunos biblistas norteamericanos de fama reconocida comprenden este tema en clave sapiencial, en antítesis con la comprensión tradicional de signo escatológico. Se plantea además el problema de posibles matices políticos:

la realeza divina pone en discusión el poder político de los dominadores extranjeros sobre el pueblo de Israel. Después de todo, el nazareno fue condenado a la cruz por el prefecto romano como pretendido «rey de los judíos». ¿Y en qué relación se situó respecto al reino? ¿Fue un simple pregonero del mismo o más bien un mediador humano, es decir, un personaje activo?

No es ésta la ocasión de cimentarse en la comprensión de los relatos parabólicos de Jesús; lo haremos más tarde. Ahora nos basta decir que fue sin duda un parabolista hábil y no privado de originalidad respecto a la tradición escriturística y rabínica. Que el movimiento cristiano de los orígenes no puede ser invocado como «autor» de las parábolas evangélicas, lo muestra su idiosincrasia frente a este género narrativo: en efecto, los sinópticos tienden a alegorizar los relatos parabólicos, añadiendo muchas veces una explicación. Por ejemplo, la parábola del sembrador de Mc 4,3-8 se duplica con su explicación en Mc 4,14-20, donde se observa un sensible desplazamiento del centro focal del relato desde el sembrador hacia los terrenos de siembra. Se alcanza la cima en Mc 11,12-14 y en Mt 21,18-19, que transforman la parábola de la higuera estéril, atestiguada en Lc 13,6-9, en un relato de crónica. Esta tendencia será una característica de amplios sectores de la patrística, dominados por el arte de la alegoresis. Por su parte, el cuarto Evangelio no presenta auténticas parábolas, sino alegorías bien elaboradas, por ejemplo la de la vid y los sarmientos (Jn 15,1ss).

Es sobre todo la convergencia de testimonios cristianos diversos y autónomos del siglo I lo que demuestra que estamos frente a una tradición bien sólida. Marcos ha recogido tres parábolas en el c. 4: el sembrador que esparce su semilla en todo tipo de terreno; el labrador que, una vez sembrado el campo, descansa con la esperanza de que la naturaleza prosiga su obra; la «historia» del granito de mostaza, la semilla más pequeña, destinada a convertirse en un arbusto. Además de esta colección, Marcos añade la explicación de la primera, el porqué de la exposición en parábolas de Jesús y la distinción en este sentido entre los discípulos y la gente, componiendo así un librito unitario de carácter catequístico. Otro relato parabólico, el de los viñadores homicidas, encuentra su colocación al final del Evangelio (Mc 12,1ss).

La fuente Q no es menos generosa y ha dejado en herencia a Lucas y a Mateo otras parábolas de Jesús: los dos constructores de casa (6,47-49; Mt 7,24-27), la levadura que hace fermentar toda la masa (13,20-21; Mt 13,33); el servidor vigilante y fiel y el malvado (12,42-48; Mt 24,42-51), el gran banquete (14,15-24; Mt 22,1-14), la oveja perdida (15,4-5; Mt 18,12-14; los talentos o las minas (19,11-27; Mt 25,14-30: ¿una misma parábola o dos parábolas distintas?).

La fuente L, de la que el evangelista Lucas ha sacado diversos materiales propios, se caracteriza por la presencia de otras parábolas: el amigo importuno y la viuda insistente (Lc 11,5-8), el rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31), la moneda y el hijo pródigo perdidos y vueltos a encontrar (Lc 15) y finalmente la parábola-ejemplo del buen samaritano (Lc 10,20-37).

De sus tradiciones propias Mateo ha sacado los siguientes relatos parabólicos: el grano y la cizaña (Mt 13,24-30), el tesoro descubierto en el campo y la perla preciosa (Mt 13,44-46), la red echada en el mar (Mt 13,47-50), los obreros enviados a la viña en diversas horas de la jornada (Mt 20,1-16), los dos hijos (Mt 21,28-32), las diez damas de honor de un cortejo nupcial (Mt 25,1-13).

Por su parte, el evangelio apócrifo de Tomás presenta de ordinario, quizás de manera más o menos distinta, muchas de las parábolas atestiguadas en los sinópticos: la red echada en el agua (n. 8), el sembrador (n. 9), el grano y la cizaña (n. 57), el gran banquete (n. 64), los obreros homicidas (n. 65), la perla preciosa y el tesoro escondido en el campo (nn. 76 y 109), la levadura que hace fermentar la masa (n. 96), el pastor y la oveja perdida (n. 107). Pero nos transmite además otras dos parábolas desconocidas en la tradición sinóptica: la mujer que lleva una vasija llena de harina y el hombre que asesina a un magnate (nn. 97 y 98).

Constituye un problema crucial determinar cuál fue el sentido que dio Jesús a sus relatos parabólicos y cómo relacionó esta actividad narrativa con otros de los aspectos que lo caracterizan. En concreto, ¿entran sus parábolas en el tema más general del reino de Dios, dando voz a su esperanza escatológica, o bien expresan su sabiduría de hombre atento a cómo van las cosas bajo el cielo? ¿El narrador de parábolas es la otra cara del evangelista del reino o bien se trata de dos dimensiones totalmente separadas?

Los Evangelios nos presentan al nazareno rodeado de «discípulos» y atestiguan el apelativo de maestro/*rabbì*. Pero este título no tenía todavía el alcance preciso de maestro titulado de la Ley que tendrá a continuación en la tradición judía posterior a la destrucción de Jerusalén, ni el sentido de intérprete profesional de la Ley, como por ejemplo Hillel. Equivalía a nuestro genérico «señor» (literalmente: «mi grande»). Más frecuentemente en relación con su actividad de enseñanza aparece en los Evangelios el término griego *didaskalos*. Ciertamente, varias personas se hicieron seguidores suyos y aquí el léxico evangélico recurre a dos expresiones semejantes: «seguir» (*akolouthein*) y «andar detrás de» (*[ap]erchesthai opisô* + genitivo). Son formas de decir que tienen analogías en el relato de vocación de Eliseo, llamado por Elías en su seguimiento, y en la presentación hecha por Flavio Josefo de las gentes que seguían a los profetas de acción y mesías (cf. M. Hengel, *Sequela*

e carisma). En los Evangelios sinópticos tenemos el relato de vocación de algunos discípulos (Mc 1,16-20), la dirección expresa de algunas palabras de Jesús a los de su círculos (*passim*), la indicación de que le seguían también mujeres (Lc 8,1-3) —más bien colaboradoras económicas que personas llamadas por el nazareno a participar de su misión—, la noticia de que sus discípulos dejaron solo a Jesús en la hora del proceso y de la condenación (Mc 14,50).

No faltan discusiones y abiertas negaciones a propósito de la elección de los doce, que atestiguan sin embargo los Evangelios sinópticos y otros escritos protocristianos. Pablo, en 1 Co 15,5 —estamos en el año 53/54— conoce la fórmula «los doce» para indicar un grupo de discípulos históricos. «[el resucitado] se apareció a Cefas y a los doce». Así también Mc 6,7: «Y llama a sí a los doce» (cf. igualmente Lc 9,1). Mc 3,14 recuerda que Jesús «constituyó a doce». La fuente Q nos ha transmitido un dicho arcaico: los doce, sentados en (doce) tronos, juzgarán a las doce tribus de Israel (Lc 22,30 / Mt 19,28) Pero es su única referencia y, por lo demás, implícita. El cuarto Evangelio no es aquí una excepción: por ejemplo, menciona a Tomás como «uno de los doce» (Jn 20,24). Los doce están sin embargo ausentes en el Evangelio de Tomás que, por el contrario, menciona continuamente a los discípulos de Jesús dirigiéndose a él y que son los destinatarios de sus palabras.

Se reconoce un peso histórico particular a las listas de los doce presentes en los Evangelios sinópticos (Mc 3,13-19, Lc 6,12-16; Mt 10,1-4), pero también en Hch 1,13 + 1,15-26, sobre todo por la presencia constante de Judas, el discípulo traidor, puesto rigurosamente en la cola, lo mismo que Simón a la cabeza. Jamás la Iglesia de los primeros tiempos habría inventado esta lista con la presencia tan embarazosa de un discípulo escogido por Cristo y que luego lo traicionó. Así pues, la elección de los doce es un dato histórico bastante probable que abre nuestra mirada a la esperanza de Jesús, atento a la restauración de las doce tribus de Israel.

Naturalmente, un capítulo importante de la investigación es la confrontación entre el discipulado de Jesús y el que se conocía en el mundo judío: elección personal y llamada, tipo de adhesión al maestro, centro del grupo, exigencias requeridas, duración del discipulado (cf. Pesce, *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico*).

De todas formas, incluso los que interpretan su anuncio de la realeza divina en clave escatológica, no dudan de que fuera un maestro de sabiduría que miraba al mundo tal como es, pero que además enseñaba a vivir según unos nuevos códigos de vida, a veces hasta revolucionarios. En Marcos sólo están presentes algunas pequeñas huellas, por ejemplo, los dichos sobre la sal: si no tiene ya fuerza para salar, se la tira (Mc 9,49), y sobre la lámpara: no hay que ponerla debajo del celémín,

sino sobre el candelabro, para que pueda iluminar la casa (Mc 4,21). La fuente Q sin embargo se ha mostrado muy atenta en transmitir a Lucas y a Mateo diversas colecciones de frases sapienciales, vinculándolas unas veces con el criterio de la uniformidad temática y otras mediante el empleo de palabras-gancho. Por ejemplo, son éstas las frases sapienciales de Jesús recogidas en el sermón de la montaña transmitido por Lucas (Q 6,37ss): «No juzguéis y no seréis juzgados»; «Dad y se os dará»; «Con la medida con que midáis a los demás, seréis también medidos vosotros»; «¿Acaso puede un ciego servir de guía a otro ciego? ¿No acaban cayendo los dos en el hoyo?»; «No hay discípulo por encima del maestro»; «¿Cómo es que miras la mota que hay en el ojo de tu hermano y no te fijas en la viga que hay en el tuyo?»; «No hay árbol bueno que dé frutos malos, ni tampoco árbol malo que dé frutos buenos»; «No se sacan higos de las espinas ni se vendimia en un zarzal».

Con estas enseñanzas, siempre en el sermón de la montaña que él se encarga de enriquecer notablemente, Mateo combina otro material de la fuente Q, que Lucas atestigua más fielmente en otra parte: «No amontonéis tesoros en la tierra», donde pueden perecer y ser robados; amontonad más bien tesoros en el cielo», donde no pueden perecer ni ser robados (Mt 6,19-20 / Lc 12,33 sólo tiene la segunda parte), «Donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón» (Mt 6,21 / Lc 12,34); «La lámpara del cuerpo es el ojo; si tu ojo está limpio, todo tu cuerpo será luminoso, pero si tu ojo es malo, todo tu cuerpo será tenebroso» (Mt 6,22-23 / Lc 11,34); «Ningún criado puede servir a dos señores: odiará a uno y amará al otro, o bien se adherirá a uno y despreciará al otro» (Lc 16,13 / Mt 6,24); «No podéis servir a Dios y a mammona» (Mt 6,24b / Lc 16,13b). Resulta paradójica la enseñanza sapiencial de Q: Lc 12,22ss / Mt 6,25ss «No andéis preocupados por vuestra vida qué comeréis, ni por vuestro cuerpo con qué os vestiréis. Vuestra vida vale más que la comida y vuestro cuerpo más que el vestido», y Jesús sigue invitando a mirar a los pájaros del cielo y a las flores del campo a los que Dios respectivamente da alimento y vestido; con mayor razón, nos asegura, se cuidará de las necesidades vitales de quienes le sigan.

Tampoco el Evangelio apócrifo de Tomás carece de dichos sapienciales, algunos de ellos en común con los Evangelios canónicos y otros muchos propios, mezclando a veces los unos con los otros. He aquí algunos ejemplos: «El que busca, que no deje de buscar hasta que encuentre» (n. 2); «Ningún profeta es bien aceptado en su aldea; ningún médico cura a los que lo conocen» (n. 31); «Si un ciego hace de guía a otro ciego, los dos caen en el hoyo» (n. 34); «No se recogen uvas de las espinas, ni higos de las zarzas» (n. 45); «No es posible que un hombre

monte en dos caballos y tense dos arcos; no es posible que un criado sirva a dos amos» (n. 47); «Buscad y encontraréis» (n. 92).

En la investigación histórica sobre Jesús uno de los grandes problemas es ver cómo se combinan los dichos escatológicos sobre el reino y, para quienes admiten su historicidad, las palabras sobre la venida del misterioso hijo del hombre. ¿Cómo concordar en la unidad de su persona al profeta y al sabio? No faltan autores norteamericanos que resuelven el problema en su raíz, negando fiabilidad histórica a la figura profética y escatológica de Jesús, reducido a ser un sabio, no muy diferente para algunos de los cínicos de la historia griega. Pero parece ser ésta una solución demasiado fácil y no privada de valoraciones subjetivistas de los documentos que poseemos, en particular de la fuente Q y del Evangelio de Tomás.

Un sector crítico de la enseñanza de Jesús es su relación con la Ley mosaica. Una corriente bastante fuerte del siglo pasado la presentó en clara antítesis con los preceptos tradicionales de la Torah, abrogación del precepto del descanso sabático y, en general, de las normas de pureza relativas sobre todo a la comida; exclusión del divorcio, permitido en la legislación mosaica; prohibición de todo juramento, etc. Algunos han hecho incluso de él un transgresor de la Ley, llegando a ver en esta «libertad» el verdadero motivo de su condenación a muerte, favorecida por los dirigentes judíos de Jerusalén. A esta tendencia se ha opuesto desde hace algunos decenios, no sólo en historiadores judíos, una lectura que excluye cierta oposición en principio a la Ley. En particular, se ha observado cómo, dentro de un marco de observancia substancial de los preceptos tradicionales, Jesús dio en varias ocasiones su propia interpretación de las normas legislativas, unas veces más rigurosa y otras veces menos, respecto al sentido literal. Y no faltan concordancias significativas con algunos ambientes judíos de la época, como los qumranitas y otros filones de la tradición judía. Así es como la polémica con los fariseos se encuadra en un contexto de variedad interpretativa bien conocida en aquel periodo; la Ley no se vivía como una magnitud sagrada, con aires de museo, sino como palabra viva y actual, sujeta a la tradición interpretativa o, mejor dicho, a las tradiciones interpretativas.

La problemática abarca no sólo al binomio Ley e interpretación, sino también al de Ley mosaica y voluntad exigente de Dios. Y parece ser que Jesús insistió expresamente en ésta para leer aquella. Baste una veloz referencia a las antítesis de Mt 5, las tres antítesis que pueden reivindicar la suficiente credibilidad histórica: «Se ha dicho: “No matarás”; pero yo os digo...»; «Se ha dicho: “No fornicarás”; pero yo os digo...»; «Se ha dicho: “No jurarás en falso; pero yo os digo...». En esta misma dirección, aunque no en forma antitética, va el mandamiento de amar a los enemigos de la fuente Q (Lc 6,27ss; Mt 5,43-48)

Y también aquí surge la pregunta, ineludible, sobre qué relaciones estableció Jesús entre la perspectiva del reino de Dios y sus exigencias «éticas».

Bibl G Barbaglio, «Maria nel Nuovo Testamento», en C LEONARDI – A DEGL'IN-
NOCENTI, (ed), *Maria Vergine Madre Regina*, Roma 2000, 7-20, K BERGER, «Jesus als
Naziräer/Nasiräer», en *NT* 38(1996), 323-335, J BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù*,
Paideia, Brescia 1983, W FOERSTER, «Îlêsous», en *GLNT* IV, 909-934, D FORABOSCHI,
«Tra guerra, sfruttamento e sviluppo L'economia della Palestina (I a C -I d C)», en
SACCHI P, (ed), *Il giudaismo palestinese dal I secolo a C al I secolo d C*, Fattoadarte,
Bologna 1993, 123-136, R LAURENTIN, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ Vérite
de Noel au de-la des mythes*, Paris 1982, ID , *Les Evangiles de l'Enfance du Christ* Paris
1982, (trad esp , *Los evangelios de la infancia*), G LUDEMANN, *Virgin Birth? The Real
Story of Mary and Her Son Jesus*, London 1998, H MERKLEIN, *Die Jesusgeschichte –
synoptisch gesehen*, Stuttgart 1994, 33ss, E M MEYERS, «Jesus und seine galiläische
Lebenswelt», en *ZNT* 1(1998), 27-39, J C O'NEIL, «Jesus of Nazareth», *JThSt* 50(1999),
135-142, ORTENSIO DA SPINETOLI, *Il vangelo del Natale*, Borla, Roma 1996, MEIER, A
Marginal Jew, I, 206-433, R PESCH, «Zur Frage der Bruder und Schwestern Jesu», en
Das Markusevangelium, Freiburg-Basel-Wien 1976, I, 322-324, S E PORTER, «Jesus
and the Use of Greek in Galilee», en CHILTON – EVANS, (ed), *Studying the Historical
Jesus*, 123-154, P SACCHI, «Riflessioni sul problema della formazione culturale di Gesù»,
en *Henoch* 14(1992), 243-260, H VON SODEN, «Chronology», en *Encyclopaedia Biblica*,
I, 1899, 805-807, T SÖDING, «“Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?” (Joh
1,46) Die Bedeutung des Judenseins Jesu im Johannesevangelium», en *NTS* 46(2000),
21-41

Datos ciertos y aspectos hipotéticos y hasta agujeros negros componen el panorama de la investigación histórica sobre los orígenes de Jesús. El motivo de estas persistentes incertidumbres sobre su carnet de identidad es que las fuentes a nuestra disposición no nos ofrecen más. De hecho, solamente tratan expresamente este punto los llamados Evangelios de la infancia de Mt 1-2 y de Lc 1-2 y el apócrifo *Protoevangelio de Santiago*. Pero éstos, desde el punto de vista histórico no pueden compararse con el resto del material evangélico; en efecto, recogen, independientemente el uno del otro, tradiciones no muy precisadas, dirigidas no tanto a transmitir memorias precisas, sino a construir un origen extraordinario del protagonista, que revele la identidad que de él profesaba la fe de las primeras comunidades. Apelar a María como fuente

del Evangelio de la infancia de Lucas, como hace Laurentin (pp. 543-544), me parece un mero acto de buena voluntad. Con mayor razón el apócrifo se hace eco de la piedad popular del movimiento cristiano del siglo II. Más seguros son otros datos dispersos por un lado y por otro de las fuentes.

1. UN NOMBRE COMÚN

En las fuentes más antiguas, cristianas y judías, se utiliza para nombrarlo en forma griega *Iêsous*, de donde se deriva su nombre en nuestras lenguas. Los primeros testimonios paganos, anteriormente referidos, le atribuyen más bien el nombre de Cristo o Cresto. Jesús era un nombre habitual en el judaísmo del siglo I: para este periodo Flavio Josefo menciona a unas diez personas con este nombre. Por ejemplo, en *Bell* 3,450, a propósito de la expedición militar de Vespasiano en Galilea, indica: «Los guiaba un tal Jesús, hijo de Safat, el hombre más famoso de aquella pandilla de bandoleros». Habla además de un profeta del mismo nombre, Jesús hijo de Ananías, del que hablaremos luego (*Bell* 6,288-309). Habla igualmente de un Jesús, hijo de Fiabi, sumo sacerdote depuesto por Herodes (*Antiq* 15,322).

El historiador hebreo sabe que se trata de la versión griega del nombre hebreo del gran caudillo Josué, el que derribó a Jericó, «la antigua ciudad que fue la primera en quedar sometida en la tierra de los cananeos por Jesús, hijo de Nave, cabecilla de los hebreos» (*Bell* 4,459). También en *Hch* 7,45 Josué es llamado *Iêsous* al estilo griego (cf. también *Heb* 4,8). Así lo tradujo de hecho la antigua versión griega de los Setenta, que se basó en su forma hebrea abreviada. En efecto, el nombre hebreo se presenta bajo varias formas: la forma plena, que aparece sobre todo en los escritos más antiguos de la Biblia hebrea, *Yehôšua'*, y la otra más sencilla. *Yešua'*, atestiguada después del destierro (cf., por ejemplo, *Neh* 8,17). Pero en la literatura rabínica aparece la abreviación *Yêšû*, nombre que se aplica sólo a Jesús de Nazaret (*ha-nôšerî*).

Al ser un nombre muy difundido, se le añadían determinaciones de diverso estilo. Flavio Josefo, como hemos visto, en *Antiq* recurre a la fórmula «llamado Cristo»; en los escritos cristianos, cuando refieren la voz de los no cristianos, tenemos las expresiones «de Nazaret de Galilea» (*Mt* 21,11); «el nazareno» (*ho nazarênos*) (*Jn* 1,45) o «el nazoreo» (*passim*). Pero cuando expresan su propia opinión, lo llaman regularmente «Jesús el Cristo (*ho Christos*)», «(Jesús) el Señor (*ho kyrios*)», que son fórmulas teológicas. Para los cristianos de lengua griega y de origen pagano, sin embargo, la primera fórmula fue entendida muy pronto, según atestigua el mismo Pablo, como la suma de dos

nombres propios, sin relación con su mesianidad. Naturalmente, nuestros Evangelios canónicos, con sus fuentes (Q, L y la «fuente de los signos») y las tradiciones orales que usan, pero también el Evangelio de Tomás, hablan simplemente de Jesús, mientras que el Evangelio de Pedro lo llama «el Señor».

Filón indica el significado de este nombre con una etimología derivada ciertamente de la forma hebrea: «Jesús salvación del Señor (*Iêsous de sôtêria kyriou*)» (*De mutatione nominum* 21,121). Así, de forma más libre, Mt 1,21; la voz angélica ordena a José: «Le impondrás el nombre de Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados». De todas formas, en los Evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas se dice que el nombre tiene un origen divino, anunciado por el ángel respectivamente a José y a María (Mt 1,21; Lc 1,31).

2. NACIDO ANTES DE CRISTO (!)

El único de los documentos antiguos que establece la fecha del nacimiento fue Lucas, que en 2,1-4 intenta encuadrar la historia del protagonista de su evangelio en el contexto de la historia mundial de la época: «Sucedió, pues, por aquellos días que se publicó un decreto del emperador Augusto imponiendo el censo de toda la tierra habitada; es el censo que se tuvo por primera vez cuando Quirino gobernó Siria. Y todos se ponían de viaje para ir a censarse, cada uno en su propia ciudad. También José subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David llamada Belén».

Pues bien, también de este acontecimiento tenemos noticias en Flavio Josefo: «Quirino, senador romano que pasó por todas las magistraturas hasta el consulado, persona sumamente distinguida en todos los aspectos, llegó a Siria, enviado por César para que fuese gobernador de la nación e hiciera una valoración de sus propiedades [...]. Quirino visitó Judea, anexa por entonces a Siria, para llevar a cabo una tasación de las propiedades de los judíos y liquidar las posesiones de Arquelao» (*Antiq* 18,12). Pero el historiador judío se refiere al año 6 d. C., cuando Quirino era gobernador de Siria y Arquelao fue depuesto por el emperador y privado de sus bienes. Sin embargo, en su Evangelio de la infancia Lucas hace nacer a Jesús «en tiempos de Herodes, rey de Judea» (1,5): se trata naturalmente de Herodes el Grande. Este dato lo confirma Mt 2,1ss, como fuente independiente. Pero Herodes murió el año 750 de Roma, es decir, en el 4 a.C. Atestigua Flavio Josefo: «Murió después de haber reinado durante 34 años desde que, asesinado Antígono [verano del 37 a. C.], tomó el poder, y desde que, durante treinta y siete años, había sido nombrado rey por los romanos [en el 40 a. C.]». (*Bell* 1,665; cf. *Antiq*

17,191). En *Antiq* 14,487 el historiador judío había afirmado que Herodes se convirtió de hecho en *rey* bajo los cónsules Marco Agripa y Canidio Galo, es decir, en el 37 a. C.

Hay que añadir que, cuando narra la matanza de los niños de Belén, ordenada por el rey para suprimir a un peligroso rival en el trono, Mateo indica cómo fueron suprimidos los niños de dos años para abajo (Mt 2,16): según los cálculos de Herodes tenía que estar comprendido entre ellos Jesús. Mateo, además, cuenta que, recibida en Egipto la noticia de la muerte de Herodes, José con su familia prefirió residir en Nazaret (Mt 2,19), pero sin precisar cuánto tiempo había pasado después de la huida. Podemos concluir entonces que Jesús nació al menos unos dos años antes de la muerte del feroz soberano, por tanto, no después del 6 a. C. Nos encontramos doce años antes del censo de Quirino. Pero no está claro qué fiabilidad histórica merece aquí el texto de Mateo; hemos de movernos en el terreno de las hipótesis y de las meras posibilidades.

En su *Historia del pueblo judío* Schürer avanza diversas objeciones contra la fiabilidad histórica del testimonio de Lucas. Primero, no se sabe de ningún censo general en tiempos de Augusto. Segundo, un censo romano no habría exigido que José acudiera a Belén y fuese acompañado de María: los ciudadanos eran censados en la localidad donde habitaban y el padre censaba a todos los miembros de la familia. Tercero, en tiempos de Herodes el Grande, *rex socius et amicus*, era imposible un censo romano en Palestina: era él el que administraba los impuestos. Nos lo confirma Flavio Josefo: en un caso de carestía, el rey los disminuyó: «Perdonó al pueblo del reino una tercera parte de los tributos» (*Antiq* 15,365); pero también es verdad que ejerció una presión fiscal bastante fuerte. Tal como se denunció a las autoridades romanas después de su muerte: «Hay que añadir a esto la imposición de tributos que aumentaban cada año, los ricos tributos extraordinarios que había que pagar a sus familiares, a sus amigos y a aquellos siervos suyos encargados de cobrar los tributos, porque no había ninguna inmunidad ni protección si no se pagaban propinas» (*Antiq* 17,308). Cuarto, Flavio Josefo no conoce ningún censo romano en Palestina bajo Herodes y habla, para los años sucesivos, del de Quirino como de algo nuevo y sin precedentes; a eso se debieron las sublevaciones de Judas Galileo. Finalmente, la imposibilidad de un censo romano bajo Herodes está comprobada por el hecho de que durante su reinado Quirino no era gobernador de Siria (Schürer I, 489-523).

Firpo, por el contrario, no considera que sean decisivas estas objeciones y se aferra al testimonio de Tertuliano: el censo ordenado bajo Augusto se realizó *in Iudaea per Sentium Saturninum* (*Adv. Marcionem* 4,19), que gobernó la provincia de Siria precisamente en los años 9-6

a. C. Así pues, Lucas no habría hecho más que confundir entre dos nombres —o quizás se trataba de Quirino, pero como subalterno del legado de Siria, Saturnino, comprometido en otras tareas—, mientras que habría que darle crédito cuando relaciona el nacimiento de Jesús con el censo de Augusto.

Personalmente prefiero la primera opinión: las razones que se aducen me parecen bastante fuertes; además, la monografía de Firpo nos inclina hacia una perspectiva apologética de los textos evangélicos, defendidos a ultranza en su pretendida fiabilidad histórica en todo lo que dicen. Quizás Lucas se dejó traicionar por su interés teológico: relacionar el *dies natalis* de Jesús con un acto de gobierno de Augusto, exaltando así la dignidad del primero no inferior a la del segundo, dando cuenta además del hecho de que José y María, residentes en Nazaret, tuvieran que ir a Belén, ciudad del destino de su hijo. Pero también cabe pensar que se sirvió de una afirmación errónea.

De todas formas, queda confirmado que Jesús nació durante el reinado de Herodes, pero vio la luz unos años antes —no sabemos cuántos, al menos seis— de su nacimiento oficial según el calendario cristiano, que entró en vigor más tarde, en el siglo VI, después de que el monje Dionisio el Exiguo calculase de forma equivocada el paso del calendario romano al cristiano, asignando al nacimiento de Cristo el 25 de diciembre del 754 de Roma y computando el 754 como el primer año de la era cristiana.

3. DE NAZARET

El lugar de nacimiento parece históricamente menos problemático. Es verdad que en los respectivos Evangelios de la infancia Mateo y Lucas lo señalan en Belén: «Una vez nacido Jesús en Belén de Judea en los días del rey Herodes...» (Mt 2,1); «así pues, subió José [para el censo] desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, hasta Judea, a la ciudad de David llamada Belén [...] a censarse con María [...]; y cuando estuvieron aquí, [...] ella dio a luz a su hijo primogénito» (Lc 2,4-7). Pero el testimonio cristiano antiguo múltiple y más seguro habla de Nazaret. Al introducirlo en su relato, Marcos afirma que Jesús «vino de Nazaret de Galilea y fue bautizado en el Jordán por Juan» (Mc 1,9) y narra a continuación que «fue a su ciudad paterna», donde se encontraba su familia (Mc 6,1ss). La fuente Q atestigua una forma distinta del nombre de la localidad, «Nazara»: después del bautismo «fue a Nazara, donde se había criado» (4,16; cf. Mt 4,12-13). En el cuarto Evangelio Jesús es calificado como «profeta que viene de Nazaret»; por eso choca con la incredulidad de Natanael: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?»

(Jn 1,45-46). Algo parecido ocurre en Mt 21,11: la gente dice: «Este es el profeta Jesús, natural de Nazaret de Galilea». En Hch 10,38 Pablo anuncia a los que están reunidos en casa de Cornelio que «Dios ungió a Jesús, natural de Nazaret».

El adjetivo «nazareno» (*nazarênos*) señala este mismo dato. En Marcos aparece varias veces, bien en una fórmula binaria de nombre y apelativo: «Jesús nazareno» (Mc 1,24) o «Jesús el nazareno» (Mc 10,47; 15,6), bien con el simple «el nazareno» (Mc 14,67). En Lucas sólo aparece dos veces en sus trozos propios: «Oh, Jesús nazareno» (Lc 4,34); «Jesús el nazareno» (Lc 24,19); en realidad, él prefiere el apelativo «nazoreo» (*nazôraios*), que entiende como sinónimo de «nazareno», es decir, natural de Nazaret, desde el momento que presenta las dos fórmulas como sinónimas (Lc 18,37; Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9). Mateo y Juan sólo conocen nazoreo; el primer evangelista lo vincula expresamente a la ciudad de Nazaret (Mt 2,23); el cuarto Evangelio lo atestigua como apelativo que emplean los que vienen a arrestarlo (Jn 18,5.7) y escrito en el *titulus crucis*: «Jesús el nazoreo, el rey de los judíos». En el relato de la traición de Pedro, a «Jesús el nazareno» de Mc 14,67 le corresponde en Mt 26,69: «Jesús el galileo». Finalmente, si el nombre de los que creían en Jesús era, según ellos mismos, «cristianos» (Hch 11,26, en boca de los judíos suena la denominación «“secta” de los nazoreos» (Hch 24,5).

Sobre el significado de nazoreo se han propuesto hipótesis diversas de la que lo presenta como sinónimo de nazareno: algunos lo entienden en el sentido de «nazireo» (Berger); según otros, indicaría una secta precristiana a la que pertenecía Jesús. Pero no parece que hayan obtenido un consenso general. Hago mía la conclusión del estudio de H. H. Schaefer (*GLNT* 7,848): «la opinión de que *nazôraios* es la traducción del arameo *nasraja* y se deriva del nombre arameo de Nazaret, *nasrat*, es inopugnable tanto lingüística como substancialmente». Le corresponde el hebreo *ha-nôserî* (el nazoreo), con que el Talmud designa a *Yešû*. Cabe pensar que en su origen nazoreo tenía el significado de nazireo, carismático de cuño ascético y encratista; pero más tarde fue entendido como sinónimo de nazareno.

De la ciudad natal de Jesús, situada en la Galilea inferior, no se habla ni en la Escritura hebrea ni en Flavio Josefo, ni siquiera en la literatura rabínica: un silencio significativo si se piensa que en la lista de las ciudades de Zabulón de Jos 19,10-15 falta Nazaret, y lo mismo se advierte en el historiador judío, responsable de las operaciones militares en Galilea, que en *Bellum* menciona 54 ciudades galileas e ignora totalmente a Nazaret; por no hablar del Talmud con su lista de 63 ciudades galileas de la que está ausente Nazaret (así J. Finegan, citado en Crossan *The Historical Jesus* 15). Tenía que ser una pequeña aldea. Las excavaciones

arqueológicas, que han puesto de relieve la existencia de silos, cisternas, vertederos, cuevas, tumbas, han demostrado la existencia de una aldea antigua del periodo persa y helenista-asmoneo (cf. B. Bagatti, en esa voz, en *DBS*).

El origen galileo de Jesús, según el cuarto Evangelio, lo descalificaba a los ojos del pueblo, sobre todo de los dirigentes del judaísmo. «¿Es que el mesías viene de Galilea?» (Jn 7,41); «De Galilea no sale ningún profeta» (Jn 7,52). De hecho el cuarto Evangelio intenta subrayar de este modo la humanidad real del Verbo divino y, al mismo tiempo, la verdadera mesianidad de Jesús, que no puede medirse por el registro civil, sino sobre la base del designio divino. Además, el juicio negativo de la literatura rabínica sobre los galileos, poco observantes de la ley, no parece objetivo y está motivado en el hecho de que no estaban conformes con la *halakah* rabínica (cf. S. Freyne). Es totalmente aberrante la hipótesis de que el galileo Jesús no era un hebreo, sino de raza aria, aduciendo como prueba la fórmula «Galilea de los gentiles» de Mt 4,15, donde se cita a Is 8,23 (así W. Grundmann en 1940), signo demasiado evidente del antijudaísmo germánico.

¿Cómo valorar entonces lo que dicen, no sin una palpable diversidad entre sí, los Evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas? El primer evangelista supone que José y María vivían en Belén, donde nació Jesús, y que cambiaron de residencia cuando, al volver de su huida a Egipto y saber que reinaba en Judea Arquelao, por miedo a este etnarca —no se dice el porqué— se retiraron a Galilea y se fueron a vivir a Nazaret (Mt 2,19-23). Para Lucas, por el contrario, ésta era ya desde antes la residencia de José y de María; debido al censo, se dirigieron a Belén, donde nació Jesús, pero luego «regresaron a Galilea, a su ciudad de Nazaret» (Lc 2,39). Pero los dos afirman, de modo independiente, que Jesús nació en Belén. Más que una indicación topográfica se vislumbra en ello una tesis teológico-mesiánica: Belén era la patria de David y una corriente mesiánica miraba al esperado como a un rey de linaje davídico. Los dos evangelistas y las tradiciones que recogieron se refieren claramente a ello. Mateo en particular comienza así la genealogía de Jesús con que abre su Evangelio de la infancia: «Libro de la "génesis" de Jesús *el Cristo, hijo de David, hijo de Abrahán*» (Mt 1,1). Es José, «hijo (= descendiente) de David» (Mt 1,20) el que transmite a Jesús, su hijo, la descendencia davídica. Belén, por lo demás, precisa Mateo, ya había sido vaticinada proféticamente en Mi 5,13 como lugar de origen del mesías. «Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres la más pequeña entre las principales de Judá; en efecto, de ti saldrá un jefe que apaciente a mi pueblo de Israel» (Mt 2,6). Así pues, es el evangelista el que pone en labios de los sumos sacerdotes y escribas del pueblo, interpelados por Herodes sobre la pregunta «¿dónde tiene que nacer el mesías?», la

respuesta obvia: «En Belén de Judea, porque así fue escrito por boca del profeta» (Mt 2,4-5) y citan el mencionado pasaje profético.

Aunque con otro material, Lucas busca la misma finalidad: destacar que Jesús es el mesías esperado, el descendiente de David beneficiario de las promesas divinas. También para el tercer evangelista José es «de la casa de David» (Lc 1,27). Más expresivo es el anuncio del ángel a María: «Concebirá en su seno y dará a luz un hijo y lo llamarás con el nombre de Jesús: será grande y será llamado hijo del Altísimo. El Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará sobre la casa de Israel eternamente y su realeza no tendrá fin» (Lc 1,31-33). Está muy claro el recuerdo de la promesa del profeta Natán jurada en nombre de Dios al rey David: «Suscitaré a un descendiente tuyo detrás de ti [...] y haré estable su reino [...]. Haré estable su trono real. Para siempre seré su padre y él será mi hijo» (2 S 7,12-14). Que la predicción de Natán tenía un carácter mesiánico aparece en los textos de Qumran: «“Haré surgir tu semilla después de ti y consolidaré el trono de tu reino [por siem]pre. Yo seré su padre y él será mi hijo”. Éste es el germen de David que está con el que escudriña la ley que [surgirá en Si]lón al final de los días, según lo que está escrito: “Reconstruiré la choza de David caída”. Éste es la choza de David caída que reconstruirá para salvar a Israel» /4Qflor 1,10-13). En el cántico de Zacarías se alaba a Dios «porque ha suscitado un salvador poderoso para nosotros en la casa de David su hijo» (Lc 1,69). Todavía aparece referido más expresamente a Jesús la invitación del ángel a los pastores: «Hoy os ha nacido un salvador que es el Cristo Señor en la ciudad de David» (Lc 2,11). Como se ve, hijo de Dios y salvador son las dimensiones de Jesús que subraya teológicamente el texto de Lucas. Sobre la tercera, véase también Lc 2,30: Simeón alaba a Dios con voz inspirada: «Mis ojos han visto tu salvación». Por lo demás, la descendencia davídica de Jesús era una creencia de la Iglesia primitiva, atestiguada por Pablo en Rm 1,3: «de la estirpe de David según su dimensión humana y caduca (*kata sarka*)». Pero Lucas quiere de alguna manera poner de acuerdo el registro civil con la concepción mesiánica, diciendo que Jesús, nacido en Belén, se había criado en Nazaret (Lc 4,16).

En resumen, todo indica que en los Evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas el nacimiento de Jesús en Belén no es un dato civil, sino una afirmación teológica. Se refiere, en realidad, a un dato divino, que no tiene nada que ver con los registros de la burocracia judía: Dios ha prometido, por boca de los profetas, un descendiente de David para el tiempo del giro decisivo de la historia humana y ha mantenido ese juramento en el nazareno. En otras palabras, las páginas del Evangelio expresan una creencia, no una evidencia de carácter administrativo.

La descendencia davídica y el nacimiento en Belén sirven para indicar que él es el mesías real esperado.

4. HIJO DE JOSÉ Y DE MARÍA

No hay dudas al respecto: su madre es María (*María* o *Mariam*), nombre de la gloriosa tradición hebrea que llevó la hermana de Moisés (Ex 6,20); es ella la que aparece en primer plano, mientras que el padre es José, mencionado pocas veces y nunca en Marcos. Si en Mc 6,3 el segundo evangelista, refiriéndose a la incredulidad de sus paisanos, vincula a Jesús con su madre: «¿Acaso no es el hijo de María?», Mateo, Lucas y el cuarto Evangelio hablan de una pregunta distinta: «¿No es éste el hijo del carpintero (Mt 13,55) / de José (Lc 4,22) / Jesús el hijo de José (Jn 6,42)?». Por su parte, Mateo añade el dato de Marcos: «¿No se llama su madre María?». Marcos, por el contrario, nos ha conservado la siguiente tradición de indudable autenticidad histórica: al saber que su pariente se había entregado por completo a la misión, «sus familiares vinieron a tomarlo por la fuerza, porque según ellos estaba fuera de sí» (Mc 3,21). En efecto, jamás las comunidades cristianas de los primeros tiempos habrían creado este relato, dada su veneración por la madre del Señor, hasta el punto de que Mateo y Lucas lo omitieron.

En los Evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas, su madre María aparece varias veces: más adelante volveremos sobre ello. Hay que añadir la noticia de Hch 1,14: «María, la madre de Jesús», sin que se excluya a sus hermanos, forma parte de la comunidad apostólica de Jerusalén. Finalmente, Juan la menciona en 2,1ss: su madre estaba presente en las bodas de Caná, y en 2,12: su madre y sus hermanos le acompañan cuando va a Cafarnaún. Sobre todo el cuarto Evangelio se caracteriza por el relato de la madre al pie de la cruz y a la que el crucificado encomienda al discípulo amado (Jn 19,25-27); pero éste es un trozo de ninguna fiabilidad histórica, ya que la tradición sinóptica nunca menciona a María, su madre, entre las mujeres citadas como presentes en la crucifixión (cf. Mc 15,40-41 par.). No es concebible que se la hubiera eliminado de la lista tradicional. Por otra parte, Juan describe aquí más bien la situación post-pascual, cuando, estando Jesús ausente, sigue viviendo en el mundo su familia espiritual, basada en vínculos de fe y no de sangre, en donde «madre» e «hijo» asumen significados nuevos. Después de todo ¿no había sido el mismo Jesús el que sustituyó a su familia espiritual por la de «aquellos que hacen la voluntad de Dios»? (Mc 3,35 y par.).

En sus cartas Pablo no habla nunca expresamente de la madre de Jesús, ni siquiera en Ga 4,4: «Pero cuando llegó el tiempo a su plenitud,

Dios envió a su hijo, *nacido de mujer*, nacido bajo el dominio de la ley para rescatar a los que están bajo el dominio de la ley y para que recibiésemos la adopción de hijos». En efecto, la expresión «nacido de mujer» es de carácter estereotipado, usada en la tradición judía para subrayar la dimensión terrena de todo ser humano que viene a este mundo, precisamente por generación maternal: véase por ejemplo el dicho de Jesús: «entre los nacidos de mujer no hay nadie más grande que Juan» (Lc 7,28) y Job 14,1-2; 15,14; 25,4. Pablo subraya de este modo la inserción del hijo de Dios en la humanidad débil y caduca; su interés es cristológico, no mariológico.

Además de las expresiones ya referidas de «hijo del carpintero» (Mt) y de «hijo de José» (Lc y Jn), presentes en el trozo de la visita de Jesús a Nazaret, si prescindimos de los evangelios de la infancia, podemos añadir tan sólo otros dos pasajes que se interesan por José: Lc 3,23 lo menciona al comienzo de la genealogía: Jesús «era, como se pensaba, hijo de José, hijo de Elí —el inciso aparece después de los dos primeros capítulos, de los que pronto hablaremos—; en Jn 1,45, Felipe le habla a Natanael de Jesús, «hijo de José, natural de Nazaret». Es muy poco; extraña sobre todo el hecho de que en Mc 6,1ss y 3,31 no aparezca José, aunque se presente a la familia de Jesús con su madre, sus hermanos y hermanas. Ante la falta de testimonios, hemos de refugiarnos en hipótesis: la más plausible es que estuviera ya muerto, no que Jesús careciese de padre legítimo, nacido fuera del matrimonio de padre desconocido, como indica por ejemplo G. Lüdemann (cf. también *Jesus nach 2000 Jahren*), dando crédito a los testimonios judíos tardíos recogidos también por Celso.

Por el contrario, en los Evangelios de la infancia José tiene un papel importante, sobre todo en Mt 1-2, donde es el padre, y no la madre, el que ocupa al lado de Jesús el centro de la escena. Es él el que goza del anuncio del ángel (Mt 1,18ss), mientras que en Lucas es María (Lc 1,26ss); el ángel se le aparece en sueño otras dos veces: la primera para ordenarle que lleve a su familia a refugiarse en Egipto (Mt 2,13ss); la segunda para decirle que, una vez muerto Herodes, tiene que volver a la tierra de Israel (Mt 2,19ss). El interés teológico del primer evangelista, en realidad, es insertar a Jesús en la descendencia de David: una inserción necesaria para dar fiabilidad a la creencia en su mesianidad davídica, pero problemática, porque se creía que Jesús había nacido virginalmente de María. Y he aquí una solución brillante: José, descendiente de David, es su verdadero padre, pero no en sentido natural, sino en el plano jurídico: tomó a María por esposa y le dio al hijo de ella el nombre de Jesús (Mt 1,20.24-25), haciendo de él un descendiente davídico por vía paterna (Mt 1,20).

En el Evangelio de la infancia de Lucas se presenta a José en el trasfondo, mientras que María ocupa el primer plano, como ya dijimos: el ángel anunciador se le hace presente a ella, «desposada con un hombre llamado José, de la casa de David» (Lc 1,27); para el censo, José «que era de la casa y de la ciudad paterna de David» va a Belén «con María, su esposa, que estaba encinta» (Lc 2,4-5); los pastores encuentran «a María, a José y al niño recostado en un pesebre» (Lc 2,16). En adelante se les menciona con un general «ellos» (los padres), mientras que se resalta a María, como veremos; o bien se menciona al padre juntamente con la madre: lo presentaron en el templo (Lc 2,22); «su padre y su madre se asombraban de las palabras dichas sobre él» por Simeón (Lc 2,33); luego «ellos regresaron a Galilea» (Lc 2,39). La paternidad de José se presenta claramente encuadrada cuando en la peregrinación de Jerusalén, teniendo Jesús doce años, una vez encontrado después de haberse perdido, su madre le dice: «*Tu padre* y yo, angustiados, te hemos estado buscando»; Jesús le responde: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que tengo que ocuparme de las cosas [o... de la casa] de *mi Padre* (evidentemente el Padre celestial)?» (Lc 2,48-49). Una palabra misteriosa e incomprensible para ellos (Lc 2,50). La última indicación: volvieron a Nazaret y Jesús «vivía sometido a ellos» (Lc 2,51).

Los dos Evangelios de la infancia intentan subrayar la concepción virginal de Jesús. En el primer plano no está la virginidad de María, naturalmente implicada, sino una creencia cristológica: Jesús no es fruto de la tierra, sino de la prodigiosa acción divina que suscita vida, don de Dios al mundo, nacido *de Spiritu sancto* y por tanto *ex Maria virgine*. Ya en su genealogía Mateo revela, pero vela a la vez, el misterio del nacimiento de Jesús: después de la fórmula estereotipada para expresar el hecho de que los padres dieron vida al hijo: «X engendró a Y», «Y engendró a Z», etc., al final el relato da un salto brusco: «Jacob engendró a José, esposo de María, *de la cual* fue engendrado Jesús, llamado el mesías» (Mt 1,16). En la generación de Jesús, José no tuvo parte alguna, sino sólo María. El misterio se aclara en Mt 1,18-25: «Lo que se ha engendrado en ella tiene su origen del Espíritu santo (*ek pneumatos hagíou*)» (Mt 1,20). José es su padre legal, como ya hemos dicho: toma consigo a María e impone el nombre a su hijo (Mt 1,20.24-25). La indicación de Mt 1,25b: «Y no tuvo relaciones sexuales con ella hasta que ella dio a luz a su hijo» insiste en la generación virginal de Jesús, pero sin prejuzgar lo que pudo suceder a continuación.

También en Lucas se atribuye la concepción virginal de Jesús al Espíritu de Dios, es decir al poder divino creador de vida. A la dificultad de María: «No conozco sexualmente a ningún hombre» (Lc 1,34), el ángel responde: «El Espíritu santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso la criatura santa engendrada en

ti será llamada hijo de Dios» (Lc 1,35). Todo esto se revela en un anuncio divino, en analogía con los relatos de la tradición bíblica y judía; por ejemplo, el nacimiento de Sansón fue anunciado de antemano por un ángel a su madre (Jc 13) y la de Moisés por un escriba al faraón, como de «una persona que acabaría con la hegemonía de los egipcios y exaltaría a los israelitas», dice Flavio Josefo (*Antiq* 2,205).

El motivo, común a diversos ambientes culturales, del gran personaje glorificado desde su concepción y su nacimiento extraordinarios se repite aquí, pero sólo en sus términos generales. Porque en los Evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas y luego, con muchos particulares y detalles, en los Evangelios apócrifos de la infancia, como el *Protoevangelio de Santiago*, el más antiguo, Dios no sustituye sexualmente al varón, como es propio de los relatos paganos: Marte deja preñada a Rea Silvia y engendra a Rómulo, fundador y primer rey de Roma; así al menos según una tradición: «La Vestal, víctima de un estupro, dio a luz dos gemelos. Bien sea con buena fe, o bien porque intentase disimular su propia culpa atribuyendo su responsabilidad a un dios, declaró a Marte padre de la prole sospechosa» (Tito Livio, *Hist* 1,3-4). Y para concluir la historia del fundador de Roma, el historiador romano afirma: «Éstos son los principales acontecimientos políticos y militares durante el reinado de Rómulo. Pero ninguno de ellos impide prestar fe a su origen divino y a la divinización que se le atribuyó después de su muerte» (*Hist* 1,15). De Augusto, Suetonio narra los hechos de su nacimiento «que hicieron presagiar y desvelaron su grandeza futura y su eterna felicidad (*futura magnitudo eius et perpetua felicitas*)». Cuenta en particular cómo su madre «Atia, dirigiéndose a media noche a una ceremonia solemne en honor de Apolo, hizo poner su litera en el templo y se quedó dormida, mientras las otras matronas volvían a casa; una serpiente se deslizó al instante junto a ella e inmediatamente después se retiró; al despertarse, se lavó como si saliera de los brazos de su marido [...]; y como Augusto nació nueve meses más tarde, se le consideró desde entonces como el hijo de Apolo» (*Augustus* 94). También en el mundo griego está presente el nacimiento divino de grandes personajes: por ejemplo, Plutarco dice de Alejandro Magno que nació de su madre Olímpíades y de un ser superior, manifestado en una serpiente que se deslizó junto a la mujer (*Vidas paralelas; Alejandro* 2,6).

Los Evangelios hablan de un prodigio divino, de una creación. Los aficionados al comparativismo religionista, empeñados en explicar las creencias cristianas con la mitología pagana, no prestan atención al carácter específico de la concepción de Jesús, obra de un Dios asexuado.

Además, esta tradición está ausente en los escritos cristianos más antiguos, las cartas de Pablo, en los evangelios de Marcos y de Juan y en la fuente Q, que sin excepción excluyen de su narración el

nacimiento y la infancia de Jesús; y lo hacen en línea con el anuncio evangélico de las comunidades originales, limitado a la muerte y resurrección de Jesús (cf. 1 Co 15,3-5). Los mismos Evangelios de Mateo y de Lucas, que después de los dos primeros capítulos recogen el *incipit* de Marcos y de la fuente Q, proceden sin que se retomen en lo más mínimo los motivos temáticos de esos trozos. Por su parte, el apócrifo *Evangelio de los Ebionitas*, según el testimonio de Epifanio, critica *explicitis verbis* la concepción virginal de Jesús: «Su narración afirma que Jesús fue engendrado de semen humano y escogido luego por Dios; por esta elección divina es como fue llamado hijo de Dios, por el Cristo que entró en él desde lo alto en forma de paloma. Niegan que haya sido engendrado por Dios Padre, pero afirman que fue creado como uno de los ángeles» (§ 5).

Se trata de una creencia que nació en círculos cristianos restringidos y poco precisados, que encontró su expresión en tradiciones que quizás sólo se fijaron oralmente y que finalmente fue adoptada por Mateo y por Lucas, que profundizaron en ella. El primer evangelista insiste ante todo en el motivo del cumplimiento de las Escrituras y en la cita de algún que otro pasaje. El tercer Evangelio, por su parte, elabora una mariología desarrollada: María es la personificación de la acogida de fe de la palabra de Dios, espejo de los creyentes de todos los tiempos: «He aquí la esclava (*doulê*) del Señor; que se haga en mí según su palabra»: es la conclusión del relato de la anunciación (Lc 1,36); los relatos paralelos de la anunciación de Juan y de Jesús intentan contraponer la obediencia de María a la palabra de Dios a la incredulidad de Zacarías ante el anuncio evangélico (cf. Lc 1,35 y 1,20): «Y dichosa aquella que ha creído en la realización de cuanto se le dijo de parte del Señor», dice Isabel refiriéndose a ella (Lc 1,45); finalmente, el relato de Navidad se cierra con esta indicación: «María, por su parte, guardaba todos estos hechos confrontándolos en la intimidad de su corazón» (Lc 2,19; cf. también Lc 2,51).

Una creencia que se inserta, según creo, como un momento en el proceso de maduración de la fe de los primeros creyentes que van retrayendo cada vez más la filiación divina de Jesús resucitado. El movimiento cristiano se había construido sobre esta confesión: Dios lo resucitó y lo constituyó hijo suyo mediante el Espíritu, atribuyéndole el poder de salvación (cf. Rm 1,3-4); los creyentes están a la espera de «su hijo [el de Dios] desde los cielos, aquel al que ha resucitado del reino de los muertos» (1 Ts 1,10). Luego se reconoció que era ya hijo de Dios antes de su muerte y de su resurrección: el centurión confiesa su filiación divina al pie de la cruz (Mc 15,39); Pedro, en nombre de los Doce, declara: «Tú eres el mesías, el hijo del Dios vivo» (Mt 16,16); en el bautismo una voz celestial revela su identidad verdadera: «Tú eres mi

hijo amado; en ti están puestas mis complacencias» (Mc 1,11). Pues bien, en los Evangelios de la infancia aparece que Jesús es hijo de Dios desde su nacimiento y, para hacer visible esta fe, madura la convicción de su concepción virginal y de la consiguiente *virginitas Mariae ante partum*. Esta conexión aparece explícita en Lucas, que pone en labios del ángel anunciante las siguientes palabras: «El Espíritu santo vendrá sobre ti [...] y por eso la criatura santa engendrada en ti será llamada hijo de Dios» (Lc 1,35). Por su parte Mateo se complace en utilizar también la profecía de Is 7 citada según la traducción griega de los LXX: «He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y lo llamarán [en los LXX: lo llamarás] con el nombre de Enmanuel», mientras que el texto hebreo decía: «He aquí que la joven (*ha 'almàh*) —Águila, Símmaco y Teodoción, a diferencia de los LXX, traducirán la palabra hebrea exactamente, no ya por *parthenos*, sino por *neanis*— concibe y dará a luz un hijo y lo llamará con el nombre de Enmanuel»: profecía que el primer evangelista ve realizada en María y en Jesús: «Todo esto ocurrió para que llegase a su cumplimiento lo que había dicho el Señor por boca del profeta» (Mt 1,22-23). En resumen, Mateo relaciona estrechamente la concepción mediante el Espíritu, la concepción de la virgen y la concepción del Enmanuel («Dios con nosotros»).

Una alusión solamente al libro de Lüdemann, que hace suya la tesis de Celso y de la tradición rabínica sobre Jesús nacido de una meretriz, pero que demuestra tener argumentos muy pobres al tener que apelar a un dicho críptico atribuido a Jesús por el apócrifo *Evangelio de Tomás*: «Dijo Jesús: “El que conoce a su padre y a su madre será llamado “hijo de una prostituta”» (n. 105).

Decir que Jesús fue o no concebido de manera virginal es algo que está fuera del campo de la investigación histórica. Hecho histórico es sólo lo siguiente: esta creencia nació en unos ambientes protocristianos particulares y la hicieron suya las comunidades que están en el fondo de los Evangelios de Mateo y de Lucas, y más tarde la comunidad judeocristiana a la que se remonta el *Protoevangelio de Santiago*, que pronto tendremos ocasión de presentar.

5. UNA FAMILIA NUMEROSA

No pocos son los testimonios cristianos antiguos que hablan de los hermanos, y no tanto, de las hermanas de Jesús. Mc 3,31 (y par.), como ya hemos visto, presenta a «su madre y a sus hermanos» que vienen a visitarlo (cf. par.). En Mc 6,3 sus paisanos se asombran de su sabiduría: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago, de Ioset, de Judas y de Simón? ¿Y sus hermanas no están aquí, entre

nosotros?» (par. Mt 13,55-56). El cuarto Evangelio menciona a los hermanos de Jesús, pero nunca a las hermanas, en tres pasajes propios: va a Cafarnaún con su madre, sus hermanos y sus discípulos (Jn 2,12); sus hermanos le urgen para que vaya a Jerusalén a hacerse publicidad (Jn 7,3); el evangelista indica que «ni siquiera sus hermanos creían en él» (Jn 7,5); luego narra cómo, «después de que sus hermanos subieran a Jerusalén», también él se decidió a ir a la ciudad santa (Jn 7,10). En Hch 1,14 se indica que la primera comunidad cristiana de Jerusalén acogió en su interior a la madre de Jesús y a sus hermanos. Finalmente, Pablo habla en general de «los hermanos del Señor» (1 Co 9,5), especialmente de «Santiago, el hermano del Señor»; en ambos casos se trata de figuras importantes en la iglesia de los orígenes. También Flavio Josefo conoce a un hermano de Jesús, Santiago, ajusticiado por el pérfido sumo sacerdote Anás el Joven (*Antiq* 20,200).

Todo esto sería aceptado pacíficamente: el nazareno tenía cuatro hermanos y varias hermanas, naturalmente hermanos y hermanas carnales, si no se opusiera a ello la creencia cristiana, atestiguada ya en el siglo II en el *Protoevangelio de Santiago*, de la *virginitas Mariae post partum*, y no sólo *in partu*. En efecto, el apócrifo narra que José, viudo y con hijos, se desposó con María, pero después de haber resistido al sacerdote que la había elegido: «*Tengo hijos y soy viejo, mientras que ella es una muchacha. No me gustaría ser objeto de burla para los israelitas*» (9,2); el sacerdote venció estas resistencias amenazándole con tremendos castigos divinos: «José, lleno de temor, la recibió en custodia» (9,3). Partió, pues, para Belén: «ensilló el asno e hizo que se sentara allí María; *su hijo* tiraba del asno y José los acompañaba» (17,2). Como los dolores le llegaron a María en una zona deshabitada, «la bajó del asno [...], encontró allí una cueva; la condujo a ella; dejó junto a ella a sus hijos y salió a buscar a una partera judía en la región de Belén» (17,3 y 18,1). Encontró a una y la condujo a la cueva: un testigo cualificado del parto virginal que tiene lugar en medio de resplandores. De hecho, ella exclama: «Hoy es para mí un gran día, porque he visto este nuevo milagro» (19,2). Pero no basta; quiere la prueba experimental: una amiga a la que cuenta lo sucedido se anticipa al incrédulo Tomás: «si no meto el dedo y no examino su naturaleza, jamás creeré que una virgen haya dado a luz» (19,3). Naturalmente no tuvo más remedio que creer (20,1-3).

Se dijo que José era viudo y que tenía hijos de un matrimonio anterior para explicar que los Evangelios hablen de hermanos de Jesús —ninguna palabra sobre sus hermanas— manteniendo en pie la propia creencia en la virginidad de María *post partum*, por no hablar de la de *in partu*. En realidad, se quiere afirmar que no son hermanos uterinos, sino sólo por parte del padre, de un padre no natural sino sólo legal. Se trata de una solución al problema que encontrará partidarios en la

antigua patrística, sobre todo griega y siríaca, con pocas voces entre la latina, a partir de Clemente de Alejandría y de Orígenes, que sin embargo la ve arraigada, no en una tradición, sino en el intento de «tutelar la dignidad virginal de María (*to axiôma tês Marias en parthenia-i*) hasta el final» *Comment. in Mt* 10,17). Jerónimo la descalifica como «expresión delirante de los apócrifos (*deliramenta apocryphorum*)» (*Comment in Mt* 12,49: PL 26,88. Cf. Blinzler 156-160).

San Jerónimo, por su cuenta, piensa en otra solución: se refiere al hebreo *'ah*, que quiere decir no sólo hermano en sentido propio, sino más en general pariente, por ejemplo, un sobrino: Lot es sobrino de Abrahán, a pesar de que se le llama su *'ah/adelphos*, «hermano» (Gn 14,14.16), o también primo, pero en un solo texto uno de los dos hijos de Majlí tuvo sólo hijas, que se casaron con los hijos del otro, llamados «hermanos» suyos, pero que en realidad eran sus primos (1 Cr 23,21-22). En hebreo no hay palabras específicas para estos grados de parentesco. Y san Jerónimo piensa que puede atribuir un sentido amplio a la misma palabra griega usada en los mencionados escritos cristianos: se trata de primos y de primas de Jesús. Así argumenta contra Elvidio en defensa de la virginidad perpetua de María: «De cuatro maneras se dice hermanos en las Escrituras divinas: por naturaleza, por estirpe, por parentesco, por amor (*natura, gente, cognatione, affectu*)» y pone algunos ejemplos: Lot y Abrahán, Jacob y Labán. Al final concluye: «Según esta exposición sólo falta que tú comprendas que éstos son hermanos por parentesco (*fratres eos intelligas cognatione*), no por amor, no por privilegio del pueblo, no por naturaleza» (*Ad. Helvidium*: PL 23, 206-209). Poco antes había señalado que los dos hermanos de Jesús, Santiago y José, mencionados en Mc 6,3, son llamados en Mc 15,49 hijos de una tal María, distinta de la madre de Jesús.

Pero el griego del NT que, sobre todo, no es traducción de un original hebreo, sabe distinguir entre *adelphos* (hermano) y *anepsios* (primo); en Col 4,19 se dice que Marcos es primo de Bernabé. En realidad, el vocablo griego indica siempre, sin excepciones, hermano de sangre, o al menos hermanastro, es decir, con al menos uno de los padres en común. También el significado metafórico, atestiguado con frecuencia, confirma este dato: no se podría entender «primo» en sentido metafórico o espiritual. Además, si padre y madre referidos a Jesús se entienden en sentido estricto, lo mismo debería valer de hermanos y hermanas, mencionados con frecuencia al lado de la madre y, más raramente, al lado del padre. Por otra parte, es totalmente subjetiva la hipótesis de que la coincidencia de nombres, Santiago y Joset, de dos de los hermanos de Jesús (cf. Mc 6,3) con los dos hijos de una tal María distinta de la madre de Jesús (cf. Mc 15,40), indique las mismas personas; y esto por un doble motivo: ¿por qué en Mc 15,4 no se mencionan todos los cuatro

hijos de la indicada María? Por otra parte, si en Mc 6 se presenta a los cuatro hermanos de Jesús en estrecha relación con la madre del mismo, no parece posible hacer decir a Marcos que dos de ellos estaban en estrecha relación con otra María.

Hegesipo, de la primera mitad del siglo II, citado por Eusebio, atestigua: «Después de que Santiago el Justo [llamado en otro lugar hermano del Señor: cf. *Hist eccl* 2,23] sufriera el martirio por el mismo motivo que el Señor, fue establecido obispo el hijo de un tío del mismo, Simeón: todos le dieron la preferencia, porque era primo del Señor» (*Hist. eccl.* 4,22,4). En otro lugar Hegesipo habla de Judas, hermano carnal (*kata sarka*) del Señor (*Hist. eccl.* 3,20,1). Así pues, distingue entre hermano, tío y primo. Pero el texto griego es traducido de otra manera por Blinzler, que ve en él, no sin forzar las cosas, una confirmación de su hipótesis: interpreta la fórmula «tío del mismo» como «tío del mismo Señor», en vez de «tío del mismo Santiago», y traduce la calificación de Simeón como «primo segundo» de Cristo, siendo entonces Santiago su primer primo.

Por su parte Tertuliano, por el 200 d. C., en un contexto de la verdadera humanidad de Jesús, comentando el trozo evangélico de los familiares que fueron a buscarlo, habla de verdadera madre y de verdaderos hermanos de Jesús: *et vere mater et fratres ejus* (*Adv. Marcionem* 4,19).

Así pues, en el cristianismo del siglo II, al menos en algunos ambientes, se admitía que Jesús había tenido hermanos en sentido estricto. Además, contra la opinión de que se trataba de hermanastros se puede hacer valer, ante todo, que no hay nada en los antiguos testimonios cristianos analizados que mueva, no ya a aceptar, sino ni siquiera a conjeturar que José hubiera estado ya casado y hubiera tenido hijos antes de casarse con María. Además, en nuestros Evangelios, analizados anteriormente, los hermanos de Jesús están asociados regularmente con María y en Mc 6,3ss la una y los otros forman la misma familia (*oikia*) que Jesús, distinta de los parientes en general: «Jesús decía [replicando a sus paisanos incrédulos] que en ningún otro sitio es menospreciado un profeta, más que en su ciudad paterna (*patreis*), entre sus consanguíneos (*syggeneis*) y en su familia (*oikia*) (Mc 6,4).

En conclusión, comparto lo que ya hace muchos años escribió M. Goguel: «Para la historia no existe el problema de los hermanos de Jesús; sólo existe para la dogmática católica (*La Vie de Jésus*, París 1932, 243). Los dos planos deben mantenerse rigurosamente separados: el dato histórico bastante probable, por no decir cierto, de los hermanos uterinos de Jesús no tiene ninguna legitimidad para proponerse como destructor del dogma de fe; quizás pueda inclinar a «comprender» la creencia en la virginidad *post partum* de María, purificándola en tal caso de las escorias de una lectura fisiológico-naturalista. Por su parte,

la creencia de fe no puede erigirse en juez inapelable en una cuestión histórica.

6. ESTADO CIVIL: ¿SOLTERO?

En nuestras fuentes no encontramos nada explícito sobre este punto; por tanto, hemos de atenernos a suposiciones. En la práctica, el único argumento en favor del celibato de Jesús está en que en ellas no se habla ni de su mujer ni de sus hijos. Pero se sabe que el argumento *ex silentio* es frágil. Por tanto, no hay nada cierto, sino sólo cierta fiabilidad a favor de esta hipótesis. Como hemos visto anteriormente, al presentar a su familia los Evangelios hablan solamente de madre, padre, hermanos y hermanas. Es verdad que en el caso de la visita de Jesús a Nazaret (Mc 6,1ss) se podría señalar que lo que está en cuestión es la modestia de su familia de origen. Pero cuando la madre, los hermanos y hermanas lo visitan y le oyen decir que tiene otra familia, espiritual, cae dicha observación: la falta de mujer y de hijos encuentra su explicación más probable en el hecho de que no se había casado. Además, los Evangelios sinópticos hablan de las mujeres que le seguían mencionando a veces sus nombres, pero de ninguna se dice que fuera su mujer (Mc 15,40-41; Lc 8,1-3). Tampoco faltan exégetas según los cuales habría sido en referencia a sí mismo como dijo Jesús: «Hay eunucos que han nacido así del vientre de su madre; hay eunucos que se han convertido en tales por mano humana; y hay eunucos que se han hecho eunucos a sí mismos por el reino de los cielos» (Mt 19,12). No se excluye que respondiera así al insulto de ciertas personas malévolas que lo despreciaban, por ser célibe, precisamente como eunuco.

Se objetará que, regularmente, los judíos se casaban. Un dicho rabínico, atribuido a rabbí Eliezer ben Hircano, tannaíta del periodo 70-135 d. C., es sumamente expresivo: el que se niega a procrear es parecido a un homicida (*bYeb* 63b). Pero en aquel tiempo no eran tan raras las excepciones: Plinio el Viejo afirma que los esenios eran célibes: «*gens sola [...], sine ulla femina, omni venere abdicata... in qua nemo nascitur*» (*Nat. Hist.* 2,276). Lo afirma también Filón: «Han rechazado el matrimonio, practicando al propio tiempo una perfecta continencia: ninguno de ellos toma mujer» (*Hypoth* 11, 44). Pero parece estar mejor informado Flavio Josefo que distingue entre esenios célibes y esenios casados: en efecto, si en *Bell* 2,210 declara: «Entre ellos es despreciado el matrimonio», más adelante precisa: «Hay otro grupo de esenios, parecido al anterior en su vida, en sus usos y en sus leyes, pero distinto por su concepción del matrimonio. En efecto, afirman que el que no se casa es como el que se amputa la parte principal de la vida, su propagación;

e incluso observan que, si todos pensasen de esa manera, pronto se acabaría la estirpe humana» (*Bell* 2,160). También entre los terapeutas solía vivirse una vida libre de lazos familiares, como atestigua Filón: «Así pues, una vez que se han despojado de sus bienes, sin ser esclavos de nadie, huyen sin volver atrás después de haber abandonado a sus hermanos, a sus hijos, a sus mujeres, a sus padres, a sus parientes, al círculo de sus amigos, la tierra en donde fueron engendrados y se criaron» (*De vita contemplativa* 18). Se conoce la sentencia de rabbi ben Azzai, que vivió en el periodo 70-135 d. C.: «Mi alma ama la Ley. El mundo puede ser continuado por otros» (*bYeb* 63b). Y de Moisés, llamado por Dios al «ministerio profético, afirma Filón que se mantuvo lejos de las relaciones con las mujeres (*De vita Mosis* 2,68-69).

Por lo demás, tampoco en el mundo griego era totalmente desconocido el celibato. Epicteto, por ejemplo, lo considera como una característica del sabio: «¿No es quizás necesario que el cínico esté exento de distracciones, completamente al servicio de Dios, para poder tratar con los hombres sin verse ligado a deberes privados ni retenido por sus relaciones, descuidando las cuales no podría protegerse como hombre de perfecta virtud y observándolas destruiría (en sí mismo) al mensajero, al observador y al heraldo de los dioses?» (*Diatr* 3,22,69). Pero se puede citar también a Apolonio de Tiana, como dice su biógrafo Filóstrato: juró que «no se casaría ni tendría nunca relaciones sexuales» y siempre «conservó el control y el dominio de la pasión» (1,13). También Juan Bautista se presenta como un solitario, que vivía retirado en zonas desiertas, fuera de todo centro habitado.

Y por encima de todo, como persona pública, Jesús fue un predicador y un curador itinerante, sin casa, ni familia, ni trabajo, como se verá. Pero se podría objetar que en tiempos de su entrada en escena tenía una edad en la que podría haberse casado hacía ya tiempo. Por consiguiente, ninguna certeza; tan sólo una probabilidad.

7. SU PAÍS: MIRADA GEOGRÁFICA

Tan sólo algunas alusiones, sacadas del testimonio directo de Flavio Josefo, conscientes de su tendencia a exagerar las cosas según los cánones retóricos de la *amplificatio*. En *Bell* 3,35-58 describe las regiones principales de la tierra de Israel. «La Galilea, que se divide en dos partes llamadas Galilea superior y Galilea inferior, está comprendida entre Fenicia y Siria; al oeste limita con el territorio de Tolemaida y con el Carmelo, el monte que fue algún tiempo de los Galileos y que ahora pertenece a los de Tiro [...]. En la parte meridional, limita con Samaría y Escitópolis hasta el curso del Jordán. Al oriente limita con los

territorios de Hippos, de Gadara y con la Gaulanítida, donde están también los límites del reino de Agripa. La parte norte limita con Tiro y con el territorio de los Tirios. La Galilea llamada inferior se extiende a lo largo de Tiberíades hasta Chabulón, cerca de Tolemaida en la costa. En anchura se extiende desde una aldea situada en la Gran Llanura, de nombre Xaloth, hasta Bersabé, donde comienza también la Galilea superior que llega hasta la aldea de Baca; allí se señalan los confines con el territorio de los Tirios. La Galilea superior se extiende en longitud desde la aldea de Pella cerca del Jordán, hasta Meroth» (35-40).

«Aunque tienen esta modesta extensión y están rodeadas de tantos pueblos extranjeros, las dos Galileas se han defendido siempre de toda invasión enemiga; en efecto, los galileos son belicosos desde pequeños y han sido siempre numerosos; y lo mismo que los habitantes no han conocido nunca la cobardía, tampoco la región ha conocido nunca la despoblación, ya que es muy fértil y rica en pastos y árboles de toda especie, de modo que con esta fertilidad atrae incluso a los que son menos propensos al trabajo del campo. Por eso sus habitantes la cultivan y no hay un solo rincón que no se labre: hay además muchas ciudades y por todas partes un gran número de aldeas densamente pobladas debido a su bienestar, de forma que la más pequeña de ellas tiene más de quince mil habitantes» (41-43).

«En resumen, aunque es menos extensa que Perea, Galilea la supera en rendimiento; en efecto, está totalmente cultivada y produce continuamente frutos, mientras que Perea es mucho más grande, pero en su mayor parte desierta, pedregosa y demasiado salvaje para producir frutos domésticos (no obstante, sus partes menos ásperas dan frutos de toda clase y las llanuras son ricas en árboles variados, entre los que se cultivan sobre todo el olivo, la vid y las palmeras), bañada por los torrentes que bajan de los montes y por las fuentes perennes, cuando los torrentes se secan por el calor. Se extiende en latitud de Maqueronte a Pella y en longitud de Filadelfia hasta el Jordán. Con Pella, a la que ya hemos citado, limita su parte septentrional; con el Jordán. su parte occidental; al sur sus límites están señalados por la Moabítida y al oriente limita con Arabia y la Esebonítida, llegando al territorio de Filadelfia y a Cerasa» (44-47).

«La región de Samaría está situada en medio de Galilea y de Judea; en efecto, comienza por la aldea llamada Ginera, situada en la Gran Llanura, y acaba en la toparquía de Acrabatene; su naturaleza no se diferencia en nada de la de Judea. En efecto, las dos tienen tanto montañas como llanuras, aptas para el cultivo y fértiles, ricas en árboles y en frutos silvestres y domésticos, ya que en ningún sitio son desiertas por naturaleza, sino que están ordinariamente bañadas por la lluvia. Los cursos de agua son especialmente dulces y, por la abundancia del buen pasto,

el ganado da más leche que en otras partes. La principal prueba de la productividad y de la opulencia de la tierra es que las dos están muy pobladas» (48-50).

«En el límite entre las dos está la aldea llamada Anuath Borceo, que marca el límite septentrional de Judea, mientras que la parte meridional de la misma en su máxima extensión toca una aldea en los confines de Arabia, llamada Iardan por los judíos del lugar. En longitud, la Judea se extiende desde el río Jordán hasta Joppe. Precisamente en el centro de la misma está situada la ciudad de Jerusalén y por eso no faltan quienes llaman a esta ciudad el ombligo de la región. Judea, además, no carece de los beneficios del mar, ya que baja hacia la costa por un altiplano que llega hasta Tolemaida. Se divide en once distritos, el principal de los cuales es Jerusalén, que domina todo el territorio lo mismo que la cabeza el cuerpo; después, los otros distritos forman las toparquías: el segundo es Gofna, viene luego Acrabeta y luego Thamma y Lidda, Emmaús, Pella e Idumea, y Engadde, Herodio y Jericó. Después de éstos hay que recordar a Iamnia y Ioppe, que rigen las comarcas de alrededor, y luego la Gamalítica y la Gaulanítica y la Batanea y la Tracónítica, que forman también parte del reino de Agripa. Éste comienza en el monte Líbano y en las fuentes del Jordán y se extiende en latitud hasta el lago de Tiberíades, mientras que en longitud va desde una aldea llamada Arfa hasta la Juliada; vive allí una población mixta de judíos y de sirios (51-57)».

También es preciosa en *Bell* 3,506-521 la descripción del lago de Galilea, cuyas orillas nord-occidentales conocieron la actividad principal de Jesús en su región, pero también la del Jordán: «El lago de Gennesaret, que toma su nombre del territorio vecino, tiene una anchura de 40 estadios [1 estadio = 185 m.] y una longitud de 140; sin embargo, su agua es dulce y muy buena de beber [...]. En el lago viven algunas especies de peces diferentes por su forma y por su sabor de los de cualquier otro sitio. Por su centro corre el Jordán, que parece fluir del Panión, siendo así que en realidad llega al Panión por un recorrido subterráneo y nace de una cuenca llamada Fiale. Ésta se encuentra a 120 estadios de Cesarea, a la derecha, y no lejos de la vía que conduce a la Tracónítica. Esta cuenca saca su nombre de Fiale de su forma circular, ya que se trata de una laguna redonda y el agua la llena siempre hasta el borde, sin descender ni rebosar jamás [...]. La belleza natural del Panión ha sido enriquecida por la munificencia regia, ya que se han realizado obras adecuadas a costa de Agripa, y el Jordán, empezando por esta hondura corre por la superficie, cruza la laguna y los estanques del lago Semeconítide y luego, después de un recorrido de otros 120 estadios, pasando por la ciudad de Julíades, fluye por medio del lago de Gennesar y

finalmente, atravesando un largo trecho del desierto, desemboca en el lago Asfaltite (506-515).

«A lo largo del lago de Gennesar se extiende una región que tiene el mismo nombre, de dotes naturales y de una belleza maravillosa. Su fertilidad admite todo tipo de cultivo y quienes la trabajan hacen crecer allí de todo; el clima es tan templado que se adapta a las plantas más variadas. Los nogales, árboles especialmente idóneos para las regiones frías, crecen allí en gran número junto a las palmeras, que requieren calor, y cerca de ellos hay higueras y olivos, a los que les va un aire más suave. Se diría que la naturaleza se ha complacido en semejante esfuerzo por recoger en el mismo suelo las especies más diversas y que las estaciones se han enfrentado en una generosa competición, intentando imponerse en esta región, que no solamente produce de manera curiosa frutos tan diversos, sino que les hace prosperar. Las uvas y los higos, delicias de reyes, se producen ininterrumpidamente durante diez meses, mientras que todos los demás frutos maduran durante todo el curso del año. Además de gozar de este clima templado, la región está regada por una fuente sumamente fecunda, que la gente del lugar llama Cafarnaún. Algunos creyeron que era una vena del Nilo, porque produce un pez parecido al coracino, que vive en el lago de Alejandría. La comarca se extiende, a lo largo de la orilla del lago homónimo, por una longitud de treinta estadios y una anchura de veinte» (516-521).

Si la Galilea se destaca en el terreno de la agricultura y es rica en pescado, las investigaciones arqueológicas han mostrado también la presencia de un centro de producción de cerámica en Kfar Hananiah, situada entre la alta y la baja Galilea (cf. Meyers). Y la región de Jericó ofrece extraordinarios palmerales y plantas de precioso bálsamo. En *Antiq* 15,96 Flavio Josefo es muy sintético: «Este país produce bálsamo, que es un producto muy precioso y crece solamente allí, así como palmeras numerosas y excelentes». En *Antiq* 14,54 explica la manera de cultivar el bálsamo: «Excelentísimo ungüento que, cuando la rosa silvestre se corta con una hoz afilada, fluye como un jugo. *Bell* 4,467-470.474 presenta de este modo la llanura de Jericó, ciudad de las palmeras (cf. Dt 34,3; Jc 1,16): «una fuente baña de prosperidad jardines lujuriosos y muy espesos. Las palmeras que riega son de muchas especies [...]; los dátiles más gruesos, prensados, dan una miel abundante no muy inferior a la que producen las abejas del país. Se recoge también opobálsamo, el máspreciado de los productos de la región, el cipro y el perfume de mirra, de forma que no sería un desacierto llamar país divino a éste en donde crecen en abundancia las plantas más raras y hermosas. Por lo demás, sus frutos difícilmente se encontrarían en otra región del mundo comparable con ésta, tan grande es el rendimiento de

sus semillas [...]. El clima es tan templado, que los campesinos visten de lino mientras nieva en el resto de Judea. Dista de Jerusalén 150 estadios, y del Jordán 60; la región desde Jericó hasta Jerusalén es desértica y pedregosa, la que va hacia el Jordán y el lago Asfaltite es más llana, pero igualmente desierta y desnuda».

Del mar Muerto o Asfaltite, como lo llama Flavio Josefo, el historiador judío nos ofrece esta descripción: «Es amargo e infecundo, pero por su ligereza mantiene a flote incluso los objetos más pesados que se echan dentro de él, de manera que es difícil sumergirse en el fondo el que lo desee [...]. Un espectáculo maravilloso es también su cambio de color, que cambia tres veces al día con los diversos reflejos de los rayos del sol. Además, hace surgir en muchos lugares negras masas de betún, que flotan parecidas en su figura y tamaño a toros sin cabeza [...]. La longitud de este lago es de 580 estadios, extendiéndose hasta Zoara en Arabia, y la anchura de 150» (*Bell* 4,476.478-479.482).

En el libro quinto de *Bellum* tenemos una detallada descripción de Jerusalén: «La ciudad estaba construida sobre dos colinas frente a frente, separadas por un valle interpuesto, hacia el que las casas iban bajando una tras otra. De las dos colinas, la que formaba la ciudad alta era notablemente más elevada y tenía en la cima una explanada más amplia; por su fuerte posición llevó precisamente el nombre de fortaleza del rey David, el padre de Salomón, que fue el primero en construir el templo, mientras que nosotros la llamamos con el nombre de plaza superior. La segunda colina es la que se llama Akra y formaba la ciudad baja con su forma curvada en las extremidades. Frente a ella había una tercera colina, originalmente más baja que el Akra, de la que antiguamente estaba separada por un amplio valle. Más tarde, durante su reinado, los asmoneos rellenaron este valle, deseando unir la ciudad con el templo, y al mismo tiempo quisieron rebajar la cima del Akra, de manera que también sobre ella estuviese la mole del templo. El valle de los desperdicios, del que dijimos que está interpuesto entre la ciudad alta y la baja, llega hasta Siloé, que es como llamaban a aquella fuente riquísima de agua dulce. Las dos colinas de la ciudad terminaban hacia fuera con unos profundos precipicios, sin que hubiera ninguna posibilidad de acceso por los despeñaderos de ambos lados» (*Bell* 5,136-141).

«El más antiguo de los tres muros era inatacable, debido a los precipicios cortados a pico y a la altura sobre la que se había construido; además de la ventaja de la posición natural, estaba construido sólidamente, ya que no sólo David y Salomón, sino también sus sucesores le habían dedicado su interés. Empezando al norte por la torre llamada Híppico se extendía hasta el Xisto, luego alcanzaba el palacio del consejo y terminaba en el pórtico occidental del templo. Por la otra parte, comenzando por el mismo punto y mirando hacia occidente, el muro corría a

través de la localidad llamada Bethso hasta la Puerta de los Esenios y luego se extendía hacia el sur hasta rodear la fuente Siloé, en donde, volviendo al este hacia la Piscina de Salomón y superada una localidad llamada Ophel, llegaba hasta el pórtico oriental del templo. El segundo muro empezaba por la puerta en el primer muro que se llama Gennath y, rodeando sólo la parte septentrional de la ciudad, llegaba hasta la Antonia (*Bell* 5,142-146).

Luego Josefo alude al «monte llamado de los Olivos, que se levanta enfrente de la parte oriental de la ciudad, de la que lo divide un barranco profundo que se llama Cedrón» (*Bell* 5,70).

En los límites e incluso dentro de la tierra de Israel, no pocas ciudades de cuño helenista, gozaban como *poleis* propias de un estatuto administrativo especial, aunque a veces algunas de ellas eran integradas en el reino de los Herodes. Sus nombres: Cesarea Marítima, Sebaste —es decir, la antigua Samaría—, sobre todo la Decápolis, en la que hay que mencionar las ciudades de Gerasa, Gadara, Abila, Pella, que no formaban sin embargo una federación (cf. Schürer II, 119-233)

Se discute sobre el número de los habitantes de Palestina. Foraboschi recoge los dos extremos: 500.000 según J. Jeremias y 5.000.000 según J. Juster. Para el especialista israelí Arye Ben David, citado por Stegemann (*Gli esseni* 201), en todo el mundo vivían entonces entre 6.500.000 y 7.000.000 de judíos, entre los cuales 1.000.000/2.000.000 vivían en Palestina. Para la población de Galilea Meyers habla de 200 aldeas, con unos 500 habitantes cada una y de algunos centros algo más poblados, además de las dos grandes ciudades de Séforis y Tiberíades, con un total de 150.000 a 175.000 habitantes.

El mundo en que vivió

Bibl J ÁDNA, Jerusalem Temple und Tempelmarkt im I Jahrhundert n Ch, Wiesbaden 1999, J H CHARLESWORTH - L L JOHNS, (ed), *Hillel and Jesus Comparative Studies of the Two Major Religions Leaders*, Minneapolis 1997, G BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo*, ID, «Esiste una letteratura farisaica del Secondo Tempio?», en R PENNA, (ed), *Fariseismo e origini cristiane*, en *Ricerche storico-bibliche* 11(1999)2, 23-41, N CASALINI, «Il tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria», en *Riv-Bib* 43(1995), 181-209, S CAVALLETTI, «Le correnti spirituali del mondo giudaico», en G BARBAGLIO, (ed), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1988, 21-40, ID, *Il giudaismo intertestamentario*, Queriniana, Brescia 1991, H C C CAVALLIN, *Life after death Part I An Enquiry into the Jewish Background*, Lund 1974, J H CHARLESWORTH, (ed), *Gesù e la comunità di Qumran*, Piemme, Casale Monferrato 1997, CHARLESWORTH, *Jesus' Jewishness*, CHILTON - EVANS, (ed), *Jesus in Context*, B CHILTON - J NEUSNER, *Jewish and Christian Doctrines*, NY 1999, IDD, *Jewish-Christian Debates*, Minneapolis 1998, ID, *Judaism in the New Testament*, London 1995, H CONZELMANN, *Heiden-Juden-Christen*, Tübingen 1981, E CORTESE, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*, Paideia, Brescia 1972, M DEL VERME, *Giudaismo e Nuovo Testamento Il caso delle decime*, D'Auria, Napoli 1989, J D G DUNN, «Jesus and factionalism in early Judaism How serious was the factionalism of the late second temple Judaism?», en CHARLESWORTH - JOHNS, (eds), *Hillel and Jesus*, 156-175, D A FIENSY, «Jesus' socioeconomic Background», en CHARLESWORTH - JOHNS, *Hillel and Jesus*, 225-255, J A FITZMYER, *Qumran Le domande e le risposte essenziali sui Manoscritti del Mar Morto*, Queriniana, Brescia 1994, D FLUSSER, *Il Giudaismo e le origini del Cristianesimo*, Marietti, Genova 1995, ID, *Il cristianesimo Una religione ebraica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1992, D FORABOSCHI, «Tra guerra, sfruttamento e sviluppo L'economia della Palestina (I a C - I d C)», en P SACCHI, (ed), *Il giudaismo palestinese dal I secolo a C al I secolo d C*, Fattoadarte, Bologna 1993, 123-136, S FREYNE, «The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus», en CHILTON - EVANS, *Studying the Historical Jesus*, 75-121, ID, *Galilee, Jesus and the Gospels*, Philadelphia 1989, P GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Borla, Roma 1981, K C HANSO - D E OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis 1998, M HENGEL, *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris 1973, ID, *Ebrei, Greci e Barbari Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Paideia, Brescia 1981, ID, *L'ellenizzazione della Giudea nel I sec d C*, Paideia, Brescia 1993, ID, *Gli zeloti Ricerche sul movimento di liberazione giudaico dai tempi di Erode I al 70 d C*, Paideia, Brescia 1996, M HENGEL R DEINES, «E P Sanders, "Common Judaism", Jesus and the Pharisees», en *JTS* 46(1995), 1-70, R A HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence Popular Jewish Resis-*

tance in Roman Palestine, San Francisco 1992, R A HORSLEY - J S HANSON, *Banditi, Profeti e messia Movimenti popolari al tempo di Gesù*, Paideia, Brescia 1995, G JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, 319-353, J JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris 1967, G JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina* Paideia, Brescia 1980, S LEGASSE, «Scribes NT», in *DBS* XII, 266-281, J P LEMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée Textes et monuments*, Paris 1981, G MAGNANI, *Origini del cristianesimo*, 2, *Gesù costruttore e maestro L'ambiente nuove prospettive*, Cittadella, Assisi 1996, J MAIER, *Il Giudaismo del secondo tempio Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, F MANNS, *L'Israele di Dio Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*, EDB, Bologna 1998, C MARCHESELLI-CASALE, *Risorgeremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo?*, EDB, Bologna, 1988, J MASSONET, «Sanhédrin», in *DBS* XI, 1353-1413, B MAYER, (ed), *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, B C MCGING, «Pontius Pilate and the Sources», in *CBQ* 53(1991), 416-438, MEIER, A *Marginal Jew*, III, 287-613 (*Jesus the Jew and his jewish Competitors*) R MEYER, «Pharisees» in *GLNT* XIV 857-921, *Id* , «Saddukaros», in *GLNT* XI, 1107-1156, E M MEYERS, «Jesus und seine galiläische Lebenswelt», in *ZNT* 1(1998), 27-39, J NEUSNER, *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, EDB, Bologna 1995, *Id* , *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989, *Id* , *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden 1971, *Id* , *Rabbinic Literature and the New Testament*, Valley Forge 1994, *Id* , *I fondamenti del giudaismo*, Giuntina, Firenze 1992, *Id* , *Four Stages of Rabbinic Judaism*, NY 1999, *Id* , *From Scripture to 70 The Pre-Rabbinic Beginnings of the Halakhah*, Atlanta 1998, G W E NICKELSBURG, «Resurrection (Early Judaism and Christianity)», in *ABD* VI, 137-150, D E OAKMAN, *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Leviston-Queenston 1986, A PAUL, *Il mondo ebraico al tempo di Gesù Storia politica*, Borla, Roma 1983, R PENNA, (ed), *Fariseismo e origini cristiane*, in *Ricerche storico-bibliche* 11(1999), n 2, *Id* , «Che cosa significava essere giudeo al tempo e nella terra di Gesù», in *Vangelo e inculturazione*, 65-88, *Id* , «Un fariseo del secolo I Paolo di Tarso», in *Vangelo e inculturazione*, 297-322, C PERROT, «La pluralité théologique du Judaïsme au I^{er} siècle de notre ère», in MARGUERAT - NORELLI, - POFFET, (eds), *Jésus de Nazareth*, 157-176, E PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, I-II, Paris 1993, J RICHES, *The World of Jesus First-Century Judaism in Crisis*, Cambridge-NY 1991, *Id* , «Gesù l'ebreo L'interazione con il giudaismo del suo tempo», in *Conc* 33(1997)1, 80-91, P SACCHI, *Storia del secondo Tempio Israele tra il VI secolo a C e il I secolo d C*, SEI, Torino 1994, *Id* , *Il giudaismo palestinese*, *Id* , *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, E P SANDERS, *Il Giudaismo Fede e prassi (63 a C - 66 d C)*, Morcelliana, Brescia 1999, *Id* , «La rupture de Jésus avec le judaïsme», in MARGUERAT - NORELLI - POFFET, (eds), *Jésus de Nazareth*, 209-222, J T SANDERS, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London, 1993, A SCHALIT, *König Herodes der Mann und sein Werk*, Berlin-NY 2001, E SCHURER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a C - 135 d C)*, Paideia, Brescia 1985, 1987, 1997, 1998, J SIEVERS, «Who were the Pharisees?», in CHARLESWORTH - JOHNS, *Hillel and Jesus*, 137-155, H STEGEMANN, *Gli esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù Una monografia*, EDB, Bologna 1995, G STEMBERGER, *Il giudaismo classico Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)* Città Nuova, Roma 1991, *Id* , *Farisei, sadducei, esseni*, Paideia, Brescia 1993, *Id* , «I Farisei quadro storico e ideale», in PENNA, (ed), *Fariseismo e origini cristiane*, 11-22, G THEISSEN, *Gesù e il suo movimento Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Claudiana, Torino 1979, *Id* , «Jesus et la crise sociale de son temps Aspects socio-historiques de la recherche du Jésus historique», in MARGUERAT - NORELLI - POFFET, (eds),

Jésus de Nazareth, 125-155; ID., *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Edinburgh 1992. G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander 1979. THEISSEN - MERZ, *Il Gesù storico*, 163-231; G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, London-Philadelphia 1983; ID., *The Religion of Jesus the Jew*, London-Philadelphia 1993.

Lo mismo que cualquier ser humano, Jesús no puede comprenderse como una isla; para comprenderlo hay que determinar su colocación espacio-temporal; vivió en un ambiente socio-político específico, como hombre religioso en una comunidad en la que ocupaba un lugar central la religión mosaica, no separada de la política, a diferencia de lo que ocurre en nuestras sociedades occidentales. No fue extraño a su ambiente, ni siquiera físicamente, como le pasó al Bautista. Al trazar el marco histórico que lo vio nacer, crecer, actuar en la escena pública y morir trágicamente en la cruz en Jerusalén, nos limitaremos a las grandes líneas, basándonos en los testimonios directos de Flavio Josefo y de Filón. Para un estudio más profundo puede verse Sanders, *Il Giudaismo*.

1. LA SITUACIÓN POLÍTICA

1.1. *Herodes el Grande, rex socius de los romanos*

Nacido en el reinado de Herodes el Grande, Jesús vivió lo más tarde hasta el año 36, fecha de la deposición de Pilato, que lo había condenado a muerte. A partir del 64 a. C, cuando Pompeyo conquistó Jerusalén, Flavio Josefo no tiene más remedio que constatar: «Perdimos nuestra libertad y nos hicimos súbditos de los romanos» (*Antiq* 14,77); en efecto, la tierra de Israel cayó bajo el dominio, directo o indirecto, del poder de Roma. Filón exalta la inmensidad del imperio de Roma: «Un imperio [...] que se podría llamar también literalmente un mundo (*oikoumenê*), limitado por dos ríos, el Éufrates y el Rin [...], desde donde sale el sol hasta su ocaso» (*Leg* 10). El emperador era exaltado como el salvador y bienhechor de la humanidad (*ho sôtêr kai euergetês*) (*Leg* 22). Poco a poco se fue recortando el poder de los últimos descendientes de la dinastía hebrea de los Asmoneos, herederos de los hermanos Macabeos Judas, Jonatán y Simeón, todos ellos defensores primero de la libertad religiosa y luego también de la autonomía política de los judíos contra la opresión de los Seléucidas de Siria. Luego el poder fue entregado primero al idumeo Antípatro, amigo de los romanos: «César le confirió la ciudadanía romana y la inmunidad, y con otros honores y reconocimientos hizo de él un hombre envidiable» (*Bell* 1,194),

nombrándolo «procurador de toda la Judea» (*Bell* 1,199). Más tarde hizo lo mismo con su hijo Herodes, que en el año 40 a. C. fue proclamado rey por el senado romano a propuesta de Antonio (*Antiq* 14,385 y *Bell* 1,282), que tuvo que pelear durante tres años hasta acabar con Antígono, último heredero asmoneo y poder reinar de hecho (*Bell* 1,342ss). En *Antiq* 14,389 Flavio Josefo indica la fecha según otro calendario en uso: «Así pues, tomó la realeza en la Olimpiada 184».

Herodes gobernó despóticamente. Arrogándose el derecho de nombrar a su gusto a los sumos sacerdotes, sin tener en cuenta la tradición centenaria que reservaba esta función a los descendientes de Sadoc como cargo hereditario (cf., por ejemplo, *Antiq* 15,22). En su reinado el senado (*gerousia*), llamado sanedrín o consejo, presidido por el sumo sacerdote y compuesto por representantes de la aristocracia sacerdotal, laical y «escribal». Se vio muchas veces humillado, como se ve en una intervención significativa: al comienzo de su reinado «mató a Arcano y todos los demás miembros del sanedrín» (*Antiq* 14,175): se discute si se limitó a sus adversarios políticos seguidores de Antígono o si los aniquiló a todos.

Herodes se mantuvo más cerca de los griegos que de los judíos (*Ellêsi pleon ê Ioudaiois oikéos echein*: *Antiq* 19,329). A pesar de que quería parecer un judío observante de las leyes de la tradición hebrea —una espléndida demostración de ello es la reconstrucción del templo de Jerusalén—, de hecho se inclinaba por los usos y costumbres helenistas que, a partir de la crisis desencadenada por Antíoco IV Epífanes (175-164 a. C.), abrían brecha en las clases altas del judaísmo: «Por este motivo fue todavía más adelante, apartándose de los usos nativos y corrompiendo poco a poco los antiguos e inviolables estatutos con prácticas extranjeras; esto nos produjo un daño notable, incluso para la época posterior, ya que se olvidaron cosas que fomentaban la piedad en las masas» (*Antiq* 15,267).

«En primer lugar introdujo los combates atléticos cada cinco años en honor a César; edificó un teatro en Jerusalén y, a continuación, un amplísimo anfiteatro en la llanura: los dos notables por su magnificencia, pero extraños a los usos judíos, ya que el uso de semejantes edificios y la manifestación de semejantes espectáculos no forman parte de la tradición (judía). Celebró, sin embargo, la fiesta quinquenal muy solemnemente, enviando noticias a los pueblos vecinos e invitando a participantes de toda la nación» (*Antiq* 15,268-269).

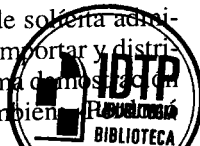
«Todo alrededor del teatro había inscripciones en honor a César y trofeos de las naciones que había vencido en la guerra; todo ello era de oro puro y de plata» (*Antiq* 15,272).

«En cuanto a la decoración, no había telas preciosas ni joyas de valor tan raro que no se exhibieran en los espectáculos que se ofrecían. Había

también una profusión de fieras que se reunieron para él, con una gran cantidad de leones y otros animales que representaban o una fuerza extraordinaria o especies muy raras. Cuando empezó la costumbre de enfrentarlos unos a otros o de condenar a hombres para que combatieran entre sí, los extranjeros quedaban atónitos bien por los gastos, o bien al mismo tiempo, atraídos por el peligroso espectáculo; pero para los nativos significaba una clara ruptura con los usos que hasta ahora se habían mantenido con honor. Porque parecía una palpable falta de piedad arrojar hombres a las fieras para el placer de otros hombres que hacían de espectadores y era una impiedad añadida cambiar su forma habitual de vivir con prácticas extranjeras. Lo que más les irritaba eran los trofeos, pues creían que eran imágenes cubiertas de armas, lo cual es contrario a sus costumbres nacionales, y se mostraban sumamente rabiosos (*Antiq* 15,273-276).

La grandiosidad y las ganas de asombrar marcan el horizonte en el que se movió, como atestiguan sus construcciones. Transformó la torre de Estratón en el Mediterráneo en una ciudad: «esta última reconstruida con magnificencia por Herodes, dotada de puertos y de templos, fue llamada Cesarea a continuación» (*Antiq* 14,76). De Samaría hizo una *polis* griega, llamada Sebaste: «La hizo espléndida, para legar a la posteridad un monumento de su amor a la belleza y también de su filantropía» (*Antiq* 15,298). Herodio no era sólo una fortaleza: «Más tarde Herodes fundó una ciudad en recuerdo de su triunfo [victoria contra los partos], la adornó de espléndidos palacios y construyó allí una acrópolis bien fortificada, llamándola Herodio por su nombre» (*Bell* 1.265); su colocación natural la hacía inexpugnable: «En efecto, la fortaleza, protegida por dentro con un recinto de muros, consiste en una prominencia rocosa que se levanta a una grandísima altura, de forma que es por eso mismo inexpugnable, habiendo hecho la naturaleza que fuese de este modo inaccesible. En efecto, está rodeada por todas partes de precipicios en los que no se consigue ver el fondo» (*Bell* 7,166-167). Edificó en Jerusalén un palacio en la Ciudad Alta (*Antiq* 15,318). Ya hemos aludido a la reconstrucción del templo: «En el año 18º de su reinado (pero *Bell* 1,401 habla del 15º) comenzaron los trabajos para la reconstrucción del templo» (*Antiq* 15,380), empresa que terminó en 8 años (*Antiq* 15,420). Pero los límites de su reino eran demasiado estrechos para sus proyectos: «Después de haber realizado todos estos trabajos, desplegó también su magnificencia en muchísimas ciudades fuera de su reino» (*Bell* 1,422).

No faltaron gestos humanitarios o, mejor dicho, de solícita administración del estado. Durante una grave carestía hizo importar y distribuir alimentos entre sus súbditos, dando «una grandísima demostración de su benevolencia y protección» (*Antiq* 15,308). Y también



al pueblo de su reino una tercera parte de los tributos», siempre por motivos de carestía (*Antiq* 5,365).

El juicio de Flavio Josefo es muy matizado: reconocimiento de sus dotes de gobernante y de caudillo militar, crítica de su crueldad y, al mismo tiempo, conmiseración por las tragedias de su familia. Ante todo, «como combatiente, fue invencible» (*Bell* 1,429). «Pero la prosperidad en su vida pública quiso la suerte que estuviera acompañada por las desventuras de su vida privada, y sus calamidades comenzaron por una mujer de la que se había enamorado perdidamente», Mariamme (*Bell* 1,431). Herodes fue «un hombre bestial y privado de todo sentido de moderación» (*Antiq* 16,151); «le gustaban los honores [...], se mostraba generoso [...]; pero la nación judía [...] está acostumbrada a creer más en la justicia que en la gloria» (*Antiq* 16,153-158). El historiador hebreo pone en sus labios esta confesión: «Un demonio vacía mi casa y me priva siempre de las personas que más quiero; lamentará mi inicuo destino y lloraré en mi interior por haberme quedado solo» (*Bell* 1,628). De hecho, hizo matar a su amadísima mujer Mariamme, asmonea (*Bell* 1,443), a su cuñado Jonatán (*Bell* 1,437), a los dos hijos que había tenido de Mariamme, Alejandro y Aristóbulo (*Antiq* 16,392-394; *Bell* 1,550-551), a su suegra Alejandra (*Antiq* 17,247-251) y, cinco días antes de morir, hizo matar a su hijo Antípatro, que había tenido de su primera mujer Doris (*Antiq* 17,191; *Bell* 1,664). Es conocido lo que dijo Augusto de Herodes según el testimonio de Macrobio: más vale ser un puerco (*hys*) de Herodes —como judío no podía comer carne de cerdo— que hijo (*hyios*) suyo. Sin hablar del proyecto de hacer matar en el momento de su muerte, que tuvo lugar a sus setenta años (*Antiq* 17,148) a todos los notables de Judea encerrados en el hipódromo de Jericó, para que, estando preparados todos sus súbditos para celebrar con júbilo su muerte, no tuviesen más remedio que llorarla (*Bell* 1,659-660), proyecto que por fortuna impidió que se llevara a cabo su hermana Salomé (*Bell* 1,666).

Para concluir, dos juicios sintéticos, también de Flavio Josefo: «Hombre en todos los aspectos más afortunado que todos los demás, pues, habiendo sido un hombre privado, conquistó un reino, lo conservó largo tiempo y lo dejó a sus hijos; pero desventurado en su vida doméstica por encima de cuanto pudiera decirse» (*Bell* 1,665); «Fue un hombre igualmente cruel con todos, fácil a la ira, despreocupado de la justicia» (*Antiq* 17,191).

1.2. Los sucesores: Arquelao, Antipas, Filipino, Agripa

La sucesión no fue fácil. El testamento en un primer tiempo preveía el nombramiento de Antipas como rey (*Bell* 1,646). Pero unos días antes

de morir, Herodes lo modificó, nombrando «sucesor a Arquelao, el mayor de sus hijos, que era hermano de Antipas, y a Antipas lo nombró tetrarca (*Bell* 1,664). Había tenido estos dos hijos de Maltakes, samaritana. Pero en Roma decidieron otra cosa; «César [...] no nombró a Arquelao «rey», sino «etnarca» de la mitad del territorio que había estado sujeto a Herodes [...]; el resto del territorio lo dividió en dos partes iguales, asignándolo a los otros dos hijos de Herodes, Filipo [su madre era Cleopatra de Jerusalén, una de sus diez mujeres] y Antipas», o sea, la Galilea y la Perea a éste, las regiones del norte a aquél, dejando Idumea, Judea y el distrito de los samaritanos a Arquelao (*Antiq* 17,317-319).

Arquelao se mantuvo en el poder solamente 10 años, hasta el 6 d. C., arrastrado por las continuas sublevaciones que estallaron en su reino, de las que hablaremos enseguida, y acusado por su violencia: «César lo desterró a Vienne, ciudad de la Galia, y le confiscó sus propiedades» (*Antiq* 17,344): «la región sometida a Arquelao fue anexionada a Siria y Quirino, persona consular, fue enviado por César a hacerse cargo de las propiedades de Siria y a vender el patrimonio de Arquelao (*Antiq* 17,355).

Comienza entonces el periodo de los prefectos romanos, que bajo Claudio se llamarán procuradores. Según la clasificación de Estrabón, Judea pertenecía a la tercera clase de las provincias imperiales: «El emperador mandó a algunos hombres de rango consular, a otros de rango pretorial, y a otros de rango ecuestre, para que se cuidaran de ellas» (17,3,25: citado en Schürer I, 441). La residencia del prefecto o del procurador se encontraba en Cesarea Marítima: habitaba en el «pretorio» (Hch 23,35) y venía a Jerusalén durante las fiestas, residiendo en el antiguo palacio de Herodes, llamado pretorio de Jerusalén en los Evangelios sinópticos y en Juan (Schürer I, 445s). Gozaba del *jus gladii*, como atestigua Flavio Josefo: «Habiendo quedado reducido a provincia el territorio de Arquelao, fue enviado allá como procurador [en realidad, como prefecto] Coponio, un miembro del orden ecuestre de los romanos, investido también por César del poder de condenar a muerte» (*Bell* 2,117).

Herodes Antipas, llamado «la zorra» por Jesús (Lc 13,32), reconstruyó Séforis y más tarde fundó Tiberíades como nueva capital, reinando mucho tiempo, hasta el 39, cuando fue depuesto y desterrado por el emperador Gayo Calígula. Su desdicha fue el repudio de su mujer nabatea, hija de Aretas IV, y su matrimonio con Herodías, mujer de un Herodes, hermanastro suyo, y no —como dicen erróneamente los Evangelios (Mc 6,17)—, del tetrarca Filipo, que era yerno de Herodías, al haberse casado con su hija Salomé (cf. Schürer I, 426s). Fue atacado y vencido por Aretas IV de Arabia, derrota relacionada de algún modo,

como se verá más adelante, con la decapitación de Juan Bautista (cf. *Antiq* 18, 109-119). Sobre todo fueron los sueños de gloria real de Herodías los que lo llevaron a la ruina. Vale la pena recordar la narración de Flavio Josefo en *Antiq* 18,244-250: «Herodías, hermana de Agripa y mujer de Herodes, tetrarca de Galilea y de Perea, sentía envidia por la subida de su hermano a un poder muy superior al estado del que gozaba su marido. Una vez había logrado escapar de él mediante la huida, ya que no tenía dinero para pagar sus deudas; pero ahora estaba de regreso, elevado a tan excelsa dignidad y con una gran fortuna. Le parecía doloroso e insoportable un cambio tan grande, sobre todo cuando lo veía pasear entre la gente con el traje real: se quedaba sin aliento y sentía dentro de sí una envidia que no la dejaba en paz. Provocaba a su marido y le incitaba a embarcarse para Roma a fin de conseguir los mismos honores. No era tolerable, afirmaba, que un hijo de aquel Aristóbulo, condenado por su padre a la muerte, mendigo y hambriento hasta el punto de no tener con qué vivir, se pasease ahora como un rey, mientras que el mismo Herodes, hijo de un rey, que por su nacimiento real estaba llamado a los mismos honores, se contentase con vivir como un ciudadano ordinario hasta el final de su vida. “Aunque a ti en el pasado, Herodes —le decía—, no te angustió ser menos que el padre que te dio la vida, al menos ahora, te lo suplico, muévete en busca de la alta posición en la que has nacido; no soportes que un hombre a quien mantuviste a tus expensas, suba por encima de ti; no hagas creer al mundo que él, en su miseria, haya sabido actuar de manera más valiente que nosotros en nuestra abundancia; ni pienses que se trata de algo por lo que no haya que sentir vergüenza el hecho de estar bajo una persona que, entre otras cosas, vivía a cargo de tu piedad. Pues bien, vayamos a Roma, no nos preocupen las fatigas, derrocha el oro y la plata, pues no hay ninguna razón para atesorarlos, sino gastarlos para la adquisición de un reino”» (*Antiq* 18, 240-244).

«Él intentó resistir por algún tiempo y procuró cambiar esas ideas; estaba contento en su tranquilidad y no le gustaba el alboroto de Roma. Pero cuanto más reticente lo veía ella, más insistía y más le instigaba a que no cesase en el intento de hacerse con un reino a toda costa. Y no desistió hasta que lo condujo a la fuerza a su parecer, ya que no le quedaba ningún otro camino para acabar con la obstinación de su mujer. Así pues, hechos los preparativos pródigamente, sin reparar en gastos, se puso en viaje hacia Roma, acompañado de Herodías».

«Pero apenas conoció Agripa este plan y los preparativos, también él tomó sus medidas. Al enterarse de que habían partido, envió a Roma a Fortunato, uno de sus libertos, cargado de regalos para el emperador y con cartas contra Herodes [...] Las dos expediciones desembarcaron

en el puerto de Dicaíarchía y encontraron a Gayo en Bayas» (*Antiq* 18, 247-248).

«Y precisamente mientras estaba saludando a Herodes, que había llegado primero, Gayo ojeaba las cartas de Agripa compuestas como una acusación contra él. Las cartas acusaban a Herodes de conspiración con Seyano contra el gobierno de Tiberio, y ahora con Artabano, el Parto, contra el gobierno de Gayo; como prueba de esta acusación, las cartas informaban que las armas de Herodes eran suficientes para siete mil soldados de armadura pesada. Impresionado por estas palabras, Gayo le preguntó a Herodes si era verdad lo que se decía sobre las armas. Y cuando Herodes le respondió que había armas —en efecto, le era imposible negarlo ante la evidencia del hecho—, Gayo le quitó la tetarquía y la anexión al reino de Agripa; también le dio a Agripa las posesiones de Herodes y condenó a Herodes al destierro perpetuo en Lión, ciudad de la Galia» (*Antiq* 18, 250-252).

«Cuando Gayo supo que Herodías era hermana de Agripa, le concedió quedarse con todas sus propiedades personales y le dijo que considerase a su hermano como el baluarte que la liberaba del cruel destino de su marido. Ella contestó: “Realmente, emperador, tienes palabras generosas y capaces de dar gloria a tu alto oficio, pero el gozar de tus dones y de tu cortesía me aparta de la lealtad para con mi marido, pues no es correcto que, después de haber compartido su prosperidad, lo abandone en brazos de sus desventuras”. Gayo se indignó frente a la orgullosa altivez de la mujer; la desterró también con Herodes y regaló sus bienes a Agripa. Así castigó Dios a Herodías por el odio que había sentido contra su hermano, y a Herodes por su excesiva condescendencia con el carácter frívolo de una mujer» (*Antiq* 18,253-255).

Filipo reinó también largo tiempo, edificó Cesarea de Filipo, capital de su tetarquía, y Julíades (2,168); Flavio Josefo no recuerda de él más hechos dignos de mención: «En este tiempo murió Filipo, hermano de Herodes, en el año 20° de Tiberio [$14 + 20 = 34$], después de haber gobernado durante treinta y siete años (*Antiq* 18, 106).

El reino de Herodes el Grande fue reconstruido por su nieto Agripa, «hijo de Aristóbulo, que había sido matado por su padre Herodes» (*Bell* 2,178). Calígula lo hizo rey asignándole primero la tetarquía de Filipo (*Antiq* 18,237 y *Bell* 2,181) y en un segundo tiempo la de Herodes Antipas (*Antiq* 18,252 y *Bell* 2,183). Y Claudio en el 41 le dio también el gobierno de Judea y Samaría (*Antiq* 19,274 y *Bell* 2,215). Su reinado duró poco, hasta el 44 (*Antiq* 19, 350: cuatro años bajo Gayo y tres bajo Claudio: cf. *Bell* 2,219). Todo el territorio de Israel pasó entonces a ser provincia romana y siguió siendo así hasta la sublevación del 66.

1.3. Sublevaciones

Si bajo Herodes el Grande el país vivió en paz, una paz obtenida con el filo de las espadas, con su muerte se asistió a no pocos motines y a la aparición de movimientos que proclamaban con violencia ideales político-religiosos, el final del dominio extranjero y el establecimiento de un nuevo orden según las promesas proféticas de restauración de las doce tribus de Israel, totalmente fieles a su Dios. Más aún la rebelión comenzó unos días antes de la muerte del «tirano», cuando algunos jóvenes, guiados por maestros autorizados, con toda probabilidad fariseos, llevaron a cabo un gesto de auténtica protesta contra el poder herodiano. Nos lo narra Flavio Josefo en *Antiq* 17, 149-159: «Judas, hijo de Sarifeo, y Matías, hijo de Maraloto, eran los más instruidos de los judíos e intérpretes incomparables de las leyes ancestrales y personas especialmente queridas para el pueblo, porque educaban a la juventud, ya que todos los que ansiaban adquirir la virtud pasaban con ellos un día y otro» (*Antiq* 17,149).

«Cuando éstos se enteraron de que la enfermedad del rey no podía ya ser curada, sublevaron a la juventud afirmando que podían destruir todas las obras que el rey había edificado contra las leyes de sus padres y obtener así de la Ley la recompensa de sus obras piadosas. Porque, decían, era precisamente a estas osadías cometidas por desprecio contra la Ley, a las que había que atribuir todos los infortunios que habían caído sobre ellos [...]. En efecto, el rey había levantado sobre la puerta mayor del templo una gran águila de oro de enorme valor, a pesar de que la Ley prohíbe a los que desean vivir en conformidad con ella levantar imágenes y hacer (imágenes) vivientes de cualquier criatura. Por eso, aquellos maestros ordenaron (a sus discípulos) derribar aquel águila [...]» (*Antiq* 17, 150-152).

«Con estas palabras agitaban a la juventud y cuando llegó la voz de que el rey había muerto, resultaron entonces más claras las palabras de los maestros. Por eso, al mediodía los jóvenes subieron (al techo del templo), derribaron el águila y la destrozaron con hachas delante de la multitud que se había reunido en el templo (*Antiq* 17, 155). La reacción del poder herodiano fue inmediata: fueron capturados y llevados ante el tribunal de Herodes cuarenta de los jóvenes asaltantes y sus dos inspiradores, que se defendieron de este modo proclamando su fidelidad a la Ley de Dios: «Él nos ha enseñado que para nosotros es sagrado y digno de profundo respeto obedecer a la Ley. En efecto, no es de extrañar que creamos que es menos importante la observancia de tus decretos que la de las leyes que Moisés nos ha dejado escritas tal como Dios se las dictó y se las enseñó. Y con gozo sufriremos la muerte y cualquier otra pena que nos puedas infligir, ya que somos conscientes

de que la muerte camina con nosotros, no ya debido a alguno de nuestros delitos, sino debido a nuestra devota piedad» (*Antiq* 17, 158-159). Fueron ajusticiados (cf. también *Bell* 1,648-655).

Bajo Arquelao los motines empezaron enseguida: si al principio el etnarca se había mostrado condescendiente, luego reaccionó con crueldad frente a un motín que estalló en el templo (*Bell* 2,1-13). En realidad, toda la tierra de Israel se vio alterada durante aquellos años por movimientos independentistas. Flavio Josefo nos narra tres intentos de abatir el poder de los Herodes y establecer una realeza alternativa, y lo hace manifestando su desprecio por estos combatientes de la libertad, definidos por él como bandoleros (*lêstai*). «Estaba Judas, hijo del bandido Ezequías, que había sido hombre de gran poder y al que Herodes sólo logró capturar con muchas dificultades. Este Judas, en Séforis, en Galilea, organizó una pandilla de hombres desesperados y asaltó el palacio real, tomó todas las armas que estaban allí almacenadas, armó con ellas a cada uno de sus hombres y se marchó con todas las cosas que pudo arrebatarse».

«Convertido entonces en el terror de todos, robaba todo lo que encontraba, aspiraba a cosas cada vez más grandes; su ambición eran ahora los honores reales, premio que esperaba obtener no con la práctica de la virtud, sino con la arrogancia que mostraba ante todos» (*Antiq* 17, 271-272; cf. *Bell* 2,56).

En Perea se sublevó un tal «Simón, esclavo del rey Herodes, hombre de buen aspecto, de eminente corpulencia, del que se esperaba que podría alcanzar grandes éxitos. En el desconcierto total de aquel entonces cobró ánimos y se atrevió a ceñirse la diadema: reunió un grupo de personas aduladoras y se hizo proclamar rey, gloriándose de ser tan merecedor de ello como cualquier otro; luego prendió fuego al palacio de Jericó, saqueando y robando lo que en él había. Destruyó con el fuego otras muchas residencias reales dispersas por todos los rincones del país, permitiendo a sus camaradas rebeldes que se quedasen con todo el botín que quedaba. Todavía habría hecho algo peor si las antipatías del pueblo no se hubieran vuelto contra él. Como Grato, oficial de las tropas reales, se había pasado a los romanos con las fuerzas que tenía, se dirigió contra Simón y tuvo lugar una batalla larga y feroz, en la que los habitantes de Perea quedaron desorganizados y fueron destruidos, tras un combate librado con más insensatez que conocimiento. Simón intentó huir para salvarse por en medio de los barrancos, pero Grato lo interceptó y le cortó la cabeza» (*Antiq* 17, 273-276; cf. *Bell* 2,57-59).

Flavio Josefo continúa: «Había también un tal Atronges, un hombre que no se distinguía ni por la nobleza de su estirpe, ni por la excelencia de su carácter, ni por la abundancia de sus bienes, sino que era simplemente

un pastor totalmente desconocido, aunque era notable por su gran estatura y por la fuerza de sus brazos. Tuvo la temeridad de aspirar a la realeza, pensando que al obtenerla gozaría de libertad para actuar con violencia; y encontrando la muerte en tales circunstancias no habría dado mucha importancia a la pérdida de la vida. Tenía cuatro hermanos, tan altos y fornidos como él, que confiaban en el éxito que podrían alcanzar gracias a su agilidad y robustez de cuerpo; estaban siempre dispuestos a arduas empresas, y (Atronges) creía que podrían ser la base para la conquista de un reino; cada uno de ellos mandaba una compañía de soldados, ya que todos los días se les agregaba una turba de gente [...]».

«Este individuo dispuso de poder por largo tiempo, ya que tenía el título de rey y nada le impedía hacer lo que quisiera. Él y sus hermanos se pusieron a matar sin reservas a los romanos y a los hombres del rey; con todos ellos actuaban con el mismo odio: contra estos últimos por la arrogancia que habían mostrado durante el reinado de Herodes y contra los romanos por las injusticias que seguían cometiendo [...]. Una vez, cerca de Emaús, atacaron incluso a una compañía de romanos que llevaban víveres y armas a su propio ejército: rodearon al centurión Ario que mandaba el destacamento y mataron a cuarenta de sus mejores soldados. Los restantes, aterrados por el destino reservado a sus compañeros, se pusieron a salvo bajo la protección que les ofrecieron Grato y las tropas reales que estaban con él, dejando atrás a sus muertos. Este tipo de lucha prosiguió durante algún tiempo, causó a los romanos no pocos problemas y ocasionó graves daños a su nación (*Antiq* 17, 278-283; cf. *Bell* 2,60-65).

La conclusión del historiador judío está bajo el signo del derrotismo: «Judea estaba llena de bandidos. Todo el mundo podía hacerse rey, como cabecilla de una banda de rebeldes entre los que se había distinguido, y luego presionaría para destruir la comunidad causando daños a un pequeño grupo de romanos y provocando a veces una terrible represalia de los mismos en su pueblo» (*Antiq* 17, 285).

Más tarde, surgió en Galilea un movimiento de carácter religioso, del que se puso a la cabeza un tal Judas —se discute si es el mismo Judas, hijo de Ezequías, mencionado anteriormente—, pero también un fariseo, Sadoc, en relación con el censo de Quirino del año 6 d. C, de inspiración político-religiosa. Pero un tal Judas, un gaulanita de la ciudad llamada Gamala, con la ayuda de un tal Sadoc, fariseo, se inscribió en el partido de la rebelión, gritando que este censo no pretendía otra cosa más que someterlos a una servidumbre total, e invitaba a la nación a hacer un intento de independencia [...]. Y como la gente acogía estas llamadas de buen grado, la conjura en favor de la abstención hacía serios progresos y de esta manera estos hombres difundieron la semilla de

toda clase de calamidades, que afligieron tanto a la nación que no encuentro palabras para expresarlo» (*Antiq* 18, 4-6). Como se ve, Flavio Josefo ve aquí la semilla de las futuras sublevaciones que llevarán a la guerra del 66 y a la derrota del 70. Efectivamente, relaciona con Judas de alguna manera tanto a los sicarios como a los zelotes, que entraron en acción después de la muerte de Jesús: «Éstos sembraron la semilla de la que surgió la lucha entre las facciones y la muerte de muchos de los más preclaros ciudadanos con el pretexto de reordenar la cosa pública, pero en el fondo con la esperanza de una ganancia privada. Por su culpa pulularon sediciones y se esparció mucha sangre civil, tanto por las matanzas mutuas que organizaban los nacionalistas fanáticos, deseosos de no ceder a sus enemigos, como por la masacre que hacían de sus adversarios». Su influencia en la sociedad fue grande y nefasta: «Echaron además las semillas de aquellos desórdenes que enseguida empezaron a cundir; y todo ocurrió por la novedad de esa filosofía todavía desconocida que ahora estoy describiendo. El motivo de este breve informe que de ella doy es sobre todo porque el celo que Judas y Sadoc inspiraron en la juventud fue el elemento decisivo de la ruina de nuestra causa» (*Antiq* 18,8-10).

Esta «filosofía» de Judas se caracteriza por su integrismo religioso, según piensa el historiador hebreo: en efecto, deduce directamente del monoteísmo hebreo el rechazo de sumisión a todo dominador humano y la exigencia de luchar con las armas para verse libre de todo poder humano y ligado exclusivamente al divino. «Judas el Galileo se erigió como guía de una cuarta filosofía [después de las otras tres: fariseos, saduceos y esenios]. Esta escuela está de acuerdo con todas las opiniones de los fariseos, excepto en el hecho de que éstos tienen *un ardentísimo amor a la libertad*, convencidos como están de que sólo Dios es su guía y su amor. Les importa poco enfrentarse a cualquier tipo de muerte y permitir que su venganza se desate contra sus parientes y amigos, con tal de evitar que tengan que llamar “amo” a un ser humano» (*Antiq* 18,23).

También es significativo que dos hijos de este Judas entraran en acción en los años 40 como rebeldes contra el poder romano: «Además de esto, Santiago y Simón, hijos de Judas Galileo, fueron sometidos a proceso y fueron crucificados por orden de Alejandro; éste era el Judas que —como antes expliqué— había excitado al pueblo a la sublevación contra Roma, cuando Quirino hizo el censo de Judea (*Antiq* 20,102). Se da por tanto cierta continuidad en los movimientos insurreccionales; ha insistido Hengel en ello, hablando del movimiento zelote, que parte de las represiones de Herodes el Grande y llega hasta la guerra del 66-70. Horsley-Hanson y otros rechazan esta simplificación. Los sicarios aparecerán al final de los años 50 y en los años 60 y tendrán su momento

de gloria trágica en la defensa de Masada, mientras que los zelotes entrarán en escena en medio de la sublevación contra Roma, como dice Flavio Josefo (*Bell* 4,160ss). Estos dos autores insisten por el contrario en los movimientos populares que surgieron entre los campesinos de Galilea, que dependían en gran parte de los latifundistas y terratenientes, como ha mostrado Foraboschi. Pero los años de la presencia pública de Jesús están marcados por un clima de serenidad, replican otros autores. Por tanto, andan divididas las opiniones a propósito del marco socio-político en que actuó Jesús: ¿un marco de crisis, como sostiene entre otros Theissen, o un marco de tranquilidad, en opinión de S. Freyne?

Merece al menos una alusión la sublevación algo posterior a la muerte de Jesús, provocada por Calígula (a quien Flavio Josefo designa como Gayo): «En su primero y segundo año, Gayo gobernó el imperio con gran sabiduría. Su moderación le granjeó una gran popularidad tanto entre los romanos como entre los súbditos del imperio. Pero llegó el tiempo en que dejó de considerarse hombre y se imaginó que era un dios: debido a la grandeza de su imperio, se vio obligado a descuidar su poder divino y todos sus actos oficiales» (*Antiq* 18,256). Filón explica de este modo su aversión contra los judíos: «No veía con buenos ojos a los judíos, que creían en un solo dios que es padre y autor del mundo (*patêr kai poiêtês tou kosmou*) (*Leg* 115). «Pero Gayo se hinchó tanto que no solamente se decía dios, sino que creía que lo era» (*Leg* 162). Y he aquí su decisión: hizo erigir en el santo de los santos «una estatua suya de dimensiones más que humanas, bajo el epíteto de Zeus» (*Leg* 188). Aquello era un insostenible «ultraje contra el templo más ilustre y espléndido, hacia el que el Oriente y el Occidente vuelven sus ojos como hacia un sol radiante en todas direcciones» (*Leg* 191). El rechazo de las imágenes por parte de los judíos es expresión palpable de su fidelidad a Dios. «Considerando sus leyes como oráculos pronunciados por Dios e instruidos en esta ciencia desde su primera edad, llevan en sus almas, como se hace con las estatuas divinas, la imagen de los mandamientos» (*Leg* 210).

Del mismo tenor es lo que nos dice Flavio Josefo: «Gayo César fue tan intemperante con la fortuna que, por querer ser considerado y llamado dios, privó a la patria de la flor y nata de su nobleza y extendió su impiedad incluso hasta Judea. En efecto, envió a Petronio con un ejército a Jerusalén para colocar allí sus estatuas en el templo» (*Bell* 2,184-185). Fue grande la consternación en la tierra de Israel. «Millares de judíos acudieron a Petronio en Ptolemaida, suplicándole que no les obligase a transgredir inicuaamente su ley tradicional» (*Antiq* 18, 263). Pero mayor fue todavía su decisión de no obedecer: «“por ningún motivo combatiremos, sino que moriremos antes que violar nuestras leyes”; y arrodillándose en tierra y descubriendo el cuello, se decían dispuestos

a ser matados» (*Antiq* 18, 271). Intervino Agripa ante el emperador y la cosa acabó allí, incluso porque Petronio dejó que pasara el tiempo y Calígula murió asesinado en enero del 41 (*Antiq* 18, 289-309).

El culto sin imágenes, atestigua Filón, característica secular del templo jerosolimitano (*Leg* 290), suscitó una reacción de asombro en Augusto: al oír que no había «ninguna estatua esculpida por mano de hombre como imagen material de una naturaleza invisible, se quedó maravillado y en adoración» (*Leg* 310). Y el mismo emperador «ordenó ofrecer todos los días, a su costa, sacrificios perpetuos en holocausto al Dios Altísimo [...] Las víctimas son dos machos cabríos y un toro» (*Leg* 317). Fue el rechazo a ofrecer este holocausto, del que tomó la iniciativa el capitán del templo Eleazar, el que dio comienzo a la guerra judía, como atestigua Flavio Josefo (*Bell* 2,409-410).

1.4. *El prefecto romano Poncio Pilato*

Tiene especial interés para nosotros, ya que intervino directamente en la vida de Jesús. Flavio Josefo denuncia su arrogancia y su violencia que al final acabaron llevándolo a la destitución. El primer episodio de provocación que lo vio como protagonista fue la introducción de los bustos del emperador en Jerusalén: «Pilato, gobernador de Judea, cuando trajo el ejército de Cesarea y lo mandó a los cuarteles de invierno de Jerusalén, dio un paso atrevido en contra de las prácticas judías, introduciendo en la ciudad los bustos de los emperadores que estaban incorporados a los estandartes militares, ya que nuestra ley tiene prohibido hacer imágenes».

Por este motivo los anteriores procuradores, cuando entraban en la ciudad, usaban estandartes que no tenían ornamentos. Pilato fue el primero en introducir imágenes en Jerusalén y las puso en alto, llevando esto a cabo sin que el pueblo se enterase de ello, pues hizo su entrada de noche: cuando el pueblo lo supo, se dirigió en multitud a Cesarea y durante muchos días le suplicaron que trasladase las imágenes a otro sitio. Pero él se negó, alegando que si lo hacía, cometería un ultraje contra el emperador. Y como seguían suplicándole, el día sexto armó y dispuso las tropas en posición de ataque, y él mismo subió a la tribuna. Ésta había sido construida en el estadio para disimular la presencia del ejército que estaba al acecho. Cuando los judíos comenzaron a renovar sus súplicas, a una señal convenida, hizo que los rodearan los soldados, amenazándoles con castigarlos inmediatamente con la muerte si no ponían fin al tumulto y regresaban a sus puestos. Entonces ellos, arrojándose en tierra y descubriendo el cuello, se decían dispuestos a ser matados antes que desobedecer los preceptos de sus leyes. Pilato,

asombrado de la fuerza de su devoción a las leyes, retiró inmediatamente las imágenes de Jerusalén y ordenó devolverlas a Cesarea» (*Antiq* 18,55-59: cf. *Bell* 2,169-174).

También el segundo episodio demuestra que no sabía respetar los sentimientos de autonomía del pueblo judío, al menos en lo que se refiere al templo: «Tomó luego del tesoro sagrado (del templo) el dinero para la construcción de un acueducto para traer agua a Jerusalén, sacándola de un manantial que distaba unos 200 estadios. Pero los judíos no vieron bien las obras que requería este trabajo y, reuniéndose varios miles de ciudadanos, le intimaban con sus gritos para que desistiera de esta empresa. Algunos de ellos le insultaban, le injuriaban y protestaban como suele ocurrir cuando se reúne un gentío. Él entonces colocó un buen número de soldados disfrazados de judíos llevando un puñal bajo su ropa, y los envió a rodear a los judíos con la orden de que se dispersasen. Cuando los judíos se desataron en mayores injurias todavía, dio a los soldados la señal convenida para que empezasen a golpearles [...]» (*Antiq* 18,60-62).

La tercera intervención violenta en contra de los samaritanos le costó la carrera: «Tampoco la nación samaritana se vio libre de semejantes tribulaciones. Los sublevó un hombre taimado, que en todos sus proyectos embrollaba a la gente, y reuniéndola les ordenó ir en masa al monte Garizim, que es la montaña más sagrada para su fe. Les aseguró que, cuando llegasen, les mostraría los objetos sagrados, sepultados en donde los había depositado Moisés. Ellos, fiados en su promesa, tomaron las armas y, deteniéndose a cierta distancia, en una localidad llamada Tirathana, mientras trataban de escalar la montaña en gran número, aclamaban a los que iban llegando. Pero antes de que pudieran salir, se adelantó a ellos Pila, ocupando la cima con un destacamento de caballería y de soldados con armas pesadas; se enfrentó con aquella gente en una breve escaramuza, matando a algunos y haciendo huir a los demás. Tomó muchos esclavos, entre los que Pilato ordenó matar a los más destacados y a los que habían influido más sobre los fugitivos» (*Antiq* 18,85-87).

Duró en el cargo diez años, del 26 al 36, un periodo bastante largo de tiempo que indica su temple de gobernador. Lo atestigua Flavio Josefo: « Vitelio [estamos en el año 36] mandó entonces a Marcelo, amigo suyo, a administrar Judea y ordenó a Pilato que regresase a Roma para rendir cuentas al emperador de las acusaciones de los samaritanos contra él. De este modo Pilato, después de haber pasado diez años en Judea, se encaminó a Roma obedeciendo las órdenes de Vitelio, dado que no podía rechazarlas. Pero antes de su llegada a Roma, se había ido Tiberio [el año 37]» (*Antiq* 18,89).

El juicio de Filón sobre él es muy duro: «Este personaje, no tanto por honrar a Tiberio como para humillar al pueblo, dedicó en el palacio de Herodes, situado en la Ciudad Santa, unos escudos dorados que no llevaban ninguna figura ni nada que estuviera prohibido, sino sólo una inscripción» (*Leg* 299). Y poco más adelante habla de sus abusos de poder, de sus violencias, de sus robos, de sus brutalidades, de sus torturas, de la serie de ejecuciones sin justicia, de su crueldad» (*Leg* 302). La valoración de los Evangelios, por el contrario, no es tan negativa (cf. McGing). Más articulado es el juicio de Lémonon, que habla de las dos caras del personaje: devoto del emperador al que temía e intransigente con los habitantes de la provincia, y excluye que fuera cruel y ávido de sangre (p. 273). «Era más un “maníaco del poder” que un gobernador cruel» (p. 274). Con los judíos, más que otra cosa, fue un imprudente: un militar privado de las artes de un diplomático. Lémonon intenta expresamente evitar, en su juicio, los extremos de la «beatificación» de los historiadores cristianos de la Iglesia, que tiñeron de rosa el ya rosado retrato de los evangelistas, y el de descalificación radical de muchos exégetas modernos (p. 277).

Tácito declara que *sub Tiberio quies* (*Hist* 5,9,2) y su afirmación vale también substancialmente para la tierra de Jesús después de que se domaron las sublevaciones que siguieron a la muerte de Herodes el Grande. Pero el fuego seguía ardiendo bajo las cenizas y explotaría en la insurrección armada del 66-70.

2. LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS

2.1. *El templo*

Único lugar de culto sacrificial para Israel, era el vértice de la vida religiosa de los judíos. Ya la minuciosísima descripción que hace Flavio Josefo del santuario jerosolimitano en *Bell* 5,184-237 nos dice hasta qué punto los judíos estaban apegados a él. «El templo, como ya he dicho, se levantaba sobre una colina inexpugnable, pero al principio la explanada de la cima apenas era suficiente para contener el santuario y el altar, ya que todo alrededor había precipicios abruptos» (184). Fue el rey Salomón, fundador del templo, el que creó una gran explanada. Pero posteriormente se hicieron también trabajos para agrandarla. Sobre todo fueron grandiosos los fundamentos puestos por Herodes, que multiplicó por dos el área del templo (185-188; cf. Adna). Un detalle: «Los bloques usados en estos trabajos medían 40 codos [1 codo = cerca de medio metro]» (189). «De tales fundamentos era bien digna la construcción que se levantaba encima. En efecto, todos los pórticos tenían

un doble orden de columnas de la altura de 25 codos, de un solo bloque de mármol blanquísimo, y el techo revestido de paneles y de cedro. La magnificencia natural de estas columnas, su pulido y su simetría ofrecían un espectáculo estupendo sin necesidad de ninguna pintura o escultura añadida. La anchura de los pórticos era de 30 codos y todo el circuito, que comprendía también la Antonia, alcanzaba los 6 estadios [un estadio = 185 metros]; toda el área delimitada por ellos estaba pavimentada con piedras de varias clases y de diferentes colores. El que atravesaba este área para llegar al segundo patio lo encontraba rodeado de una balaustrada de piedra, de tres codos de altura y finamente labrada; sobre ella, a iguales intervalos, había colocadas lápidas que recordaban la ley de la purificación, unas en lengua griega y otras en latín, para que ningún extranjero entrara en el lugar santo, como ellos llaman precisamente a esta segunda parte del templo. Se subía a ella desde la primera por una escalinata de catorce escalones [...]. Acabados los catorce escalones, venía una tercera terraza totalmente plana, de unos 10 codos de ancha hasta el muro. Desde allí otras escaleras de cinco escalones llevaban hasta las puertas, que al norte y al sur eran ocho, cuatro a cada lado, mientras que al oriente tenían que ser necesariamente dos; como por esta parte estaba separada mediante un muro un área reservada a las mujeres para sus ceremonias de culto, era menester que hubiera una segunda puerta, que se abrió frente a la primera. También en los otros lados había una puerta al sur y otra puerta al norte, para permitir a las mujeres entrar en su recinto, ya que por las otras no les estaba permitido pasar y, si no entraban por su puerta, no podían superar el muro divisorio. Este lugar estaba abierto al culto tanto de las mujeres judías que residían en la patria, como al de las que llegaban de fuera. Por el lado occidental no había ninguna puerta, ya que allí el muro había sido construido sin aperturas. Los pórticos entre las puertas, vueltos desde el muro hacia el interior frente a las salas del tesoro, se apoyaban en columnas grandes y hermosas; había sólo un orden de columnas, pero, si exceptuamos el tamaño, no eran inferiores ni mucho menos a las que estaban más abajo» (190-200),

«De las puertas, nueve estaban totalmente recubiertas de oro y plata, lo mismo que los montantes y los arquitrabes mientras que una, la de fuera del santuario, era de bronce de Corinto y superaba en mucho en valor a las que estaban revestidas de plata y oro» (201). Flavio Josefo se entretiene en ensalzar la decoración, sin olvidarse de mencionar al artista: Alejandro, el padre de Tiberio (cf. 202-206).

«El santuario propiamente dicho (*ho naos*), el sagrado templo (*to hagon hieron*), surgía en el medio y se subía a él por doce escalones; la fachada era tan alta como ancha, 100 codos, mientras que la parte de atrás era 40 codos más estrecha: en efecto, en la parte delantera se

ensanchaba por ambos lados —como hacen los hombros— hasta 20 codos. Su primera puerta, que medía 70 codos de alta y 25 de ancho, no tenía batientes para significar que el cielo está escondido, pero no cerrado; la fachada entera estaba recubierta de oro y a través de esta puerta se veía desde fuera toda la primera parte del edificio, que era muy grande, y ante los espectadores se presentaba el espectáculo de lo que estaba dentro junto a la puerta, todo brillante de oro. Por dentro, el templo estaba dividido en dos planos: solamente el vestíbulo se ofrecía a la vista como un único cuerpo que tenía la altura de 90 codos, la anchura de 50 y la profundidad de 20» (207-209).

El historiador describe a continuación la puerta de acceso «enteramente cubierta de oro» y con «batientes de oro», ante los cuales «colgaba un tapiz babilonio de la misma altura» (210). «En el tapiz estaba representada toda la bóveda del cielo a excepción de los signos del zodiaco» (214). Entre paréntesis, el entusiasmo de Flavio Josefo en *Ap* 2,119 lo lleva a veces a la exageración: «Pero las puertas del templo tenían de altura hasta 600 codos y de anchura 20, literalmente cubiertas de oro y casi totalmente labradas a martillo; todos los días se encargaban 200 hombres de cerrarlas y estaba prohibido dejarlas abiertas».

Pero continuemos la descripción del templo según *Bellum*: su parte inferior «contenía tres obras de arte muy admiradas y famosas entre todos los hombres: un candelabro, una mesa y un altar para los inciensos. Las siete llamas, puesto que era tal el número de brazos del candelabro, representaban los planetas: los doce panes sobre la mesa simbolizaban el ciclo del zodiaco y el año. El altar de los inciensos con sus tres perfumes sacados del mar y de la tierra, tanto deshabitada como habitada, significaba que todas las cosas son del dios y hechas para el dios. La parte más interior medía 20 codos y estaba igualmente separada de fuera por medio de una cortina. En ella no había absolutamente nada: inaccesible, inviolable, invisible para todos, se llamaba el santo de los santos» (215-219).

«En la parte externa del templo no faltaba nada de lo que pudiera impresionar la mente ni la vista; en efecto, estando cubierto por todas partes de planchas de oro macizo, desde el amanecer era todo un reflejo de esplendores y herían la vista como ante los rayos del sol a los que se empeñaban en mirarlo. A los extranjeros que venían a Jerusalén se les presentaba a lo lejos como un monte cubierto de nieve, porque donde no estaba cubierto de oro era blanquísimo. En la cima despuntaban pinchos de oro muy agudos para impedir que los pájaros se posasen encima y lo ensuciasen. Algunos de los bloques de piedra con que lo habían construido tenían 45 codos de largo, 5 de alto y 6 de ancho. Delante del templo se levantaba el altar de 15 codos de alto, con su anchura igual a su longitud, de 50 codos, de planta cuadrada, con los

ángulos salientes en forma de cuernos, y se accedía al mismo desde la parte meridional a través de una pendiente de fácil subida. Lo habían fabricado sin utilizar el hierro. ni jamás lo había tocado el hierro. El templo y el altar estaban rodeados de un parapeto elegante de piedra lisa, de la altura de un codo, que separaba a la gente de fuera de los sacerdotes. A los que padecían gonorrea y a los leprosos les estaba prohibido poner el pie en ningún punto de la ciudad, mientras que la entrada en el templo estaba prohibida a las mujeres en el periodo de la menstruación; aparte de los límites que, como hemos dicho, no podían traspasar ni siquiera cuando estaban en estado de pureza. Tampoco los hombres que no estuvieran completamente puros podían entrar en el recinto interior, lo mismo que los sacerdotes sometidos a prácticas de purificación» (222-227).

Al final Flavio Josefo habla de los oficiantes: «Al altar y al santuario subían los sacerdotes limpios de toda mancha, vestidos de lino finísimo, que observaban una absoluta abstinencia de vino puro por respeto a la liturgia, por el temor de violar alguna norma. Con ellos subía también el sumo sacerdote, pero no siempre, sino sólo los días de sábado, los novilunios y cuando se celebraba alguna fiesta nacional o la asamblea anual de todo el pueblo». El historiador habla prolijamente de las vestiduras del sumo sacerdote: un par de calzones, una camisa de lino y encima un vestido color azul largo hasta los pies, un fajín para ceñir el vestido, la capa con dos broches de oro, «en la cabeza una tiara de lino purismo, con la orla de color azul, ceñido de una corona de oro, que llevaba en relieve las letras sagradas, que son cuatro vocales» (229-235).

A continuación Flavio Josefo describe la torre Antonia, incorporada a la gran construcción del templo. «La Antonia se levantaba en el ángulo donde se unían el ala septentrional y la occidental del pórtico que ceñía la parte externa del templo, construida sobre una prominencia rocosa de 50 codos de alta y totalmente cortada a pico alrededor. Había sido construida por el rey Herodes, que había volcado en ella todo su gusto por la suntuosidad»; al abrigo de una muralla de contención «se elevaba todo el cuerpo de la Antonia con una altura de 40 codos. La parte interior tenía la amplitud y la organización de un palacio; en efecto, estaba subdividida en apartamentos de toda forma y destino, con pórticos, baños y amplios cuarteles, de manera que parecía una ciudad dotada de todo lo necesario, y un palacio por su magnificencia. Aunque en conjunto tenía la forma de una torre, tenía en sus salientes otras cuatro torres, todas de 50 codos de altura, excepto la del ángulo sud-oriental, que tenía 70, de modo que desde lo más alto de ella se podía ver todo el templo. En los dos lados que tocaban los pórticos del templo tenía escaleras para poder subir a ellas y que se utilizaban para que pudieran bajar

los hombres de guardia. En efecto, dentro estaba siempre acuartelada una cohorte romana, que en las fiestas se apostaba en armas sobre los pórticos para vigilar al pueblo e impedir cualquier revuelta. Si el templo dominaba la ciudad como una fortaleza, la Antonia a su vez dominaba el templo. Y el que la ocupaba dominaba sobre los tres, aunque la ciudad tenía su propia roca en el palacio de Herodes» (23-245).

En el libro II de *Ap Flavio Josefo* se ocupa en particular de los admitidos en el templo, según las normas de pureza ritual —la contaminación venía de la carne de animales impuros así como del contacto con los cadáveres, del parto, de la sangre menstrual, del esperma y de otras pérdidas de la vagina y del pene, de la piel corrompida (la «lepra») — que observaban todos los judíos en general y con mayor rigor los esenios, polémicos en este sentido con los fariseos que a sus ojos no parecían tan rigurosos, a pesar de que superaban a los judíos normales en cuestión de observancia rigorista de la ley: «Había cuatro pórticos concéntricos, cada uno con su propia guardia particular según la ley; en el pórtico más exterior podían entrar todos, incluso los extranjeros; solamente les estaba prohibido el paso a las mujeres en menstruación; en el segundo pórtico entraban todos los judíos y sus mujeres, con tal que estuvieran libres de impureza; en el tercero los judíos varones limpios y en estado de pureza: finalmente, en el cuarto, los sacerdotes vestidos con hábitos sacerdotales; en el Santo de los Santos sólo entraban los sumos sacerdotes revestidos con un vestido especial» (*Ap* 2,103-104).

Y continúa ocupándose de los ministros de culto: «Es tanta la preocupación por el culto en todos sus detalles que se han establecido determinados momentos de la jornada para la entrada de los sacerdotes: por la mañana, al abrir el templo, tenían que entrar para hacer los sacrificios tradicionales; luego de nuevo, al mediodía, hasta el cierre del templo. Además no se puede llevar por el Templo ninguna vasija: estaban puestas solamente sobre el altar la mesa, el incensario y el candelabro, que son todos ellos objetos prescritos en la Ley. No hay nada más y no se trata de misterios que no haya que revelar, ni se sirve dentro ningún banquete: mis afirmaciones tienen a todo el pueblo por testigo y están comprobadas por los hechos. Aunque hay cuatro tribus sacerdotales y cada una de ellas comprende más de 5000 hombres, ofician el culto durante periodos ya establecidos de antemano y, transcurrido ese periodo, otros sacerdotes sustituyen a los primeros y vienen a ofrecer sacrificios; reunidos en el templo a medio día, reciben de los predecesores las llaves del Templo y el arqueo de todas las vasijas. No se trae al templo nada que tenga que ver con la comida o la bebida. Además, está prohibido ofrecer en el altar cosas de este tipo, a no ser que hayan sido preparadas para los sacrificios (*Ap* 2,105-110).

El templo, el sacerdocio y el culto fueron también las realidades que suscitaron las divisiones más graves en el mundo judío. Onías, un sumo sacerdote de Jerusalén, en un contexto de graves discrepancias entre el partido de los helenizantes y el de los que permanecían fieles a las tradiciones, exaltados por la política de Antioco IV Epífanes, huyó a Egipto y construyó allí un templo. Habla de él Flavio Josefo en *Bell* 7,420-440. Fue destruido por los romanos por voluntad del emperador después de la guerra judía, como atestigua igualmente nuestro historiador (*ibid.*). La usurpación por parte de los Macabeos y de los Asmoneos en el cargo del sumo sacerdocio, a partir de Jonatán (*Antiq* 13,133: «el primero de los Asmoneos que fue sumo sacerdote») y luego ratificado plenamente bajo su hermano Simón (*Bell* 1,53), a pesar de que correspondía por derecho hereditario a los descendientes de Sadoc, movió al Maestro de justicia mencionado en los escritos de Qumran a constituir la asociación esenia que criticaba el sacerdocio y el culto jerosolimitano. En realidad, los esenios no qumránicos no negaban su participación en el culto del monte Sión; la comunidad de Qumran, por el contrario, era estrictamente sectaria: esperando un nuevo templo, era ella el lugar del culto, un culto no sacrificial.

Una forma de devoción al templo era el pago de medio siclo, impuesto por la Ley (Ex 30,11-16), que pasó a ser luego una tasa anual *una tantum*, pero que afectaba sólo a los varones adultos, incluso de la diáspora, que precisarán los rabinos imponiendo como moneda el didracma de Tiro, que tenía una aleación más rica (*tKet* 12,6). Flavio Josefo habla de ello cuando fue nombrado *fiscus judaicus* por orden de Vespasiano: «Impuso a todos los judíos, sea cual fuere el lugar de su residencia, un impuesto de dos dracmas por cabeza que había que pagar anualmente en el Capitolio, lo mismo que antes se había pagado en el templo de Jerusalén» (*Bell* 7,218). Más costoso era el pago de los diezmos, impuesto ya en Ne 10,38-40 y 13,5.10-44, atestiguado más tarde en Tb 1,6-8, *Test. Levi* 9,3-4 (siglo II), *Jub* 32,1.15 (siglo II), *Rollo del Templo* (11QTempl 43,1; 44,3). En Sir 7,31; 32,11; Jdt 11,13; 1 M 3,49; 10,31; 11,35; 15,5 se ve que se observaba esta obligación (Del Verme 172). El primer diezmo, asignado inicialmente a los levitas y que pasó luego normalmente a los sacerdotes, afectaba en su origen sólo a tres productos tradicionales: grano, vino y aceite, pero luego se añadieron nuevos productos agrícolas, como atestiguan, junto con la literatura rabínica posterior, los Evangelios: «¡Ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diezmo de la menta, de la ruda y de toda legumbre!». El segundo se dejaba a los propietarios de tierra para una comida festiva en Jerusalén. El tercero, llamado el «diezmo del pobre», era el que menos se practicaba en las comunidades judías del segundo templo. Flavio Josefo, en *Antiq* 4,240, habla de los tres impuestos, los dos primeros anuales, uno para los levitas y

el otro para el banquete que había que celebrar en Jerusalén; el tercero, cada tres años, en favor de las viudas y los huérfanos.

Una alusión a las *sinagogas*, lugares periféricos de reunión semanal de los judíos. Filón atestigua que en Alejandría eran «numerosas en cada barrio de la ciudad [eran cinco]» (*Leg* 132). Él las define como «escuelas de sabiduría y de justicia de personas que se ejercitan en la virtud y que recogen diezmos anuales gracias a los cuales, por medio de la delegación seleccionada que envían, hacen llegar el precio de las víctimas al templo de Jerusalén» (*Leg* 312). La inscripción de Teodoto, citada anteriormente, de la primera mitad del siglo I d. C., nos documenta su uso: «... edificó la sinagoga para la lectura de la Ley y para la enseñanza de los preceptos (*eis an[ag]nô[sin] nomou kai eis [d]idach[ê]n entolôn*), y el hospedaje y las habitaciones y las instalaciones hidráulicas para uso del hospicio para quienes lo necesiten (procedentes) del extranjero, la cual (sinagoga) la fundaron sus padres y los ancianos y Simónides». En el *Midrash Rabba* a Cant 8,13 es posible que tengamos atestiguada una orden bastante antigua: «Los hijos de Israel se ocupan toda la semana de su trabajo; pero el sábado se levantan pronto y van a la sinagoga; aquí leen el *Shema'*, se ponen delante del arca, leen la *Torah* y terminan con los Profetas» (cit. en Stemberger, *Il giudaismo classico* 122).

Las excavaciones arqueológicas han sacado a luz sólo tres sinagogas que se remontan a los tiempos de Jesús: en Gamla, en Herodion y en Massada, pero su existencia en aquel periodo parece indudable por los testimonios que hemos visto.

2.2. La ley de Moisés

Era, junto con el templo, el centro de la religión judía. En *Ap* 2,165-292, Flavio Josefo nos dice qué función era la suya, vista desde los dos ángulos doctrinal y ético y también como Escritura y como norma de obrar: «Nuestro legislador [...] determinó un gobierno que —forzando la palabra— podría llamarse *teocracia*, situando en Dios el poder y la fuerza. Convenció a todos para que volviesen hacia él sus ojos y lo mirasen como causa de todos los bienes que afectan en común a todos los hombres y de todos los beneficios que los judíos obtuvieron con sus plegarias cuando estaban en dificultades. Los convenció de que ninguna acción, ningún pensamiento secreto se escapan de su conocimiento. Mostró que Dios es uno, no engendrado, eternamente inmutable, superior en belleza a toda forma mortal, cognoscible para nosotros en su poder, incognoscible en su esencia [...]. [...] nuestro legislador, precisamente porque conformaba su acción con sus discursos, no sólo

persuadió a sus contemporáneos, sino que imprimió además en sus descendientes una irremovible fe en Dios para las futuras generaciones. El motivo de ello es que era muy superior a todas las demás leyes, incluso por la naturaleza de su legislación, que iba dirigida a la utilidad de todos; en efecto, no hizo de la religión una parte de la virtud, sino de las otras virtudes una parte de la religión: me refiero a la justicia, a la templanza, a la fortaleza, a la concordia de los ciudadanos en todas las cosas. Todas nuestras acciones, preocupaciones y reflexiones tienen en cuenta el culto de Dios. Moisés no dejó sin observar ni determinar ninguna de estas cosas. De dos maneras se realizan todos los tipos de educación y de formación moral: la primera consiste en la enseñanza a través de la palabra; el segundo, en la práctica de las costumbres. Los demás legisladores se distinguieron en sus opiniones y escogieron entre los dos modos citados aquel que le parecía mejor a cada uno, dejando de lado al otro» (Ap 2,165-167. 169-172).

«Nuestro legislador puso todo su empeño en conciliar estos dos aspectos: no dejó privado de explicaciones el ejercicio práctico de las costumbres, ni permitió que la palabra de la ley quedara sin realizarse, sino que enseguida, a partir de los primeros cuidados y de la vida doméstica de cada uno, no dejó nada, ni siquiera las cosas más insignificantes, a la discreción y a la voluntad de quien tuviera que seguir sus leyes. Incluso sobre los alimentos de los que hay que abstenerse y sobre los permitidos y sobre las personas que participan de nuestra vidas, sobre la intensidad del trabajo y viceversa sobre el descanso, él puso como norma y canon la Ley, para que viviendo bajo ella como bajo un padre y señor, no pecásemos ni voluntariamente ni por ignorancia. En efecto, no dejó el pretexto de la ignorancia, sino que indicó en la Ley la enseñanza más hermosa y más necesaria; y no hay que escucharla una o dos o muchas veces, sino que todas las semanas, abandonando las demás preocupaciones, ordenó que nos reuniésemos para escuchar la Ley y la aprendiésemos con precisión; es lo que todos los demás legisladores parecen haber olvidado» (Ap 2,173-175).

«La mayor parte de los hombres están tan lejos de una vida de acuerdo con las leyes patrias que apenas las conocen [...]. Entre nosotros, si le preguntas a alguno sobre las leyes, las dirá todas con mayor facilidad aún que su propio nombre. Así pues, aprendiéndolas enseguida, desde los primeros momentos en que empezamos a comprender, las tenemos grabadas en el alma. Son raros los transgresores e imposible el intento de evitar el castigo con excusas» (Ap 2,176.178).

«Éste es ante todo el origen de nuestro acuerdo admirable. La unidad y la identidad de las creencias religiosas, la absoluta uniformidad de vida y de costumbres produce una maravillosa concordia entre los hombres» (Ap 2,179).

«Pero estamos convencidos de que la Ley fue instituida desde los orígenes por voluntad de Dios y de que sería una impiedad no observarla; en efecto, ¿qué podría modificarse en ella, algo que pudiera creerse más hermoso y que pudiera añadirse desde fuera? ¿Quizás la estructura entera de la constitución? ¿Y podría encontrarse algo más bello y más justo que un sistema que pone a Dios sobre todo, que da a los sacerdotes el encargo de administrar para todas las cuestiones más importantes y que confió al sumo sacerdote la guía de los demás sacerdotes? Y éstos no fueron inicialmente encargados por el legislador de este cargo, con la finalidad de que fuesen superiores en riqueza o tuvieran alguna otra posible ventaja. De hecho él confió el culto divino a aquellos compañeros suyos que se distinguían por su capacidad persuasiva y por su sabiduría. Este cargo implicaba además una atenta vigilancia de la ley y del comportamiento y los sacerdotes tenían la función de vigilar a todos los demás, para juzgar en los casos de discrepancia y de castigar a los que fuesen condenados» (Ap 2,184-187).

«¿Puede haber un principio más santo que éste? ¿Qué honor más oportuno se puede atribuir a Dios, desde el momento en que todo el pueblo es educado en la devoción y se les confía a los sacerdotes una función extraordinaria y toda la organización del estado es regulada como una ceremonia religiosa? Son prácticas que ellos llaman misterios o ritos de iniciación y que los demás pueblos no saben observar ni siquiera unos pocos días, mientras que nosotros los mantenemos por siempre con un placer y una determinación inmutable. ¿Cuáles son entonces los preceptos y las prohibiciones? Son bien sencillos y conocidos. El primero es el que habla de Dios y dice que Dios gobierna el universo, que es perfecto y dichoso, autosuficiente y suficiente a todos los seres; que es el comienzo, el medio y el fin de todas las cosas y se manifiesta en sus obras y en sus beneficios: que es más evidente que cualquier otro ser y que su forma y su grandeza no pueden expresarse; que cualquier material, por muy precioso que sea, es indigno de representarlo, que cualquier arte es impotente si se empeña en imitarlo. Nunca hemos visto ni imaginado nada semejante y es impío copiar su figura. Observemos sus obras, la luz, el cielo, la tierra, el sol y la luna, los ríos y el mar, el nacimiento de los animales, el crecimiento de los frutos. Dios los ha creado no con las manos, no con esfuerzo y fatiga, sin necesitar ningún ayudante. Él lo quiso y enseguida fue todo según su voluntad. Todos tienen que seguirle y servirle practicando la virtud: éste es el modo más santo de servir a Dios» (Ap 2,188-192).

«Hay un único Templo para el Dios único, ya que el semejante ama lo semejante; un templo común a todos como común a todos es Dios. Los sacerdotes le servirán todo el tiempo y serán siempre por su nacimiento los primeros en guiarlos. Con los demás sacerdotes, hará

sacrificios a Dios, conservará las leyes, juzgará en las disputas, castigará a los que sean reconocidos culpables. El que no obedezca sufrirá la pena prevista para el que haya sido impío con Dios. Hacemos sacrificios no para excitarnos —Dios no quiere esto—, sino para alcanzar la moderación. En los sacrificios hay que orar primero por el bien común, luego por el bien propio; hemos nacido para la comunidad y el que la antepone a sus propios intereses es agradable a Dios. No tenemos que pedir a Dios que nos dé los bienes, porque los da espontáneamente y los ha puesto a disposición de todos, sino que nos ponga en situación de recibirlos y de conservarlos una vez recibidos. Además de los sacrificios, la ley requiere prácticas de purificación después de los funerales, de los partos, de las relaciones sexuales y otras muchas cosas [que sería prolijo escribir. Ésta es nuestra doctrina sobre Dios y su culto y ésta es también la ley]» (Ap 2,193-198).

«¿Cuáles son las leyes sobre los matrimonios? La ley prevé solamente la unión según la naturaleza (*kata physin*) con la mujer, y ésta si tiene como fin la procreación. Abomina la relación entre varones y castiga con la pena de muerte al que la tenga. Ordena casarse sin fijarse en la dote, sin raptos violentos, ni astucias o engaños para convencer a la mujer y pedir así su mano al que tiene la autoridad de concederla y es idóneo por parentesco. La mujer —dice— es inferior al hombre en todo. Por eso tiene que obedecer, no para ser humillada, sino para ser guiada. En efecto, Dios le ha dado la autoridad al hombre. El marido tiene que unirse solamente con su mujer: es impío intentar seducir a la mujer de otro. Si uno obra de este modo, no puede conjurar la muerte, ni en el caso en que violente a una muchacha prometida a otros, ni en el caso de que seduzca a una mujer casada. La ley ha ordenado criar a todos los hijos, ha prohibido abortar a las mujeres o destruir de otro modo el feto; sería un infanticidio suprimir un alma y reducir la estirpe. Por eso, el que se sustrae a la consumación del matrimonio no puede ser puro. Incluso después de la unión legítima entre el hombre y la mujer, se prescriben las abluciones: la ley ha supuesto realmente que el alma recibe una contaminación al pasar a otra región: es que el alma sufre al ser puesta en el cuerpo, así como cuando se separa de él por la muerte. Por eso están prescritas varias prácticas de purificación para todos estos casos» (Ap 2,199-203).

«No está permitido organizar festines y aprovecharse de ellos para emborracharse, ni siquiera por el nacimiento de los hijos, sino que está prescrita la templanza desde el comienzo como principio de educación. Está además el precepto de enseñar los escritos relativos a la Ley y aprender las acciones de los padres para imitarlas, a fin de que una vez educados en ellas no las violen ni tengan ningún pretexto para ignorarlas» (Ap 2,204).

«El legislador se preocupó además de las ceremonias por los difuntos, no con suntuosas honras fúnebres ni con fastuosos monumentos en su memoria, sino con un funeral organizado por los parientes más cercanos, y ha ordenado que todos los transeúntes se unan al cortejo y lloren con la familia. Estableció además que hay que purificar la casa y sus habitantes después del funeral [porque el que ha cometido un delito está lejos de parecer puro]» (Ap 2,205).

«El respeto a los padres viene inmediatamente después de la consideración por Dios, y el que no se muestra agradecido por sus beneficios y les falta en cualquier cosa, ha de ser lapidado. Los jóvenes han de respetar a los ancianos —dice la ley—, ya que Dios es el más anciano. No se les puede esconder nada a los amigos: no hay realmente amistad cuando no hay confianza. Y si surge la enemistad, está prohibido revelar los secretos del otro. Un juez que acepte dones es digno de muerte. El que deje de ayudar a quien le suplica, mientras pueda socorrerle, es responsable de ello. No se pueden tomar objetos que no se hayan puesto en depósito, ni se puede tocar nada de los bienes ajenos. No se pueden cobrar intereses. Estas normas y otras muchas por el estilo refuerzan las relaciones mutuas» (Ap 2,206-208).

«Vale la pena observar también cómo el legislador se preocupó de la equidad con los extranjeros; está claro que se preocupó de indicar las mejores normas para que no corrompiésemos nuestras costumbres y para que, por otra parte, no fueran rechazados todos los que decidiesen participar de ellas. El legislador acoge amigablemente a cuantos desean venir a vivir con nosotros bajo las mismas leyes, porque considera que no sólo el origen establece una afinidad, sino también la opción de vida. Sin embargo, no quiso que se mezclasen en nuestra vida los que se acercan ocasionalmente a nosotros» (Ap 2,209-210).

Las otras prescripciones que debo transmitir ahora son: ofrecer a todos los que lo necesiten fuego, agua, comida, indicarles el camino, no dejar un cuerpo sin sepultarlo, ser justos incluso con los enemigos declarados. No permite incendiar el propio país, cortar árboles cultivados; ha prohibido despojar a los que han caído en la batalla y protege a los prisioneros para que se les evite la violencia, sobre todo a las mujeres. Nos ha educado en la mansedumbre y en la bondad hasta tal punto que ni siquiera se ha olvidado de las bestias privadas de razón: ha autorizado su uso solamente en línea con la ley y ha prohibido cualquier otro empleo de las mismas; ha prohibido matar a los animales que se refugian y buscan cobijo en las casas y no está permitido tomar juntos a los pajarillos y a sus padres; ordena respetar la vida y no matar, incluso en territorio enemigo, a los animales de labranza. De esta manera ha atendido en todo a la equidad, haciendo uso de las leyes citadas para

enseñarla y estableciendo por otro lado leyes punitivas sin escapatorias para los transgresores (Ap 2,211-214).

«El castigo para la mayor parte de las transgresiones es la muerte: en el caso de que uno cometa adulterio, que violente a una joven, que intente seducir a un varón, que el hombre objeto de seducción acepte sufrirla. La ley es igualmente inflexible para los esclavos. Los fraudes en pesas y medidas, las estafas y los engaños en el comercio, el hurto y la sustracción de un objeto que no se haya dejado en depósito, todas éstas son culpas que se castigan, no ya con penas análogas a las que están vigentes en otras poblaciones, sino mucho mayores. Las ofensas a los padres o la impiedad contra Dios, aunque sólo se hayan proyectado, son castigadas inmediatamente con la muerte. Sin embargo, el que vive según la ley no recibe como recompensa oro ni plata, ni siquiera una corona de olivo silvestre o de apio u otros trofeos semejantes. Cada uno, basado en el testimonio de su propia conciencia, dada la profecía del legislador y la promesa de Dios, está convencido de que al que ha observado las leyes y ha muerto generosamente, en caso preciso, por defenderlas, Dios le concederá vivir de nuevo y obtener una vida mejor en el transcurso de los tiempos. Vacilaría en escribir estas cosas si no fuesen evidentes a todos a través de los hechos: muchos de los nuestros han preferido muchas veces padecer con nobleza cualquier tormento antes que pronunciar una sola palabra contra la Ley» (Ap 2,215-219).

Un poco más adelante, Flavio Josefo declara: «La Ley sigue siendo para nosotros inmortal (*athanatos*) y no hay judío, por muy lejos de la patria que se halle, que al verse aterrorizado por un amo cruel, no tema más a la Ley que a él» (Ap 2,277); leyes «que son maestras, no de impiedad, sino de la piedad más sincera, que inducen no al odio contra los hombres, sino a la comunión de bienes (*koinônia*), que son enemigas de la injusticia y se preocupan de la justicia, que eliminan la inacción y el lujo desenfrenado, que enseñan a ser autosuficientes (*autarcheis*) y trabajadores, que alejan la lucha por la supremacía y preparan a los hombres a ser valientes defensores de la misma ley, que son inexorables en las penas y sordas a los sofismas de los pensamientos preconcebidos» Ap 2,291-292).

El valor superior de muchas normas de la Torah se acentúa en la *Carta a Aristeeas*: «Por tanto, para que no sufriésemos degeneraciones y evitásemos contaminarnos con alguno y tener contacto con los malvados, Él nos ha rodeado por todas partes de prescripciones de pureza relativas a los alimentos y bebidas y a las relaciones establecidas a través del oído y de la vista» (142). Para los esenios vale esta misma observación con la peculiaridad de que la Ley interpretada por los sacerdotes de su congregación es un factor de separación, como se advierte por ejemplo en IQS 5,1: «Sepárese de la congregación a los hombres de

iniquidad para formar una comunidad en la ley y en los bienes, sometiendo a la autoridad de los hijos de Sadoc».

Sobre el sábado es también importante el testimonio de Filón: «[Moisés] quería, en los días séptimos, verlos reunidos en el mismo lugar, sentados juntos para escuchar con respeto y dignidad las leyes, para que ninguno las ignorase [...]; uno de los sacerdotes de los ancianos que se encuentre allí les lee las santas leyes y las comenta punto por punto hasta bien entrada la tarde; luego se separan, instruidos en las santas leyes y muy avanzados en la piedad (*eusebeia*) (*Hypoth* 7,12-13). Era especialmente palpable el mandamiento del amor al prójimo; es una vez más Flavio Josefo el que habla de él: «Tenemos las mejores leyes en lo que se refiere a la devoción, al establecimiento de buenas relaciones mutuas (*koinônian ten met'allêllôn*), al amor (*philadelphían*) para con todo el género humano» (*Ap* 2,146).

Pero la aceptación general de la Torah no impedía que se discutiese sobre su interpretación con lecturas muy rigurosas de los esenios, y no tan rigurosas por parte de los fariseos, o también demasiado fieles al texto escrito, como sucedía con la corriente saducea. Por otra parte, se sabe que en Qumran estaban vigentes algunas prescripciones reveladas por Dios, pero no contenidas en la Torah, como puede deducirse del *Rollo del Templo*.

2.3. La tierra de Israel

Se la valoraba tradicionalmente como «don hereditario» de Dios a su pueblo (cf. E. Cortese). Por eso su pérdida en el destierro se consideraba como una tragedia espantosa: había desaparecido aquella prenda de la benevolencia divina. Y al contrario, la vuelta de los desterrados fue saludada como un nuevo comienzo, aunque parcial, porque no se había restaurado plenamente todavía la reunión de las doce tribus de Israel: muchos israelitas vivían lejos. La esperanza apuntará en esta dirección. El mismo Maestro de justicia, según una probable reconstrucción (cf. Stegemann) había huido en un primer tiempo a Damasco para salvarse de las iras de Jonatán contra la congregación esenia, pero volvió de nuevo a Israel, en donde el pueblo de Dios, encarnado ahora por los esenios, no podía menos de vivir en la obediencia a la ley mosaica.

Además de los diezmos de los frutos del campo, el año sabático constituía una señal de reconocimiento concreto de la tierra como bien hereditario divino: la tierra no se cultivaba el año séptimo (cf. Lv 25,1ss). Se trata de una institución que se practicaba también en el periodo macabeo (1 M 6,49) y en el periodo de Jesús, como atestigua Flavio Josefo: en el año 37 a. c. los defensores de Jerusalén contra el asalto de

Herodes sufrieron una grave carestía, «porque precisamente entonces tenía lugar el año sabático» (*Antiq* 14,473; cf. también 15,7). César concedió a los judíos la exención del pago de impuestos cada siete años, el año que los judíos llaman sabático (*Antiq* 14,202).

La santidad que tenía su vértice en el templo, sobre todo en el Santo de los Santos, iba impregnando de forma descendente la ciudad «santa» y luego todo el territorio judío.

3. LAS «ESCUELAS FILOSÓFICAS»

Flavio Josefo nos habla varias veces de ellas, aplicándoles de buena gana el título griego de «filosofías»; en realidad, eran grupos religiosos dentro del judaísmo. De los esenios en particular nos han dejado además testimonios muy interesantes Filón de Alejandría y Plinio el Viejo. Creemos que será de gran utilidad citar por extenso lo que han escrito; para un estudio más detenido, puede verse Meier, que les dedica un amplio espacio.

3.1. *Confrontación entre fariseos, saduceos y esenios*

En *Antiq* 13,171-173 se les caracteriza en relación con sus concepciones sobre la providencia divina, que el historiador hebreo, atento a sus lectores de cultura pagana, llama «destino» (*heimarmenê*). «Pues bien, en este periodo [estamos en la era asmonea, alrededor del año 100 a. C., pero se discute la fecha en que comenzó] había entre los judíos tres corrientes de pensamiento que mantenían opiniones distintas sobre las cosas humanas. La primera corriente se llama de los fariseos, la otra de los saduceos y la tercera de los esenios. Los fariseos dicen que ciertos acontecimientos son obra del destino, pero no todos; mientras que otros sucesos depende de nosotros el que se realicen o no. La corriente de los esenios, por el contrario, sostiene que el destino es señor de todo lo que sucede y que no acontece nada a los hombres sin que esté en conformidad con sus decretos. Los saduceos prescinden del destino, sosteniendo que no existe y que las acciones humanas no se realizan sobre la base del decreto, sino que todas las cosas están en nuestro poder, de modo que nosotros mismos somos responsables de nuestro bien, y nosotros sufrimos el infortunio por causa de nuestra irreflexión».

Se piensa que ésta es una esquematización bastante superficial de Flavio Josefo. La guía divina de los acontecimientos de la historia del pueblo que se narran en la Torah, ¿podía acaso ser desconocida para

los saduceos? Tampoco los esenios eran quietistas *ante litteram*, dado que insistían con fuerza en la necesidad de ser rigurosamente fieles al dictado de la Torah.

En otro lugar Flavio Josefo nos dice que los fariseos eran 6.000 (*Antiq* 17,41).

En *Antiq* 13,297-298 el historiador judío contrapone a los fariseos y a los saduceos: «Por ahora sólo quiero señalar que los fariseos habían hecho pasar al pueblo ciertas normas transmitidas por las pasadas generaciones y no escritas en la ley de Moisés; por este motivo los rechaza el grupo de los saduceos, los cuales sostienen que sólo hay que considerar como válidas las normas escritas (en las Escrituras), mientras que no hay que observar las transmitidas por las generaciones precedentes (*ta d'ek paradoseòs ton paterôn*). Sobre esta materia surgieron controversias y diferencias profundas entre los dos partidos». En realidad, también los saduceos tenían sus tradiciones interpretativas de la Torah, distintas de las farisaicas —por ejemplo, sobre el descanso sabático no aceptaban la norma del *'eruv* que, uniendo casa con casa y formando así una sola habitación, mitigaba la dura exigencia de no trasladar vasijas de una casa a la otra—. Probablemente los saduceos sacaban siempre sus interpretaciones del texto sagrado y criticaban las de los fariseos que podían incluso no tener ningún vínculo con la Torah.

En *Antiq* 17,41-42, Flavio Josefo subraya entre los fariseos la observancia rigurosísima de la ley de sus padres y el gran celo de Dios, capaces de enfrentarlos con los dirigentes, rechazando por ejemplo el juramento de fidelidad al emperador y al rey Herodes.

En *Antiq* 18 combina creencias y posiciones específicas con el punto de vista filosófico-teológico de las relaciones entre la voluntad divina y la libertad humana. «Los fariseos simplifican su manera de vivir, no cediendo en lo más mínimo a la molicie. Siguen todo lo que su doctrina ha escogido y transmitido como algo bueno, concediendo la mayor importancia a las normas que consideran adecuadas y dictadas para ellos. Respetan y muestran deferencia a sus ancianos y no se atreven a contradecir sus propuestas. Piensan que todo está gobernado por el Destino, pero no prohíben a la voluntad humana hacer todo lo que está en su poder, ya que a Dios le agrada que se realice una fusión: que la voluntad humana, con sus virtudes y sus vicios, fuese admitida en la cámara de consejo del Destino. Creen en la inmortalidad de las almas, y que debajo de tierra habrá recompensas y castigos para los que hayan seguido la virtud o el vicio; la suerte de las almas malas es el castigo eterno, mientras que las almas buenas reciben un tránsito fácil a una nueva vida» (*Antiq* 18,12-14).

«Gracias a estas (enseñanzas) tienen una enorme autoridad e influjo en el pueblo [...]» (*Antiq* 17,15). Pero es preciso mostrarse reservado

sobre un pretendido influjo de los fariseos en la sociedad de la época; Sanders dice que hay que inclinarse más bien por la influencia decisiva de los sacerdotes.

Neusner (*The Pharisees*), por su parte, señala cómo la imagen de los fariseos que se deriva de los escritos rabínicos es bastante distinta. Si Flavio Josefo los caracteriza a partir de la triple perspectiva de la creencia en el Destino, de la doctrina de las tradiciones fuera de la Ley mosaica y de su influencia en la vida política, lo cual los diferencia de los saduceos, el testimonio rabínico insiste más bien en los siguientes puntos capitales de su posición: normas de pureza, tabúes agrícolas, observancia del sábado y de las fiestas: una imagen que está bastante de acuerdo con los datos de los Evangelios sobre los fariseos.

Flavio Josefo continúa: «Los saduceos piensan que las almas perecen como los cuerpos. No tienen más observancia que las de las leyes; en efecto, juzgan que es un ejercicio virtuoso discutir con los maestros sobre el sendero doctrinal que siguen. Son pocos los hombres a los que se les ha dado conocer esta doctrina; pero pertenecen a la clase más elevada [...]» (*Antiq* 18,16).

La presentación en el capítulo 8 del libro II de *Bell* contrapone una vez más a los fariseos y a los saduceos: «De las otras dos sectas antes citadas, una es la de los fariseos: tienen fama de *interpretar exactamente las leyes* [la cursiva es nuestra], constituyen la secta más importante y lo atribuyen todo al destino y a dios; consideran que el obrar bien o mal depende en su mayor parte de los hombres, pero que en todo tiene también parte el destino, que el alma es inmortal, pero que sólo la de los buenos pasa a otro cuerpo, mientras que la de los malos son castigadas con un castigo sin fin. Los saduceos, por el contrario, que componen la otra secta, niegan completamente el destino y excluyen que dios pueda hacer algo malo o solamente verlo, afirmando que los hombres tienen la facultad de elegir entre el bien y el mal y que, según su voluntad, cada uno se dirige hacia el uno o hacia el otro. Niegan la supervivencia de las almas, así como las penas del Hades y los premios. Los fariseos están ligados por un amor mutuo y buscan la concordia dentro de la comunidad; los saduceos, por su parte, son más bien ásperos entre sí y las relaciones con sus semejantes son duras, así como con los demás» (*Bell* 2,162-166).

El testimonio más antiguo de un fariseo sobre los fariseos es de todas formas el de Pablo, que a mediados de los años 50 escribe: «Si alguno piensa que tiene motivo para confiar en sí mismo, yo más: circuncidado el día octavo, del pueblo de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo hijo de hebreos, *fariseo en cuanto a la ley, en cuanto al celo perseguidor de la iglesia, irreprochable según la «justicia» que se obtiene mediante la ley*» (Flp 3,4-6). En los Evangelios Jesús los critica por su

apego a la «tradición de los padres» (cf. Mc 7). A las dos calificaciones —la interpretación de la ley incluso más allá de sus palabras y la fidelidad a las tradiciones de los abuelos— hay que añadir como característica, según el testimonio de la literatura rabínica que enriquece en este caso la de Flavio Josefo y en línea con lo que afirman los Evangelios (cf. Mc 7), una extensión de las normas de pureza que llegan a comprender las que se exigen a los sacerdotes, dice Neusner, criticado en este caso por Sanders, y una especial atención al precepto del descanso sabático y a las leyes agrícolas sobre los productos sometidos al diezmo, como ha demostrado igualmente Neusner.

Por otra parte, no es tan seguro que Hillel y Shammai hayan sido fariseos (cf. Meier III, 309). Este mismo autor critica que fuese propia de los fariseos la equiparación de la Ley oral con la escrita, una equiparación que a su juicio no es anterior al tiempo de la redacción de la Misná (200-202 d. C.) (*ibid*, 319).

3.2. Los esenios

Los grandes descubrimientos del siglo pasado han atraído la atención de los estudiosos sobre este movimiento judío que duró cerca de dos siglos, desde el 150 a. C. hasta el 68 d. C. En *Antiq* 18 los presenta así Flavio Josefo: «La doctrina de los esenios es dejarlo todo en las manos de Dios. Consideran el alma inmortal y creen que tienen que luchar sobre todo para acercarse a la justicia. Envían ofrendas al templo, pero realizan sus sacrificios siguiendo un ritual de purificación distinto. Por este motivo se alejan de los recintos del templo que frecuenta todo el pueblo y realizan solos sus sacrificios. Por lo demás, son personas excelentes que se dedican únicamente a la agricultura. Les admiran todos por su justicia, una justicia como jamás se conoció entre los griegos o los bárbaros, ni siquiera por algún tiempo, mientras que para ellos es una práctica constante y jamás interrumpida, habiéndola adoptado desde los tiempos antiguos. Por eso mantienen sus posesiones en común, tanto los ricos como los demás, como el que no posee nada. Las personas que practican este género de vida son más de 4.000» (*Antiq* 18,18-20)

«Éstos ni introducen a las mujeres en la comunidad, ni tienen esclavos, ya que piensan que la práctica de esta última costumbre favorece la injusticia y opinan que la primera es fuente de discordia. Ellos, por el contrario, viven solos y cumplen mutuamente los servicios unos de otros» (*Antiq* 18,21).

Más desarrollada es la presentación de los esenios en el capítulo 8 del libro II de *Bell*: «En efecto, son tres las sectas filosóficas entre los judíos: a una pertenecen los fariseos, a la segunda los saduceos, y a la

tercera, que tiene fama de una especial santidad, los que se llaman esenios, que son judíos de nacimiento, ligados por un mutuo amor más estrechamente que los demás. Rechazan los placeres como un mal, mientras que consideran como virtud la templanza (*egkrateia*) y el no ceder a las pasiones. Entre ellos se desprecia el matrimonio y por eso adoptan a los hijos de los demás, cuando todavía pueden ser educados en el estudio, los consideran como personas de su familia y los educan en sus principios; no es que condenen en absoluto el matrimonio y el tener hijos, pero se defienden de la lascivia (*aselgeia*) de las mujeres porque piensan que ninguna es fiel a uno solo (*Bell* 2,119-121).

«No se preocupan de la riqueza y es admirable la forma con que llevan a cabo la comunión de bienes (*to koinônikon*), ya que es imposible encontrar entre ellos a uno que posea más que los otros; la regla es que los que entran pongan su patrimonio a disposición de la comunidad, de modo que entre ellos no se percibe ni la escasez de la miseria ni el lujo de la riqueza, y al estar unidas todas las posesiones de cada uno, todos tienen un único patrimonio como si fueran todos hermanos. Consideran el aceite como una suciedad y, si alguno se unge involuntariamente, tiene que limpiarse el cuerpo; en efecto, procuran tener la piel seca y vestir siempre de blanco. Los administradores de los bienes comunes son escogidos por elección y del mismo modo se designa a los encargados de los diversos oficios» (*Bell* 2,12-123).

«No constituyen una única ciudad, sino que en cada ciudad conviven muchos. Cuando llegan algunos pertenecientes a la secta de otro lugar, ponen a su disposición todo lo que tienen como si fuera propiedad suya, y éstos conviven entre personas que nunca habían visto como si fuesen amigos desde hace tiempo; por eso, cuando viajan, no llevan consigo absolutamente nada, salvo las armas contra los bandidos. En cada ciudad la orden elige a un encargado de los forasteros, para que les proporcione ropa y mantenimiento. En cuanto a los hábitos y el aspecto de la persona, se parecen a los muchachos educados con una rigurosa disciplina. No cambian de vestido ni de calzado hasta que los viejos están totalmente rotos y gastados por el tiempo. Entre ellos nadie compra ni vende, sino que cada uno ofrece cuanto tiene al que lo necesita y recibe del otro cuando necesita de él alguna cosa; y no es preciso tampoco intercambiar con el otro todo lo que deseen» (*Bell* 2,124-127).

«Con la divinidad muestran una piedad particular; antes de amanecer no dicen una sola palabra sobre temas profanos, sino que solamente dirigen a Dios ciertas plegarias tradicionales, como suplicándole que se haga de día. Luego, cada uno es invitado por los superiores al trabajo que sabe hacer y, después de haber trabajado con empeño hasta la hora quinta, se reúnen todos una vez más y, ciñéndose los lomos con una faja de lino, se bañan en agua fría y, después de esta purificación, entran

en un lugar reservado adonde no está permitido que entre ninguno que tenga una fe distinta, y ellos en estado de pureza se acercan a la mesa como a un lugar sagrado. Después de haberse sentado en silencio, el panadero distribuye por orden los panes y el cocinero le sirve a cada uno un solo plato con un solo manjar. Antes de comer, el sacerdote pronuncia una oración y nadie puede tocar la comida antes de la oración. Después de comer, el sacerdote pronuncia otra oración: de este modo, al principio y al final rinden honor a dios como dispensador de la vida. A continuación, quitándose los vestidos de comer como si fueran ornamentos sagrados, vuelven al trabajo hasta el atardecer. Al regreso comen del mismo modo, en compañía de los huéspedes que haya. Nunca se oye un grito o una palabra más alta que perturbe la tranquilidad de la casa, sino que conversan ordenadamente cediéndose mutuamente la palabra. A los de afuera aquel silencio de los de dentro les da la impresión de un tremendo misterio, siendo así que es fruto de una continua sobriedad y de la práctica de comer y de beber sólo para colmar el hambre o la sed» (*Bell* 2,128-133).

«Todo lo hacen según las órdenes de los superiores, salvo dos cosas en las que son libres de regularse por sí mismos: la asistencia y la limosna; en efecto, pueden socorrer a su gusto a una persona digna que se encuentre en necesidad, así como también para dar de comer a los pobres. Pero no se puede hacer regalos a los parientes sin la autorización de los superiores. Se dispensan con justicia los castigos, para tener a freno los sentimientos, que custodian la lealtad y promueven la paz. Todo lo que dicen vale más que un juramento, pero se abstienen de jurar considerando el juramento peor aún que el perjurio, pues dicen que ya está condenado el que no es creído sin invocar a dios. Tienen un interés extraordinario por las obras de los autores antiguos, escogiendo sobre todo las que ayudan al alma y al cuerpo; es allí donde estudian las raíces medicinales y las propiedades de las piedras para curar las enfermedades» (*Bell* 2,134-136).

«A los que desean formar parte de su secta no se les concede entrar directamente en ella, sino que los dejan fuera y les hacen seguir por un año la misma norma de vida, dándoles un hacha pequeña y la mencionada faja para los lomos y un vestido blanco. Después de que han dado pruebas durante este periodo de tiempo de su templanza, los admiten para un ejercicio más completo de la regla y obtienen aguas más limpias para la purificación, pero no los introducen todavía en la comunidad. En efecto, después de haber demostrado su firmeza por otros dos años los someten a un examen de carácter y sólo entonces quedan adscritos a la comunidad. Pero antes de tocar la comida comunitaria, han de prestar terribles juramentos: en primer lugar, de venerar a dios; luego, de observar la justicia con los hombres y no hacer daño a nadie ni por

propia voluntad ni por mandato de otro; de combatir siempre contra los injustos y de ayudar a los justos; de ser siempre obedientes con todos, especialmente con los que ejercen una función, ya que nadie puede ejercer una función ni tener un poder sin la voluntad de dios; y si luego les toca a ellos ejercer algún poder, de no aprovecharse para cometer abusos ni distinguirse de los que les están sometidos ni por la elegancia en el vestir ni por ningún otro signo de superioridad; de amar siempre la verdad y desenmascarar a los mentirosos; de apartar las manos del robo y conservar el alma incontaminada de una ganancia impía y no tener nada oculto a los miembros de la comunidad, ni revelar a otros nada de sus cosas, aunque los torturen hasta la muerte. Juran además no transmitir a ninguno las reglas de forma distinta de cómo las ha recibido, abstenerse del trato con bandidos y guardar los libros de su secta con el mismo cuidado que los nombres de los ángeles. Tales son los juramentos con que los esenios garantizan tener más prosélitos» (*Bell 2,137-142*).

«Los que son hallados culpables de crímenes graves son expulsados de la comunidad» (*Bell 2,143*).

«En los procesos judiciales son bastante precisos y justos y celebran los procesos reuniéndose en un número no inferior a ciento, y sus sentencias son inapelables. Entre ellos, después de dios, se honra el nombre del legislador (Moisés), y si uno blasfema contra él, es castigado con la muerte. Aprecian mucho la obediencia a los más ancianos y a la voluntad de la mayoría; si, por ejemplo, están reunidas diez personas, no hablaría ninguno si los otros prefieren el silencio. Y evitan escupir en medio de los compañeros o volviéndose hacia la derecha, y con mayor rigor que todos los demás judíos se abstienen de trabajar el día séptimo; en efecto, no sólo preparan la comida el día anterior, para no tener que encender fuego ese día, sino que ni siquiera se atreven a mover un mueble ni a hacer de cuerpo. Al contrario, los demás días excavan un hoyo de la profundidad de un pie con la azada —en efecto, se parece mucho a una azada la pequeña hoz que se entrega a los neófitos— y, envolviéndose con el manto, para no ofender los rayos de dios, se acurrucan encima. Luego echan en el hoyo la tierra excavada y lo hacen escogiendo los lugares más solitarios. Y aunque la expulsión de los excrementos sea un hecho natural, la regla ordena lavarse inmediatamente después como para purificarse de una contaminación» (*Bell 2,145-149*).

«Entre ellos es firme la creencia de que, si los cuerpos son corruptibles y no duran los elementos de que están compuestos, las almas inmortales por el contrario viven eternamente y, cayendo del éter más ligero se quedan apresadas en los cuerpos como dentro de una cárcel, atraídas por una especie de encantamiento natural; pero cuando se han

desatado los vínculos de la carne, quedan liberadas de una larga esclavitud y entonces son felices y vuelan hacia arriba» (*Bell* 2,154-155). A este propósito no podemos silenciar la oportuna reflexión de Puech: la creencia de los esenios en la vida futura, como resulta de sus mismos escritos, «no era la inmortalidad del alma en cuanto tal, según la noticia demasiado griega de Flavio Josefo [...], sino la creencia en la resurrección de la carne» (p. 801).

«Hay también entre ellos algunos que se declaran capaces de prever incluso el futuro, ejercitados desde niños en la lectura de los libros sagrados, en varias formas de purificación y en las sentencias de los profetas; es raro que se engañen en sus predicciones» (*Bell* 2, 159).

Flavio Josefo precisa además que en cuestión de celibato y matrimonio dentro de la congregación esenia había posiciones diversas, y expone la que es favorable al matrimonio: «Hay además otro grupo de esenios semejante al anterior en su vida, en sus costumbres y en sus leyes, pero distinto en la concepción del matrimonio. En efecto, consideran que el que no se casa es como si se amputase la parte principal de la vida, su propagación, e incluso observan que si todos pensasen de ese modo la estirpe humana se extinguiría muy pronto. Por tanto, someten a sus esposas a un periodo de prueba de tres años y sólo se casan con las que han dado prueba de fecundidad en tres periodos de purificación. No tienen relaciones con las que están preñadas, demostrando así que se han casado, no por placer, sino para tener hijos. Cuando se bañan, las mujeres están cubiertas de un vestido y los hombres tienen una faja. Tales son los usos de este grupo» (*Bell* 2,160-161).

De los esenios también habla varias veces Filón: véase ante todo *Hypoth* 11,1ss: «(1) Nuestro legislador ha invitado a vivir en comunidad a muchos de sus discípulos que se llaman esenios (*essaioi*) y que han merecido este nombre, según creo, debido a su santidad (*hosiotês*) [Filón relaciona etimológicamente *essaioi* con *hosios*]. Viven en numerosas ciudades de Judea y también en muchos barrios y agrupaciones del pueblo. (2) Su vocación no es cuestión de raza (la palabra raza no se aplica a opciones voluntarias), sino que procede de su celo por la virtud y de su deseo de humanidad [...]. (4) ... Nadie acepta de ningún modo adquirir algo como propio, ni casa, ni esclavo, ni tierra, ni animales, ni otras prerrogativas o privilegios de la riqueza; después de haberlo dejado todo en la caja común, gozan en común de los recursos de todos. (5) Viven juntos en cofradías bajo la forma de asociación y de comida comunitaria y no dejan de ejercitar toda su actividad en el interés común [...]. (8) Entre ellos hay labradores capaces de sembrar y de plantar, pastores que conducen toda clase de ganado; otros atienden a los enjambres de abejas, otros son artesanos de diversos oficios [...]. (10) Estos trabajos tan diversos les proporcionan un salario que cada uno entrega

al intendente que han elegido, para que compre lo necesario [...]. Con la misma dieta y la misma mesa, cada uno se contenta con los mismos alimentos; les gusta la frugalidad y rechazan el lujo como una peste para el alma y el cuerpo, (12) No sólo tienen en común la mesa, sino también el vestido [...], puesto que lo que es de cada uno pertenece a todos y, viceversa, lo que es de todos pertenece a cada uno. (13) Además, si uno de ellos cae enfermo, se le atiende a costa de la comunidad y recibe los cuidados y las atenciones de todos. Los ancianos sin hijos terminan regularmente su vida como si tuvieran, no sólo muchos hijos, sino verdaderamente tales [...]. (14)... han rechazado el matrimonio practicando al mismo tiempo una perfecta continencia (*egkrateia*): ningún esenio toma mujer, porque la mujer es egoísta, demasiado celosa, hábil en poner asechanzas a las costumbres del hombre y en seducirlo con continuos sortilegios». Y sigue Filón destacando las artes sutiles de la mujer para hacer del marido «otro hombre: de libre que era, lo convierte en esclavo» (15-17).

También en *Quod omnis probus liber sit* 75-91 Filón da testimonio de los esenios: «(75) La Siria Palestina que ocupa una parte importante de la nación muy poblada de los judíos no es estéril ni siquiera en cuanto a la virtud. Cierta número de ellos, más de 4000, son llamados esenios, nombre que a mi juicio [...] se deriva de la palabra “santidad”; en efecto, son en el más alto grado servidores de Dios, no ya en el sentido de que sacrifiquen animales, sino por su voluntad en hacer su mundo interior digno de la divinidad (76). Digamos ante todo que estos hombres viven en una especie de aldeas y huyen de las ciudades por los crímenes que son habituales entre sus habitantes [...] Entre los esenios, unos labran la tierra, otros ejercen diversos oficios que contribuyen a la paz [...]. No acumulan ni plata ni oro [...]. (77) Son casi los únicos entre todos los hombres que viven sin bienes ni posesiones, y esto por su propia elección más que por un destino desfavorable [...]. (78) Inútilmente se buscaría entre ellos a fabricantes de flechas, de lanzas, de espadas, de cascos, de corazas, de escudos [...]. (79) Entre ellos no hay ningún esclavo; todos son libres y se ayudan unos a otros. Condenan a los amos no sólo como injustos, en cuanto que atentan contra la igualdad (*isotês*), sino también como impíos, porque violan las leyes de la naturaleza, que habiendo engendrado y nutrido de igual modo a todos los hombres como una madre, ha hecho de ellos verdaderos hermanos, no de nombre, sino de hecho [...]». En cuestión de filosofía «(80) se ocupan con mucho cuidado de la parte moral, entrenándose en las leyes ancestrales, que el alma humana no habría podido concebir sin estar poseída por Dios. (81) Se instruyen en estas leyes en todo tiempo, pero especialmente cada día séptimo, día que consideran santo. Ese día se abstienen de las demás ocupaciones y se dirigen a sus lugares sagrados que se llaman sina-

gogas, se sientan según la edad en puestos fijos, los jóvenes por debajo de los viejos, prontos a escuchar con una actitud conveniente. (82). Luego, uno de ellos toma los libros y lee y otro, entre los que tienen más experiencia, se adelanta y explica lo que no es fácil de comprender; en efecto, la mayor arte de su enseñanza filosófica se da por medio de símbolos, según un método antiguo de investigación (83) Se forman en la piedad, en la santidad, en la justicia, en la economía, en la política, en la ciencia de lo que es verdaderamente bueno, malo o indiferente, a escoger lo que hay que hacer y a huir de lo contrario, tomando como triple regla y criterio el amor a Dios, el amor a la virtud y el amor a los hombres (84) Ofrecen numerosos ejemplos de amor a Dios: la pureza constante e incesante durante toda la vida, el rechazo del juramento, el rechazo de la mentira, el pensamiento de que la divinidad es causa de todo lo que está bien, pero no es causa de ningún mal. El amor a la virtud lo manifiestan con el desprecio de las riquezas, de la gloria, de los placeres, con el dominio de sí mismo (*to egkrates*), con la constancia y además con la frugalidad, la sencillez, el buen humor, la modestia, el respeto a la ley, un carácter equilibrado y con todas las virtudes por el estilo; el amor a los hombres lo muestran con su benevolencia, su igualdad, su vida comunitaria, superior a todo elogio pero que conviene recordar aquí con brevedad. (85) Ante todo, no hay ninguna casa que sea propiedad de una persona en particular, ninguna que no sea de hecho la casa de todos; porque, además de vivir juntos en fraternidad, su residencia está también abierta a los visitantes que vienen de fuera y que tienen el mismo ideal. (86). Por otra parte, no hay más que una sola bolsa común para todos y los gastos son comunes; son comunes los vestidos y comunes los alimentos; en efecto, han adoptado la costumbre de la comida en común. Esta costumbre del mismo techo, del mismo género de vida y de la misma mesa, no se encuentra mejor realizada en ningún otro sitio. Y no sin motivo, ya que todo lo que ganan como salario con su trabajo de la jornada, no lo tienen para ellos mismos, sino que lo ponen en común, para que esté a disposición de los que desean usarlo (87) Los enfermos no quedan desamparados con el pretexto de que no pueden producir nada [...]. Los ancianos a su vez se sienten rodeados de respeto y atenciones, como padres asistidos por verdaderos hijos en su vejez con perfecta generosidad, servidos por innumerables manos e innumerables atenciones».

Como es fácil percibir, Filón y Flavio Josefo los miran con lentes de color griego, modelos de virtud y de moderación (encratismo)

Finalmente es famoso el testimonio de Plinio el Viejo en *Nat Hist* 5,15, el único que se refiere a su sede junto al Mar Muerto, cerca de la ciudad de Engaddi, mientras que ni Filón ni Flavio Josefo parece que conocieran Qumran, a pesar de que atestiguan la difusa existencia de

los esenios en la sociedad judía de la época: «Los esenios se han alejado de la orilla, más allá del lugar contaminante del lago bituminoso; son una raza solitaria y admirable más que las del mundo entero, sin mujeres, ya que han renunciado al amor, sin dinero (*sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia*), que tiene la única compañía de las palmeras. De día en día se reproduce esta numerosa comunidad, siendo visitada muchas veces por aquellos que, cansados de la vida, se fijan en sus costumbres debido al cambio de la fortuna. De este modo, durante millares de siglos —¡cosa increíble!— existe una raza eterna entre la que nadie nace (*gens aeterna est in qua nemo nascitur*), dada la fecundidad del hecho de que otros se arrepientan de su vida».

De los qumranitas, el ala sectaria del esenismo, nos traza Sanders un retrato bajo el signo de lo superlativo: «los más piadosos, los más rigurosos y legalistas, los más conscientes de la debilidad humana, los más confiados en la gracia de Dios, los más radicales, los más exclusivos (*Il Giudaismo* 509). J. Jeremias, en la conclusión de su obra (*Der Lehrer der Gerechtigkeit*) nos traza una comparación entre Jesús y el Maestro de justicia, fundador de la comunidad de Qumran.

En cuanto al pretendido celibato de los esenios, aunque parcial, hay que mantener una posición escéptica, dado que en los escritos de Qumran no se tiene noticia de esta renuncia al matrimonio (cf. Stegemann 277ss).

Una hipótesis algo difundida es que los esenios y los fariseos nacieron del grupo de los asideos (*hassidim*), piadosos observantes que al principio apoyaron la sublevación macabea, pero se retiraron de ella cuando ésta se convirtió de lucha religiosa en lucha política. Su presencia está atestiguada en 1 M 2,42; 7,13; 2 M 14,6. Pero no pocos autores se muestran dudosos sobre este hecho (cf. Stemberger y Stegemann).

3.3. Los terapeutas

Esta filosofía estaba cerca de la de los esenios, aunque no coincidía plenamente con ella: «... La hipótesis de que los terapeutas fueran miembros de una rama egipcia del movimiento esénico palestino merece seria consideración» (Schürer II, 713). Filón les dedicó su opúsculo *De vita contemplativa*, que resumimos aquí citando con frecuencia los pasajes más significativos: «Se llaman *therapeutai* o *therapeutrides*, porque ejercen una terapia médica más noble que la que se practica en la ciudad», que «cura también las almas»; «educados en el servicio al Ser según la naturaleza y las sagradas leyes» (n. 2). «Dejan sus posesiones a sus hijos o hijas o a otros parientes» (n. 13). Así pues, una vez que se han despojado de sus bienes, sin ser ya esclavos de nadie, huyen sin volver atrás abandonando a los hijos, hijas, mujeres, padres, su

amplia parentela, el círculo de sus amigos, la tierra en que fueron engendrados y crecieron» (n. 18). «Viven fuera de las murallas y buscan la soledad (*erêmian*) en huertos o lugares desiertos, pero no movidos por una árida misantropía (n. 20). Se encuentran sobre todo en Egipto, «especialmente en los alrededores de Alejandría» (n. 21). Viven en «casas muy sencillas», ni colindantes ni alejadas entre sí (n. 24). En cada casa hay una habitación sagrada, llamada santuario y monasterio, donde, viviendo como ermitaños, se inician en los misterios de la vida consagrada» (n. 25). «Acostumbran rezar dos veces al día, al amanecer y al ponerse el sol» (n. 27). Todo el tiempo comprendido entre la mañana y la tarde se emplea en la ascesis, que consiste en la lectura de las sagradas escrituras y en la interpretación alegórica de la filosofía de sus padres» (n. 28). «El séptimo día se reúnen en una asamblea común» (n. 30). «Este lugar sagrado común, en donde se reúnen cada siete días, es una habitación doble, dividida en una parte para los hombres y otra para las mujeres (n. 32). Su vida se caracteriza por el autodomínio (*egkra-teia*), la frugalidad en la comida y en la simplicidad del vestido (nn. 34-38). La gran celebración tiene lugar cada siete semanas: se reúnen, «resplandecientes por las vestiduras blancas que se ponen», «le piden a Dios que le sea agradable el banquete y que se desarrolle según su voluntad» (nn. 65 y 66). «Después de rezar, ocupan su sitio los más ancianos, según la fecha de su ingreso en la comunidad» (n. 67). «También las mujeres participan en el banquete, de las que la mayor parte son vírgenes ya ancianas, que han guardado su castidad no por obligación, como algunas sacerdotisas griegas, sino por su voluntad espontánea, por su ardiente deseo de sabiduría» y porque «han despreciado los placeres del cuerpo» (n. 68). «El espacio para el banquete está dividido en dos partes: a la derecha los hombres y a la izquierda las mujeres», «se mantienen con todas sus fuerzas lejos de los atractivos del placer» (n. 69). «No son servidos por esclavos, ya que piensan que el tener esclavos es completamente antinatural (*para physin*). En efecto, la naturaleza ha engendrado libres a todos los hombres, pero la injusticia y la ambición de algunos, que buscan la desigualdad, principio de todos los males, han impuesto su dominio y conceden a los más poderosos el poder sobre los más débiles» (n. 70). Es «un banquete sagrado (*hieron symposion*)» (n. 71). «Esos días no se sirve vino en este banquete», «al contrario, se derrama agua purísima». «La mesa está privada de alimentos que contengan sangre» (n. 73). «Luego, el que preside comenta algún pasaje de las Escrituras y soluciona las cuestiones que le han planteado otros» (n. 75). «La interpretación de los libros sagrados se hace por medio del método alegórico» (n. 78). «Luego, poniéndose de pie, el mismo que había tenido el discurso canta un himno en honor a Dios, o uno nuevo compuesto por él o uno antiguo de los poetas de otro tiempo,

que han dejado muchos metros y versos». «Después de él cantan también los otros por turno», «excepto cuando hay que cantar el final de las estrofas y los estribillos, para los que está previsto que canten al unísono los hombres y las mujeres» (n. 80). «Cuando han terminado todos el himno, los jóvenes introducen la mesa (*trapeza*) donde está el alimento santísimo, pan fermentado condimentado con sal con mezcla de hisopo, por respeto a la sagrada mesa que se encuentra en el sagrado vestíbulo del templo» (n. 81). «Después de comer, celebran la santa vigilia» (n. 83); «dos coros, uno de hombres y el otro de mujeres [...] cantan himnos compuestos en honor de Dios» (n. 84). «Entonces se mezclan y de dos coros se forma uno solo (n. 85). De este modo se vuelve a recordar el paso del Mar Rojo y el canto de Moisés y de María. «Sobre este coro especialmente se modela el de los terapeutas, mujeres y hombres» (n.88). «Así pues ellos, ebrios hasta la mañana con esta noble embriaguez [...], cuando ven despuntar el sol, levantan las manos al cielo, piden un día sereno y el conocimiento de la verdad y la vista penetrante de la razón; después de la oración, cada uno vuelve a su celda para practicar y cultivar la acostumbrada filosofía» (n. 89).

La conclusión de Filón es una exaltación llena de asombro: «Hay que decir todo esto sobre los terapeutas, que han escogido con gozo la contemplación (*theôria*) de las cosas de la naturaleza y cuanto le pertenece. Y viven sólo en su alma, ciudadanos del cielo o del universo, unidos por su virtud (*hyp'aretês*) al Padre y artífice de todo (*tò-i Patri kai poiêtê-i*): la virtud les ha proporcionado la amistad (*philian*) [de Dios] y a ello se ha añadido el don más precioso, la nobleza de ánimo (*kalokagathía*), un don superior a toda buena fortuna, capaz de conducir a la cima de la felicidad (*eudaimonia*)» (n. 90).

4. JUDÍOS Y GENTILES

No vamos a extendernos aquí sobre sus relaciones, marcadas por la tolerancia, pero muchas veces por un desprecio mutuo, por no hablar de frecuentes violencias de unos contra otros (cf. Conzelmann). Nos interesa, por el contrario, saber cómo los judíos, conscientes de su elección como pueblo de Dios —algo que de suyo implica un exclusivismo evidente— valoraron la situación religiosa de los gentiles. Eran varias las concepciones: para el final de la historia algunos esperaban su conversión, otros su destrucción —lo veremos detalladamente más adelante—; en el presente histórico su inserción en el espacio de la salvación se entendía, bien como aceptación integral del judaísmo, la fe y la ley, *in primis* la circuncisión, o bien como adhesión al Dios único. Un elocuente testimonio de ello es el relato que hace Flavio Josefo de la conversión

de Izates, rey de la Adiabene, al judaísmo, en el siglo I d. C.; podemos leerlo en *Antiq* 20, 34ss: «Pues bien, en el periodo en que Izates residía en Charax Spasini, un comerciante judío llamado Ananías, visitó a las mujeres del rey y les enseñó a venerar a Dios al estilo tradicional de los judíos; más aún, por medio de ellas pudo tratar también con Izates y, con la cooperación de las mujeres, le adoctrinó también a él. Y cuando su padre lo llamó a Adiabene, Ananías le acompañó obedeciendo a sus muchas insistencias. Y así sucedió que Helena (la madre), adoctrinada también por otro judío, se sintió inclinada (a adherirse) a sus leyes» (34-35).

«Cuando Izates supo que su madre sentía mucha afición por la religión judía, también él se apresuró a aprenderla mejor; y puesto que pensaba que no podría ser llamado estrictamente judío si no se circuncidaba, estaba pronto a obrar en consecuencia. Pero apenas se enteró su madre, intentó disuadirle afirmando que éste era un paso arriesgado. Porque, le decía, él era un rey; y si los súbditos se enterasen de que era devoto de unos ritos extranjeros y extraños a ellos mismos, esto engendraría no pocos recelos y no tolerarían verse gobernados por un judío».

Izates se dirigió a Ananías a pedirle consejo. Éste le respondió: «El rey puede venerar a Dios sin circuncidarse, si realmente intenta adherirse al Judaísmo, porque era esto lo importante, más que la circuncisión. Le dijo además que Dios mismo le perdonaría si, obligado por la necesidad y por el temor a sus súbditos, dejase de cumplir con este rito. Y así, de momento, el rey se dejó convencer por sus argumentos» (41-42).

«Como no había abandonado por entero sus deseos, al llegar otro judío de Galilea llamado Eleazar, que tenía fama de ser sumamente severo en las leyes patrias, éste le impulsó a cumplir con el rito. Habiendo venido a saludarle, lo encontró leyendo la ley de Moisés y le dijo: “En tu ignorancia, oh rey, eres culpable de la ofensa más grande contra la ley y, por tanto, contra Dios. Porque no debes leer simplemente la ley, sino que has de hacer todo lo mandado en ella. ¿Hasta cuándo seguirás siendo incircunciso? Si todavía no has leído la ley sobre este tema, léela ahora, de forma que puedas conocer la impiedad que cometes”» (43-45).

«Al oír estas palabras, el rey no dudó más. Se retiró a otra habitación y llamó a su médico para que ejecutara el rito prescrito» (46).

En la escuela del Bautista

Bibl D C ALLISON, «Behind the Temptations of Jesus Q 4 1-13 and Mark 1 12-13», en CHILTON - EVANS, *Authenticating the activities of Jesus*, 195-213, J BECKER, *Johannes der Tauffer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972, ID, *Jesus von Nazareth*, 37ss, R A CAMPBELL, «Jesus and His Baptism», en *TyndBull* 47(1996), 191-214, L CIRILLO, «Fenomeni battisti», en SACCHI, (ed), *Il giudaismo palestinese*, 19-57, J D G DUNN, «John the Baptist's Use of Scripture», en C A CHILTON, - W R STEGNER, (ed), *The Gospel and the Scriptures of Israel*, Sheffield 1994, 42-54, J ERNST, *Johannes der Tauffer Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte*, Berlin-NY 1989, ID, «Johannes der Tauffer und Jesus von Nazareth in historischer Sicht», en *NTS* 43(1997), 161-183, P GEOLTRAIN, «De Jean Baptiste à Jésus», en A HOUZIAUX, (ed), *Jésus de Qumrân à l'Evangile de Thomas Les judaïsmes et la genèse du christianisme*, Paris 1999, 59-76, P W HOLLENBACH, «The Conversion of Jesus From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer», en *ANRW* II,25,1, 196-219, ID, «John the Baptist», en *ABD* III, 887-899, C R KAZMIERISKI, *Giovanni il Battista, profeta ed evangelista*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, S LÉGASSE, «L'autre "baptême"» (Mc 1,8, Mt 3,11, Lc 3,16, Jn 1,26 31-33), en *The four Gospels 1992* (FS F Neirynk), Leuven 1992, I, 257-273, E LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988, ID, *Giovanni e Gesù Storia di un antagonismo*, Mondadori, Milano 1991, MEIER, *A Marginal Jew*, II, 19-233, B F MEYER, «"Phases" en Jesus' Mission», en *Greg* 73(1992), 5-17, J MURPHY, - O' CONNOR, «John the Baptist and Jesus History and Hypotheses», en *NTS* 36(1990), 359-374, H STEGEMANN, «Giovanni Battista», en *Gli esseni*, 303-326, G THEISSEN, «The Legend of the Baptizer's death A popular tradition told from the perspective of those nearby?», en *The Gospels in Context social and political history in the synoptic tradition*, Edinburgh 1992, 81-97, G THEISSEN - A MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 227-271 R J WEBB, *John the baptizer and Prophet A Socio-Historical Study*, Sheffield 1991, ID, «John the Baptist and His Relationship to Jesus», en CHILTON - EVANS, (ed), *Studying the Historical Jesus*, 179-229

Con el calificativo «precursor» la tradición cristiana ha expresado desde siempre la subordinación de Juan a Cristo y, al mismo tiempo, el hecho de que el Bautista fue el que lo introdujo en la esfera pública. El primer aspecto es teológico, fruto de la creencia en la mesianidad del nazareno, usurpada a costa de Juan, según sus seguidores, como veremos. El segundo expresa un dato histórico: Juan allanó el camino para su misión. Así pues, es entre la fe y la historia donde hay que

colocar el múltiple testimonio de los escritos cristianos de los orígenes que mencionan al Bautista decenas de veces, ordinariamente en los Evangelios canónicos, pero también en los apócrifos de los Ebionitas y de los Hebreos, a los que hay que añadir el libro de los Hechos de los apóstoles y la obra de Justino. Por consiguiente, creemos metodológicamente importante distinguir entre los dos géneros de problemas: cuáles son los rasgos que han calificado la figura histórica de Juan y cómo los cristianos de las primeras generaciones lo interpretaron en relación con Jesús.

A este propósito tenemos también el testimonio preciosísimo de Flavio Josefo que, partiendo de la derrota de Herodes Agripa por obra de Aretas IV en los años 30, habla de él con admiración: «Pero algunos judíos creyeron que la derrota del ejército de Herodes había sido una venganza justa por la manera como se había portado con Juan apodado el Bautista. En efecto, Herodes había matado a este hombre bueno que exhortaba a los judíos a una vida virtuosa (*aretên*), a la práctica de la justicia (*dikaiôsynê-i*) recíproca, a la piedad (*eusebeia-i*) para con Dios, y obrando así se dispondrían para el bautismo: a su modo de ver esto representaba un paso necesario para que el bautismo fuera agradable a Dios. No tenían que servirse de él para ganar el perdón (*paraitêsei*) de cualquier pecado cometido, sino como de una purificación (*hagneia-i*) del cuerpo, insinuando que el alma estaba ya purificada (*proekekatharmenês*) por una conducta justa (*dikaiôsynê-i*)» (*Antiq* 18,116-117). Se trata de un «panegírico» que revela una lectura específica de Juan, conocido también por el historiador judío con el sobrenombre de Bautista, o sea, bautizador: a sus ojos es un predicador de las más elevadas virtudes morales y religiosas al estilo de los estoicos, pero que practica un rito bautismal que no hay que entender de manera «sacramental» o mágica: se trata de un bautismo de mera pureza física, mientras que es la virtud la que actúa sobre el alma.

1. LA FIGURA HISTÓRICA DEL BAUTISTA

El sobrenombre (*baptistês* o también *ho baptizôn* en Mc 1,4; 6,14.24), que el cuarto evangelio evita a propósito, califica al personaje: su acción consistía específicamente en bautizar o sumergir en el agua corriente, de río o de manantial, a cuantos se lo pedían. Así pues, formaba parte de los movimientos bautistas que cundieron en los primeros siglos de la era cristiana, e incluso se le puede calificar de primero de todos ellos, al menos si se tiene en cuenta el bautismo conferido por un bautizador y no como una autoinmersión: «En realidad, hasta el momento de la entrada en escena de Juan nunca había acontecido ni en el judaísmo ni

en el mundo circundante el hecho de que alguien bautizase a otras personas» (Stegemann 313). La tradición judía conocía desde hacía siglos la práctica de abluciones y de baños, dirigida a purificar al individuo de las impurezas rituales derivadas del contacto con los cadáveres, con la emisión de semen masculino natural o patológica, con la sangre menstrual, con los alimentos impuros, por ejemplo, la carne de cerdo; era también necesaria una purificación del cuerpo y de los vestidos, e incluso del mobiliario de la casa, para poder participar en el culto (cf. Lv 11-15; Nm 19). La arqueología ha descubierto en Palestina diversas bañeras de la época de Jesús, llamadas *miqwot*, que servían precisamente para la purificación de los judíos, bañeras de uso privado y bañeras públicas. Sanders las describe de este modo: «Están excavadas en un lecho de piedra, lo bastante profundas para una inmersión completa, con escalones que llegan hasta el fondo, que se llenaban por un sistema de canalizaciones que traían el agua de la lluvia o de alguna fuente» (*Il Giudaismo* 309-310).

Más aún, los escritos de Qumran nos documentan una praxis cotidiana de baños y de inmersiones que regulaba la vida de los esenios. Nos habla también de ellos Flavio Josefo que, al comienzo de *Antiq* 18,19 habla de su «ritual de purificación» específico. Más prolijo se muestra en *Bell* 2,129: antes de la comida, «ceñidos los lomos de una faja de lino, se bañan el cuerpo en agua fría y después de esta purificación entran en un lugar reservado [...], y en estado de pureza se acercan a la mesa como a un lugar sagrado». La jerarquía interna se manifiesta también en este ámbito: el neófito en su noviciado pasa de bañarse en aguas menos puras a otras inmersiones «con aguas más limpias para la purificación» (*Bell* 2, 138) y no estará perfectamente puro hasta su plena integración en la comunidad: «los neófitos están tan por debajo de los viejos que, si por casualidad los tocan, tienen que lavarse como si hubieran tenido contacto con un extranjero» (*Bell* 2, 150). Finalmente, un detalle externo para la categoría de esenios que se casaban: «Cuando toman el baño, las mujeres están cubiertas con un vestido y los hombre llevan una faja (*Bell* 2, 161). Podríamos decir que era obsesiva la preocupación por la pureza: «Y aunque la expulsión de los excrementos es un hecho natural, la regla impone lavarse inmediatamente después como para purificarse de una contaminación» (*Bell* 2, 149).

De los escritos mismos de la comunidad esenia surge la concepción típica de los movimientos bautistas, como subraya Cirilo: el baño, no separado de las actitudes penitenciales y de conversión, tiene un valor purificador de carácter moral o interior, ya que la impureza de la que hay que purificar se entendía en sentido moral y espiritual, no sólo en relación con el culto. Podemos afirmar por consiguiente que los esenios

«son los representantes más antiguos de la espiritualidad bautista» (p. 23). Nada de magia: separado de la «conversión de su vida», el baño no tiene ningún valor de purificación interior: el hombre «no se hará piadoso gracias a las expiaciones, ni quedará purificado por las aguas lustrales, ni será santificado por los mares o los ríos, ni vendrá purificado por toda el agua de las abluciones. Impuro, impuro será todos los días que rechaza los preceptos de Dios». Será necesaria la acción del espíritu divino: «A través del espíritu de santidad que lo une a su verdad queda purificado de todas sus iniquidades» (*IQS* 3,4-8). En otras palabras, para ser eficaz es indispensable que el rito externo del agua vaya acompañado de actitudes de viva fidelidad a la Ley y de profunda conversión a Dios. «A través de la sumisión de su alma a todas las leyes de Dios es como queda purificada su carne para verse inundada de aguas lustrales y ser santificada con las aguas de la contrición» (*IQS* 3,8.9); «No entran en las aguas para participar del alimento puro de los hombres santos, porque no se han purificado, a no ser que se hayan convertido de su maldades. Porque es impuro entre los transgresores de su palabra» (*IQS* 5,13-14). Pero la purificación actual remite a la purificación mucho más radical del futuro, don de la gracia divina, que marcará el giro decisivo de la historia humana: «Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre y purgará así la estructura del hombre, desarraigando todo espíritu de injusticia desde dentro de su carne, y purificando con el espíritu de santidad toda acción impía. Se derramará sobre él como aguas lustrales el espíritu de verdad [para purificarlo] de todas las abominaciones de falsedad y de la contaminación del espíritu impuro» (*IQS* 4,20-22). Se trata, en concreto de inmersiones en el agua, como aclara *CD* 10,11: «Nadie se bañe en agua sucia o que no llegue a cubrir al hombre».

La tensión tan alta de los esenios por la pureza ritual, pero también interior —a este propósito, Ernst en su monografía se muestra dudoso y hasta llega a negarla, pero su tesis vale sólo para la inmersión separada de la conversión y de la acción del espíritu— hundía sus raíces en su aguda conciencia de la impureza radical del hombre dominado por el pecado. Lo demuestra la confesión personal del Maestro de justicia y su juicio tan pesimista sobre la condición humana, expresado en los himnos (*IQH*): «Soy una criatura de barro modelada con agua, fundamentalmente indecorosa, fuente de impurezas, cuerno de iniquidades, estructurada para la transgresión, espíritu de error, extraviado, sin inteligencia» (*IQH* 9,21-22); «Sé que nadie es justo, excepto tú» (*IQH* 8,19); «Desde el vientre (el hombre) está en pecado y hasta la vejez en la iniquidad culpable» (*IQH* 12,29-30); «¿Qué es el nacido de mujer entre tus obras terribles? Es estructura de polvo modelado con agua, su

fundamento es su pecado, culpable indecencia inmundada, fuente de impureza, sobre el que domina un espíritu de perversión» (*IQH* 5,20-21).

Por Flavio Josefo conocemos además la existencia en la primera mitad del siglo I de un «bautista» eremita en el desierto, que vivía «en estado natural» y del que fue discípulo el historiador judío: «Conocí a un tal de nombre Banno que vivía en el desierto (*kata tèn erêmian*); usaba vestidos hechos de los árboles, tomaba como alimento sólo lo que nacía espontáneamente y rociaba (*louomenon*) a menudo con aguas frías de día y de noche para purificarse (*pros hagneian*); fui discípulo suyo (*zêlôtês*)» (*Vita* 11).

Como término de comparación del bautismo de Juan podemos adoptar también el bautismo de los prosélitos, que se sumergían en presencia de dos o tres testigos, rito de purificación de su estado de paganos impuros y «rito de paso», como dicen los antropólogos, es decir, de agregación a una nueva comunidad, en este caso el judaísmo, aunque para éste lo realmente decisivo era siempre la circuncisión. Tenemos noticia de dicho bautismo en la literatura rabínica que atestigua las diferencias en este tema de las escuelas de Hillel y de Shammai: «Un prosélito que se había hecho israelita la víspera de pascua, en opinión de la escuela de Shammai, hace el baño de purificación y come el sacrificio pascual al atardecer. La escuela de Hillel, por el contrario, opina que el que se corta el prepucio se encuentra en la misma condición (de impureza) que el que se separa de un sepulcro» (*Pes* 8,8) y, por tanto, tiene que purificarse por largo tiempo. Como puede verse, Shammai lo consideraba como una impureza ligera que se quitaba con el bautismo, mientras que para Hillel se trataba de una impureza grave, que requería siete días de purificación. Pero, observa Cirilo, «no es seguro que el bautismo de los paganos se practicara ya en Palestina en la primera mitad del siglo I». Este rito puede documentarse a partir de finales del siglo I» (p. 40). Así pues, es puramente hipotético que se derivase de él el bautismo de Juan, quedando siempre a salvo sus peculiaridades.

Pero también es interesante lo que leemos en *OracSib* 4,164-170, voz de la diáspora judía del último cuarto del siglo I d. C., donde se afirma un estrecho vínculo entre la inmersión, la conversión de vida y el perdón: «Renunciad más bien a las espadas, a los gemidos de dolor, a los homicidios, a las impiedades, y lavad totalmente vuestros cuerpos en ríos perennes. ¡Tended las manos al cielo e implorad el perdón por vuestras acciones de antes, curad con bendiciones la amarga impiedad! Dios cambiará de sentimientos y no os destruirá; frenará nuevamente la cólera, si todos practicáis en el ánimo la respetable religión».

Las fuentes cristianas completan el testimonio de Flavio Josefo, profundizando y precisando la figura del Bautista. En efecto, el historiador judío entiende el bautismo de Juan de una forma gravemente

limitativa: «una consagración del cuerpo» mientras que el alma queda «purificada por una conducta correcta» (*Antiq* 18,117). Marcos atestigua que Juan bautizaba en el desierto (*en têt-i erêmo-i*) con un bautismo de conversión para el perdón de los pecados» (Mc 1,4). No hay duda de que ante los ojos de Juan se trataba de una finalidad salvífica. Esta última fórmula no aparece en el pasaje paralelo de Mateo (Mt 3,1-2), que la evitó adrede, ya que a sus ojos de cristiano no es el rito del Bautista, sino el rito eucarístico de Jesús el portador de la salvación; de hecho, la fórmula la traslada él a la última cena, en donde falta precisamente en los pasajes paralelos de Marcos y de Lucas: «Ésta es mi sangre [...] derramada para el perdón de los pecados» (Mt 26,28).

Inmediatamente después, al hablar de la multitud de judíos que acudían a él, Marcos narra que «se hacían sumergir por él en el río Jordán, en el acto de confesar sus pecados» (Mc 1,5). Se confirma de este modo el carácter penitencial del bautismo. El evangelista se interesa además por cómo se vestía Juan y por lo que comía: «iba vestido de un hábito de piel de camello, con un cinturón de cuero en torno a la cintura y se alimentaba de saltamontes y miel salvaje» (Mc 1,6). Hay quienes han visto en ello una implícita identificación con el profeta Elías, al que se presenta de este modo en 3 Re 1,8: «Era un hombre con un manto de pelos encima y un cinturón de cuero a los lomos». Pero la correspondencia de los dos testigos no parece tan estrecha; por tanto, parece más probable que el evangelista quiera describir el aspecto exterior propio de un hombre del desierto.

Por otra parte, en sus palabras el bautismo y la exigencia explícita de conversión van unidos a la venida esperada de un personaje misterioso superior, como atestigua el mismo Marcos (Mc 1,7): «Detrás de mí viene el que es más fuerte (*ho ischiroteros*) que yo, y ni siquiera estoy a la altura de inclinarme a desatar la correa de sus sandalias» (Mt 3,11: «llevarle las sandalias»). La distinta dignidad de los dos se explica aquí por sus respectivas acciones: «Yo os bautizo con agua, pero él os bautizará con el espíritu santo» (Mc 1,8). Si su bautismo es un rito, «la inmersión en el espíritu santo» debe entenderse en sentido metafórico: será la fuerza creadora y vivificadora de Dios, es decir, su espíritu, el que purifique a los israelitas, una purificación radical y perfecta respecto a la purificación preparatoria del bautismo de Juan. Como se ha visto, también para los esenios el factor decisivo de purificación era el espíritu, que actúa ya en el presente, pero que actuará en plenitud el día grande. La referencia bíblica es Ez 36,25-26, donde se promete para los últimos días la efusión del espíritu divino que purifique al hombre: «Derramaré sobre vosotros agua pura y seréis purificados [...]. Os daré un corazón nuevo y pondré dentro de vosotros un espíritu nuevo». Al contrario, resulta menos clara la identidad del «más fuerte»: Dios

mismo (Ernst) o un mediador misterioso, celestial (Meyer) o humano (Webb: el Bautista espera que Dios actúe por medio de un agente: John the Baptist, 202): así se dividen las interpretaciones del texto. Sin embargo, es cierto el futuro esperado: el giro de la historia humana, cuando Dios intervenga para imponer allí «orden» con su acción liberadora del mal y del pecado. El Bautista relacionaba el fin del mundo con la iniciativa divina de hacer de Israel un pueblo nuevo.

En la fuente Q el bautismo metafórico del «más fuerte» tiene una calificación distinta: «Él os sumergirá en el espíritu [santo] y en el fuego» (Lc 3,16/Mt 3,11: así también Justino en Dial 49,3). Que en este pasaje se trate del fuego destructivo se prueba por la imagen sucesiva del fuego inextinguible que quemará la paja. La fórmula combinada «en el espíritu [santo]» sirve evidentemente para indicar la acción divina purificadora y salvadora, alternativa a la otra destructiva del fuego. A no ser que se quiera ver allí un añadido cristiano posterior a un dicho que hablaba solamente de «fuego» (Becker). Hay que tener en cuenta sobre todo que la identidad de los dos sujetos en los dos bautismos, presente y futuro, no favorece la lectura de un doble efecto, positivo y negativo, de la inmersión esperada: yo os bautizo / él os bautizará. Debería esperarse lo siguiente: los que yo sumerjo serán «bautizados» con el espíritu santo, mientras que los demás que rechacen mi bautismo y mi llamada a la conversión, serán presa del fuego destructor. Por eso se ha presentado la hipótesis de que «en el espíritu [santo]» es de mano postpascual y expresa el interés por el bautismo cristiano que se desea ver profetizado en Juan, mientras que históricamente parece derivarse precisamente del bautismo del Bautista. Pero también hay un argumento contrario a esta suposición: un cristiano habría escrito «bautismo con agua y espíritu santo», mientras que el bautismo de Juan es de sola agua. En efecto, esto es lo que encontramos en Jn 3,6, a propósito de las palabras de Jesús a Nicodemo sobre la necesidad de renacer por agua y Espíritu santo. Aquí, por el contrario, el cuarto Evangelio concuerda con el texto marciano: «... éste es el que bautiza con espíritu santo» (Jn 1,33). Cabe plantear la hipótesis de que el Bautista pensaba en una inmersión en el espíritu, según los testimonios de Marcos y del cuarto Evangelio. Pero otros autores dan la preferencia al texto de la fuente Q, con la distinción sobrentendida en el «vosotros» de los destinatarios: unos convertidos y bautizados por Juan, con un futuro positivo, y los otros, que le opusieron un franco rechazo, destinados por ello al fuego aniquilador.

La fuente Q especifica inmediatamente después la acción separada del «más fuerte», iluminando al mismo tiempo el retrato de Juan totalmente tenso hacia delante. Él es un profeta escatológico, pregonero del próximo acontecimiento que cambiará las coordenadas de este mundo.

Ya en este sentido se había concebido la creación en la tradición hebrea: Dios separó el cielo de las aguas, separó en la tierra la masa acuosa del mundo seco, el día de la noche, las aguas que había sobre el firmamento de las subterráneas (Gn 1). En la hora X de la historia inminente, Dios directamente o quizás también con su mediador no muy bien definido, separará —profetiza el Bautista— el buen grano de la paja, recogiendo aquél en el granero y quemando ésta en el horno: una imagen redoblada en la metáfora, igualmente amenazadora, del labrador que, con su hacha en la mano, está a punto de cortar el árbol infructuoso (Q: Lc 3,17 / Mt 3,12). Surge aquí la creencia tradicional del juicio último de Dios, pero inserta aquí en un cuadro específico: el bautismo de Juan, la conversión y el perdón de los pecados preceden al juicio divino condicionando sus efectos contrarios. Por su parte, Légasse opina que nuestros textos revelan un proceso de interpretación del «fuego», que era en su origen un elemento de purificación, y estaba por tanto en paralelismo sinónimo con el bautismo «en el espíritu [santo]», o también solamente en antítesis con el agua, para pasar a ser más tarde un factor destructivo en antítesis con la acción del espíritu. Para ello se refiere al autor del Evangelio de Lucas que, en el libro de los Hechos, lee la promesa del Bautista como realizada en pentecostés: don del espíritu santo en forma de lenguas de fuego (Hch 1,5; 2,1-4).

Se ha dicho que Juan, animado por una tensión apocalíptica, estaba obsesionado por un juicio divino puramente punitivo y se limitaba a amenazar con la catástrofe final, que sólo podría evitarse con la condición de participar de su bautismo de conversión. Pero los testimonios de Marcos y de Q nos dicen que lo que intentaba era preservar del juicio de condenación, poniendo a sus correligionarios ante la encrucijada del camino, algo así como lo había hecho Moisés con la generación de los que huyeron de la esclavitud en Egipto: «Pongo ante ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, por tanto, la vida para que puedas vivir» (Dt 30,19) Sólo que Juan abrigaba la firme convicción de que la hora presente era ya la última para un pueblo pecador e impuro: la hora de la última llamada a la conversión del mal y, al mismo tiempo, la hora del último «sacramento» del perdón, su bautismo; después, Dios juez castigará a los no-bautizados, mientras que con su espíritu purificador volverá a los convertidos totalmente puros, habitantes de un mundo de renovada y perfecta santidad. La relación entre la purificación del bautismo del Bautista y la purificación final no parece ser la relación extrínseca que se da entre el anuncio y la realidad completa, como parece entender Ernst, sino la relación entre la realidad imperfecta y la realidad completa, la misma que atestiguan los escritos de Qumran, como ya hemos visto.

Flavio Josefo no dice nada sobre este punto, por ser crítico frente a las esperanzas finales y mesiánicas del judaísmo, interpretadas por él en clave estrictamente política y realizadas en el poder romano dominador del mundo: «lo que más incitó [a los judíos] a la guerra fue una ambigua profecía, que se encuentra igualmente en las sagradas escrituras, según la cual en aquel tiempo alguien procedente de su país llegaría a ser el dominador del mundo. Ellos la entendieron como si aludiese a uno de sus compatriotas, y muchos sabios se engañaron en su interpretación. Mientras que la profecía en realidad se refería al dominio de Vespasiano, aclamado emperador en Judea» (*Bell* 6, 312-313).

También a la fuente Q debemos una preciosa concreción de la llamada del Bautista a la conversión de la vida, tema anunciado por Marcos solamente con la fórmula «bautismo de conversión (*baptisma metanoias*)». Los destinatarios en la versión de Mateo son los fariseos y los saduceos, una combinación muy del gusto del primer evangelista (cf. Mt 16,1.6.11.12; 22,34), pero que está ausente en Marcos y en Lucas, así como en el cuarto Evangelio, y resulta por tanto sospechosa desde el punto de vista histórico. Tampoco parece original el dato de Lucas, que habla en general de la «gente» (*ochloi*) que ha venido a bautizarse, mientras que Mc 1,5 habla en tono exagerado de «toda la región de Judea y de todos los jerosolimitanos». La invitación a que se bautizaran iba dirigida a todos los judíos, no a una categoría especial, mientras que los tonos polémicos del pasaje de la fuente Q hacen pensar en los saduceos, la clase dirigente del judaísmo, como afirman Webb y Hollenbach. «Raza de víboras, ¿quién os ha mostrado la posibilidad de escapar de la cólera divina que está a punto de sobrevenir? Producid, pues, un fruto adecuado a una verdadera conversión (*metanoia*) y no digáis dentro de vosotros mismos: “Tenemos como padre a Abrahán”. Porque os digo que de estas piedras Dios tiene poder de suscitar (*egeirein*) hijos para Abrahán. Ya está el hacha dirigida a la raíz de los árboles; por tanto, todo árbol que no produzca buen fruto es cortado y echado al fuego» (Q: Lc 3,7-9/Mt 3,7-10).

Las palabras del Bautista presuponen con claridad que el pueblo de Israel está dominado por las fuerzas del mal y del pecado y que por eso está destinado a la condenación eterna. Él lo puso directamente en guardia sin indicar el motivo, como ha indicado Becker, pero parece ser evidente que la causa era precisamente la infidelidad de los israelitas. No tiene ya otra salida la elección que Dios hizo de ellos como hijos de Abrahán. Fiarse de ello, como hace en concreto el grupo de poder de los saduceos, eludiendo así las exigencia de conversión y el rito que la expresa, sería una ilusión radical. De aquí el título ofensivo de «raza de víboras», ningún privilegio de los elegidos: no pueden tener una exclusiva sobre la acción divina para su propia exaltación; la acción

de Dios es soberanamente libre y eficazmente poderosa y puede crear por tanto hijos de Abrahán, es decir, miembros del pueblo elegido, más allá y por encima de todo mérito humano y de todo título de nobleza religiosa. Frente a la amenaza de la cólera divina que acecha, la única manera de evitarla es la conversión no sólo interior (*metanoia*), sino también en los hechos de vida (= fruto). De lo contrario, incluso los que tienen por padre a Abrahán serán como el árbol infructuoso que derriba el leñador para tener leña que quemar.

Si ante los oyentes en general Juan muestra abierto el doble camino de la salvación y de la destrucción, insiste más en ésta, como demuestra la imagen del hacha contra todos los que lo rechazan a él y su invitación. En virtud de su elección divina los judíos creían que Dios los juzgaba con ojos benévolos a diferencia de los gentiles. A quienes se fiaban de sí mismos para rechazar su bautismo, Juan les aclara que no tienen ningún privilegio, como dirá más tarde Pablo escribiendo a los cristianos de Roma (Rm 1,18-3,20). Pero los dos se diferencian cuando indican la alternativa: para el apóstol es la fe en Cristo la que coloca al hombre en el espacio de los que se salvan de la cólera divina; para el Bautista es la conversión de vida y su bautismo. Si queremos relacionar con ellos a los esenios, podemos indicar su solución: entrar a formar parte de Unión del Israel puro, de su comunidad, observando la Ley en todos sus detalles, interpretada autorizadamente por el Maestro de justicia y purificándose continuamente con inmersiones.

Es indudable la originalidad de Juan entre los movimientos judíos de renovación y de espiritualidad bautista de la época. La inmersión se realiza tan sólo una vez en la vida, como se deduce del hecho de que los bautizados, que salían para encontrarse con Juan en el Jordán, regresaban luego a sus casas; sin decir que se colocaba en vísperas de la convulsión escatológica inminente. Hay que destacar sobre todo el hecho de que su persona tenía en ello una función activa; era él el que sumergía, procurando así a los penitentes y bautizandos la «salvación» de la destrucción inminente de Dios juez. Así pues, Juan prescindía de los medios de purificación y expiación del templo de Jerusalén y la anexa mediación sacerdotal. Becker habla a este propósito de «afrenta contra el culto en el templo» (*Jesus von Nazaret*, 51). No son ya las sagradas instituciones tradicionales las que tienen importancia espiritual, sino su nuevo rito. Sabemos que los esenios eran claramente críticos frente al templo, al menos en su secta más rigurosa de Qumran: se abstendían de los sacrificios del templo y consideraban como sustitución ritual de los mismos sus propios ritos de purificación y las comidas sagradas. Bástenos el testimonio de Flavio Josefo en *Antiq* 18,19: «Envían ofrendas al templo, pero realizan sus sacrificios cumpliendo su ritual de purificación distinto. Por ese motivo se mantienen alejados de los recintos del

templo que frecuenta todo el pueblo y realizan solos sus sacrificios». En la hora final Juan está convencido de que ha sido llamado por Dios a una misión especial: lanzar un SOS a todos los judíos para que se pongan a salvo, o mejor dicho, confíen en él y en su bautismo para salvarse. Un profeta ciertamente, pero un profeta muy especial, porque es profeta de la víspera final de esta historia, que es al mismo tiempo un nuevo comienzo.

Se distingue de Jesús, hijo de Ananías, con el que por otro lado lo relaciona la amenaza del juicio inminente divino de condenación, por el hecho de que Juan propone un camino específico de solución: no sólo la llamada a la conversión, que debía estar implícita en el anuncio de aquél: «Una voz contra Jerusalén y contra el templo, una voz contra esposos y esposas, una voz contra el pueblo entero» (*Bell* 6,301), sino un rito-sacramento de perdón. Además, es muy marcada su distancia de las figuras proféticas mencionadas más arriba, que apelaban a signos prodigios (*sêmeia tês eleutherias*) en una intervención divina de liberación, como Teudas, el Egipcio y el profeta anónimo samaritano (profetas de acción los llama Horsley); el signo que ofrecía Juan, el bautismo, no tiene nada de taumatúrgico ni constituye un eco de las grandes gestas históricas de Dios.

Ante la evidencia del hecho, no hay por qué señalar su diversidad de los mesías o reyes belicosos que aparecieron en la muerte de Herodes el Grande, como Judas, hijo de Ezequías, Simón y Atronges, pero también durante la sublevación contra Roma, como Menahem que se había dirigido a orar al templo «con gran pompa, cubierto de vestidos regios» (*Bell* 4,510), o como Simón ben Jora, al que «no pocos ciudadanos... prestaban obediencia como a un rey» (*Bell* 4,510) y que, como pretendido rey, fue ajusticiado por Roma después de haber «embellecido» el triunfo de los vencedores (*Bell* 7, 118 y 154). Pero esto no quiere decir que la acción del Bautista totalmente interior y propia de un movimiento espiritual y religioso, no careciese de resonancias y de reflejos políticos, por los que cayó víctima del tetrarca Herodes.

A diferencia del bautismo de los prosélitos, el de Juan no tiene un valor iniciático ni inserta a los bautizados en una comunidad especial. En sentido contrario se ha expresado Webb, pero sin llegar a convencer. Igualmente el Bautista se distancia de los esenios que formaban un grupo aparte, un pequeño Israel de gente pura, obsesionados por la práctica de la ley y los baños de purificación, tensos espiritualmente a la próxima llegada última de Dios, un punto en que sin embargo coincidían. Su comparación con el otro profeta de la palabra contemporáneo, Jesús de Nazaret, lo estableceremos a continuación.

También se ha presentado la hipótesis de que Juan fuera un esenio o que al menos estuviera cerca, no sólo topográficamente, de ellos.

Pero por encima de las analogías ya señaladas, destaca más su diversidad, como también se ha señalado. Stegemann se muestra un tanto perentorio a este propósito: «Juan Bautista no fue ni un esenio ni un discípulo espiritual de los esenios» (p.323). Otros autores, por ejemplo Hollenbach, se muestran más cautos.

¿Dónde actuaba el Bautista? Nuestras fuentes no nos permiten una respuesta totalmente cierta y uniforme. Si Flavio Josefo dice que fue arrestado por Antipas, encerrado en Maqueronte y ajusticiado allí, se deduce que Juan bautizaba en un territorio sujeto a la jurisdicción del tetrarca, concretamente en Perea, donde surgía la citada fortaleza. Marcos, seguido por Mateo y por Lucas, habla de su anuncio del bautismo «en el desierto» (Mc 1,4), que el primer evangelista precisa con el genitivo «de Judea» (Mt 3,1), mientras que el tercero hace referencia a «toda la región en torno al Jordán» (Lc 3,2-3), fórmula recogida por Mateo en 3,5 y que debe remontarse a la fuente Q. Marcos además atestigua que el bautismo se realizaba «en el río Jordán», y más adelante, que Jesús fue bautizado por el Bautista «en el Jordán» (Mc 1,5.9), dato recogido por Mt 3,6.13. Así también el Evangelio de los Ebionitas: «en el río Jordán» (§ 3) y Justino en *Dial* 88,7. El cuarto Evangelio, por el contrario, indica: «Betania, al otro lado del Jordán» (Jn 1,28), dato confirmado a continuación (Jn 3,26; 10,40); pero en Jn 3,23 habla de «Enón, cerca de Salim, donde había abundantes aguas», localidad que desconocemos. Murphy-O'Connor, considerando sin embargo que Salim indica a Siquén, opina que Juan pudo trasladarse a Samaría para llegar también con su acción a los samaritanos, dejando la Judea a Jesús, que bautizaba igualmente y tenía discípulos, como atestigua también el cuarto Evangelio (Jn 3,22 y 4,1); ese Jesús que, después de la muerte del «maestro» se habría dirigido a Galilea a completar su obra. El único dato históricamente muy fiable es que el Bautista bautizó en el Jordán en una localidad de Perea del sur, es decir, al otro lado del río, pero se excluye que pudiera moverse y actuar en diversas localidades.

La indicación del desierto podría considerarse también como una referencia teológica al testimonio profético de Isaías, citado en Mc 1,21 y luego en Mt 3,3 y Lc 3,4-6, del que luego hablaremos. Pero no faltan autores que lo consideran como un dato histórico de acuerdo con la memoria hebrea de los grandes hechos del éxodo y del paso a la tierra prometida. Por tanto, Juan habría escogido un lugar «teológico», como una puerta abierta del Israel actual para entrar, puro y convertido, en la tierra de Dios. Ernst opta por una solución concordista en el plano histórico: «El predicador del desierto anuncia el bautismo de conversión y lo realiza en el Jordán» (NTS 1997, 168).

El ascetismo del Bautista, ya evidente por su manera de vestir y su comida, se deduce también de un dicho de Jesús en la fuente Q, que se

refiere a los juicios críticos y malévolos sobre los dos: «Vino Juan el Bautista que ni come ni bebe vino y decís: “está poseído por un demonio”. Vino el Hijo del hombre que come y bebe vino, y decís: “He aquí un hombre comilón y bebedor, amigo de publicanos y de pecadores» (Q: Lc 7,33-34; Mt 11,18-19). Otro testimonio neotestamentario, esta vez de Marcos, subraya el ascetismo de Juan y de su grupo de seguidores: ellos ayunan varias veces —el único ayuno impuesto por la Torah era el ayuno anual de la fiesta de la expiación (Lv 16,29ss)—, mientras que los discípulos de Jesús no lo hacen (Mc 2,18 y par.). Se puede pensar además que Juan practicaba igualmente un ascetismo encratíta, o sea, de abstención de toda experiencia sexual: lo indica su mismo estilo de vida.

Para completar el cuadro del grupo bautista de Juan, rodeado de discípulos o mejor dicho de seguidores, podemos fiarnos del testimonio de Lucas, que ambienta así el Padrenuestro: «Mientras él estaba en un lugar orando, cuando terminó, uno de sus discípulos le dijo: “Señor, enséñanos una oración, lo mismo que Juan se la ha enseñado a sus discípulos”» (Lc 11,1).

2. JESÚS BAUTIZADO POR JUAN

Es uno de los puntos más sólidos de la reconstrucción histórica de la vida del nazareno. Lo atestigua con palabras bien claras el evangelista Marcos: «Por aquellos días vino Jesús de Nazaret de Galilea y se hizo bautizar en el Jordán por Juan» (Mc 1,9), seguido por Mt 3,13 y por Lucas, que sin embargo se refiere a ello con un genitivo absoluto: «Mientras Jesús se hacía bautizar» (Lc 3,21), como para dejar de lado este hecho y subrayar más bien el acontecimiento de la teofanía en que Jesús se reveló como hijo de Dios.

La historicidad del hecho se comprueba por el malestar que causaba a las primeras generaciones cristianas: éstas creían en Jesús exento de todo pecado y sobre todo en su condición de mesías anunciado por el precursor Juan: ¿cómo admitir entonces que se hubiera sometido a un rito penitencial y se hubiera declarado inferior a éste, bautizado frente al bautizador? Seguro que no se inventaron este episodio, sino que transmitieron más bien su memoria obligados por la historia, aunque procurando disminuir su importancia y leyéndolo en una clave favorable a Cristo. Por eso el cuarto Evangelio, a pesar de que ciertamente lo conocía, ni siquiera lo menciona, sino que declara que Jesús no tiene culpa alguna, ya que es «el cordero de Dios que se carga con el pecado del mundo» (Jn 1,29) y atribuye al Bautista, el testigo de Cristo, la visión celestial que tuvo lugar precisamente en el bautismo del nazareno: «He visto al

Espíritu descender y permanecer sobre él [...], y yo lo he visto y atestiguo que es el Hijo de Dios» (Jn 1,33-34). Por su parte, Mateo se preocupa de precisar que Jesús se hizo bautizar, no por ser pecador, sino en cuanto hombre justo, lo mismo que el Bautista, que cumple la voluntad de Dios. He aquí, pues, en su relato, el añadido de un breve diálogo entre los dos de un evidente talante escatológico: «Soy yo el que necesita ser bautizado por ti ¿y tú vienes a mí? Conviene que cumplamos en plenitud toda justicia» (Mt 3,14-15). El primer evangelista es seguido por el apócrifo Evangelio de los Ebionitas, que deja el intercambio de estas palabras para después del bautismo; «Entonces Juan cayó a sus pies y le decía: “Te suplico, Señor, bautízame tú”. Pero él se opuso diciendo: “¡Déjalo! Conviene que se cumpla todo”» (§ 4). Más radicalmente salió del apuro el apócrifo Evangelio de los Hebreos, que inventa este diálogo entre él y su familia: «He aquí que la madre del Señor y sus hermanos le decían: “Juan Bautista bautiza para el perdón de los pecados; nosotros vamos para que nos bautice”. Pero él les contestó: “¿Qué pecados he hecho yo para hacerme bautizar por él? A no ser que cuanto he dicho sea fruto de la ignorancia”» (§ 14). ¡Nada de bautismo!

Queda por comprender con qué conciencia se hizo bautizar Jesús. ¿Como pecador cargado de un sentimiento de culpabilidad por los pecados cometidos personalmente, como piensa Hollenbach, o bien, con la conciencia de pertenecer a un pueblo necesitado de conversión, como penitente plenamente solidario de su pueblo, que tenía que encontrar amparo bajo la amenaza de la catástrofe inminente, según opina Meier? La penitencia en la Biblia no reviste regularmente el sentido intrapsíquico que le atribuimos los modernos, sino que se presenta como una exigencia que se impone al pueblo, en el que los miembros están ligados por vínculos de solidaridad (cf., por ejemplo, Esd 9-10; Ne 9). Cabe pensar que el nazareno se sentía parte de su generación dominada por el mal y presa del desorden más grave, necesitada por tanto de purificación para poder formar parte del nuevo orden que Dios habría creado en su pueblo. Pero, desde el punto de vista histórico, la hipótesis de Hollenbach, liberada ciertamente de todo psicologismo, parece más aceptable: «El hecho de que Jesús acudiera al Bautista para el bautismo muestra claramente que creía ser un pecador necesitado de penitencia» (*The Conversion of Jesus* 201). Y es totalmente plausible que con el bautismo el nazareno haya dado un giro a su vida, convencido de tener una tarea espiritual pública que desarrollar.

De todas formas, el bautismo de Jesús está atestiguado en nuestras fuentes en relación con el acontecimiento extraordinario que lo acompañó: Dios desveló la identidad escondida del bautizando, que es su hijo; una revelación que, según las versiones de Mateo y del cuarto

Evangelio es proclamación ante el mundo, como se deduce del discurso indirecto de la voz celestial. En concreto, los evangelistas han creado una escena teofánica: los cielos se han rasgado (Mc 1,10) / abierto (Lc 3,21; Mt 3,16) y el espíritu ha venido / descendido sobre él como si fuese una paloma (Mc y Mt) / en forma corpórea al estilo de una paloma (Lc). Pero el acento se pone en la voz celestial que resuena en el cielo: «Tú eres mi hijo amadísimo, en quien me he complacido» (Mc y Lc); «Éste es mi hijo amadísimo en quien me he complacido» (Mt). Por su parte, el cuarto Evangelio presenta este contenido como objeto del testimonio del Bautista: «Éste es el hijo de Dios (Jn 1,34). En el Evangelio de los Ebionitas se añaden algunos elementos: el relieve de que «el Espíritu santo entró en él, la especificación de la filiación divina de Jesús: «Hoy te he engendrado»; el resplandor: «Y el fuego irradió con una gran luz» (§ 4).

Pero todo esto forma parte de la reflexión de fe de las primeras generaciones cristianas que expresaron de este modo su creencia en la filiación divina de Jesús. En el plan histórico sólo hay que señalar que algunos estudiosos, como Meyer siguiendo a Vögtle, leen por debajo de esta «teología» protocristiana un dato de existencia: lo mismo que ocurrió con los profetas de la tradición judía y, en el ámbito cristiano, con la vocación de Pablo de Tarso (cf. 1 Co 9,1; 15,6; Flp 3,7-12), él experimentó su propia llamada carismática a la misión. Pero para que esto alcance una sólida fiabilidad histórica hay que suponer que se lo revelaría a sus discípulos, algo así como hizo luego Pablo en sus cartas, dando principio de este modo a una tradición sobre cuyas bases nuestros Evangelios construirían luego su relato con colores míticos. Demasiadas suposiciones. Me parece más probable la sugerencia de Meier: para superar el embarazo causado por el bautismo de Jesús, el cristianismo de los orígenes lo presentó como el marco del glorioso apocalipsis de la identidad divina del bautizado (p. 107).

3. JESÚS «BAUTISTA», SEGUIDOR DEL BAUTISTA

Después del relato del bautismo, los Evangelios sinópticos hablan de Jesús tentado por el diablo en el desierto con una breve indicación de Mc 1,12-13 y una narración en tres actos de la fuente Q (Lv 4,1-13 / Mt 4,1-11). Se nos presenta en lenguaje mítico la lucha entre el elegido por Dios y el adversario diabólico, que concluyó con la victoria del primero que, a diferencia del pueblo de Israel infiel durante cuarenta años de permanencia en el desierto, se mostró fiel a la misión recibida de Dios. Sobre el fondo de esta página, que expresa la fe de los primeros creyentes. «composición literaria dominada por una reflexión teológica»,

dice Fitzmyer en su comentario (p. 509), podemos vislumbrar cómo tuvo que enfrentarse en su acción pública con «tentaciones» humanas, sobre todo de Pedro (cf. Mt 16,21-23) o también de los fariseos que le pedían realizara un «signo» esplendoroso del poder divino (Mc 8,11 y par.), tentaciones que lo sacaban del trazado escogido ante su Dios. A este propósito se impone la afirmación general de Heb 4,15: «puesto a prueba en todo a nuestra semejanza».

Así pues, según Marcos seguido por Mt 4,12, Jesús vino a Galilea a inaugurar su misión después del encarcelamiento del Bautista: al uno le sucedió simplemente el otro (Mc 1,14), retrasando por otro lado el relato del final trágico de Juan (Mc 6,16ss y Mt 14,3ss), un indicio quizás de la tradición arcaica de una compresencia activa de los dos. Lucas habla incluso del encarcelamiento del Bautista antes del relato del bautismo de Jesús (Lc 3,19-20). Los evangelistas quieren resaltar que el nuevo astro sólo brilla en el firmamento cuando desaparece otra estrella. Juan es un actor que tiene que salir de la escena para dejar sitio al verdadero protagonista. El uno es el precursor, el otro el sucesor, dice atinadamente Ernst (NTS 1997, 176).

Pero el cuarto Evangelio nos ofrece un cuadro muy distinto. Jesús no dejó inmediatamente al Bautista, como parecen insinuar los sinópticos. Se detuvo a su vez para evangelizar en Judea, rodeado de discípulos, obteniendo cierto éxito (Jn 3,22; 4.1). Sólo más tarde partió para Galilea (Jn 4,3), pasando a través de Samaría (Jn 4,4ss). Al menos dos de sus discípulos eran del círculo del Bautista, que se pasaron luego a él (Jn 1,35ss). El cuarto Evangelio precisa lógicamente que Juan no había sido enviado aún a la cárcel (Jn 3,24), intentando afirmar de este modo una simultaneidad en la acción bautizadora de los dos. Murphy-O'Connor llega a pensar que «las misiones de Juan y de Jesús fueron una campaña coordinada entre judíos y samaritanos» (p. 365), pero me parece que esto es una arriesgada conjetura. Más fundada es la hipótesis de que no debieron faltar rivalidades y celos entre los dos grupos: nos lo sugiere el cuarto Evangelio (Jn 3,25ss).

¿Cómo valorar la historicidad de este cuadro? Antigüamente lo regular era desconfiar del cuarto Evangelio, demasiado descaradamente teológico para ser tomado en consideración como fuente de la investigación histórica sobre Jesús. En este caso específico se puede apelar además a tensiones y diatribas sucesivas a la muerte de los dos «profetas», que están en el fondo del texto evangélico: por una parte los juanistas que consideraban a su maestro como el mesías y cuya existencia garantiza el autor de los Hechos de los apóstoles que atestigua la presencia de un grupo suyo en Éfeso; al llegar a esta ciudad, Pablo se encontró allí con «algunos discípulos» que ni siquiera habían oído hablar del espíritu santo y se habían hecho bautizar «en el bautismo de Juan», no

«en el nombre del Señor Jesús» (Hch 19,1ss). Frente a ellos estaban los cristianos del cuarto Evangelio que naturalmente reivindicaban este título para Jesús. Se puede atisbar un contraste entre los dos grupos no sólo en el capítulo 1 de este escrito, como se verá, sino también sobre el trasfondo del relato de la samaritana (c. 4), especialmente en el proverbio puesto en labios de Jesús: «uno es el que siembra y otro es el que siega» (Jn 4,37), que continúa: «Yo os he mandado a recoger lo que no habéis cultivado; otros [¿el Bautista y sus seguidores?] cultivaron fatigosamente y vosotros los sustituís a la hora de gozar de su trabajo» (Jn 4,38). En esta línea crítica ante la fiabilidad histórica de las afirmaciones del cuarto Evangelio se mueve Ernst, pero sobre todo Gnllka (*Gesù di Nazaret*).

Se insiste además en la indicación de Jn 4,2, que intenta «interpretar» la afirmación de Jn 4,1, pero también la de Jn 3,22 según la cual Jesús, seguido de sus discípulos, bautizaba a la gente: «en realidad no era Jesús en persona el que bautizaba, sino sus discípulos». Pero precisamente esta corrección de un redactor posterior del texto, en vez de desmentir el dato, lo confirma: era el desconcierto de ver a Jesús, colocado al mismo nivel del Bautista, unidos los dos en una misma acción bautismal. Por tanto, se puede pensar que el cuarto Evangelio se refiere a una tradición sólida e independiente: también Jesús fue un «bautista».

De aquí a considerar probable que el nazareno se insertase en el movimiento del Bautista, haciéndose colaborador suyo («*co-worker*», dice Hollenbach) y actuando luego por su propia cuenta, esto es, formando con sus discípulos —algunos de ellos discípulos de Juan— un grupo bautista al lado del original y más importante de Juan, el paso que dar es muy breve. Y si así están las cosas, hay que concluir que Jesús había hecho suya la perspectiva del Bautista, no sólo en cuanto al rito bautismal de penitencia, sino también respecto a la espera escatológica: la presente es la última hora, a disposición primero del giro decisivo de la historia y de la catástrofe que caerá sobre los que rechacen el bautismo y la llamada a la conversión.

Después de regresar a Galilea, Jesús, evangelista de la realeza divina, ¿siguió bautizando o bien dejó de bautizar, debido a su perspectiva original sobre la hora última como tiempo de la última gracia de Dios? Muchos autores se inclinan por esta segunda hipótesis, pero no faltan quienes, como Meier, defienden la primera, apelando a la opinión de Herodes que vio en él a Juan resucitado (Mc 6,14 y par.). Desgraciadamente en las fuentes a nuestra disposición no tenemos elementos decisivos en un sentido o en el otro. Pero ciertamente la orientación escatológica de su pensamiento resulta original respecto al del Bautista, como se verá más adelante, y esta originalidad hace inclinar la balanza en favor de la hipótesis de que abandonó la práctica bautismal, que no

era ya la más adecuada para su nueva perspectiva. Por tanto, es bastante probable, sobre la base de los datos del cuarto Evangelio que integran a los de los sinópticos, que Jesús desarrollara una doble misión, la primera siguiendo al Bautista y bajo el signo del bautismo de penitencia, a lo largo de un tiempo sin precisar; la segunda cuando, al apartarse del «maestro», sintonizó con su propia y original longitud de onda, provocada quizás por las curaciones que llevaba a cabo, según piensa Hollenbach, que habla a este propósito de «deserción» respecto a Juan y de una propia «conversión» de Jesús.

4. CÓMO SE VIERON JESÚS Y JUAN

Es sobre todo la fuente Q la que nos informa sobre este tema, en especial sobre la valoración de Jesús a propósito del Bautista. En Lc 7,18-23 / Mt 11,2-6 leemos que Juan, en la cárcel, señala Mateo, al saber lo que hacía Jesús —Mateo habla aquí de «las obras del Cristo», siguiendo su teología mesiánica— le envió a varios discípulos para preguntarle: «¿Eres tú el que está a punto de venir (*ho erchomenos*), o hemos de esperar a otro?». Lucas añade a su fuente una anotación apta para explicar la respuesta de Jesús: en aquel momento Jesús había curado a muchos enfermos y endemoniados. Respondiendo indirectamente indica lo que ha hecho y lo que sigue haciendo: «Ciegos que nos ven, cojos que caminan con soltura, leprosos limpios, sordos que nos oyen, muertos que resucitan y pobres a los que se anuncia la buena nueva». Se indican aquí los signos de la era mesiánica profetizados por Isaías: «Aquel día los sordos oirán las palabras del libro y, libres de la oscuridad y de las tinieblas, los ojos de los ciegos verán [...] y los más pobres de los hombres se alegrarán en el Santo de Israel» (Is 29, 18-19); «Entonces se despegarán los ojos de los ciegos y los oídos de los sordos se abrirán; entonces saltará el cojo como el ciervo y cantará la lengua del mudo» (Is 35,5-6); «(Dios) me ha enviado a anunciar la buena noticia a los pobres» (Is 61,1). Tenemos en Qumran un pasaje paralelo que habla del mesías y de los gestos de liberación del Señor inspirados en Isaías: «[porque los cie]los y la tierra escucharán a su Mesías [...]. Porque el Señor observará a los piadosos y llamará por su nombre a los justos y posará su espíritu sobre los humildes, y con su fuerza renovará a los fieles, porque honrará a los piadosos sobre un trono de realeza perpetua, liberando a los prisioneros, dando la vista a los ciegos, enderezando a los que se doblan [...] y el Señor hará acciones gloriosas que jamás se han hecho, como ha di[cho], porque curará a los heridos y hará revivir a los muertos y dará el anuncio a los humildes, colmará a los

[pob]res, guiará a los expulsados y enriquecerá a los hambrientos» (4Q521 2,2,1-13).

Y como conclusión Jesús pronuncia una bienaventuranza sin precisar el destinatario: «Y dichoso el que no tropiece (*skandalizein*) en mí».

Se discute sobre la historicidad de esta embajada del Bautista, que admiten Meier y Hollenbach, por ejemplo, y que niega Ernst calificándola como un apotegma creado por la comunidad protocristiana. En su favor juegan varios factores: en primer lugar, Jesús no responde directamente proclamándose sin más el mesías; además, la pregunta del Bautista se refiere a una persona poco precisada: «el que está para venir», un título no común para indicar esperanzas mesiánicas, probablemente indicativo de una venida futura de Elías, esperanza atestiguada en una promesa divina del profeta Malaquías: «Yo enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día grande y terrible del Señor» (Ml 3,23); finalmente, sigue sin precisar el beneficiario de la bienaventuranza: «el que no tropiece en mí», con una alusión velada probable al Bautista que quizás se interrogaba lleno de perplejidad por la identidad de su «antiguo» discípulo. Por el contrario, no parece pertinente el intento de especular sobre eventuales crisis y dudas de Juan que, después de haber reconocido en Jesús al «más fuerte», se habría visto asaltado de perplejidades por el comportamiento desconcertante del nazareno que no tenía en sus manos ni la criba para separar el grano de la paja ni mucho menos el hacha para derribar los árboles. Así lo único que se consigue es caer en suposiciones gratuitas; mejor será atenerse a una prudente reserva impuesta por el silencio de nuestras fuentes: más allá de su pregunta por la identidad de Jesús como el posible esperado antes del día final, como Elías redivo, figura que el interrogado rechaza aquí; no sabemos nada en concreto. «Jesús reconoció a Juan, pero no sabemos con certeza si Juan reconoció alguna vez a Jesús» (Lupieri, *Giovanni Battista* 183).

Por el contrario, nuestras fuentes nos informan sobre no pocos juicios formulados por Jesús sobre el Bautista. Es siempre la fuente Q la que lo atestigua en el material tradicional recogido en el conjunto literario Lc 7,18,35 / Mt 11,2-19. El primer juicio es el que expresa Jesús cuando se dirige de forma muy directa, y también un poco provocativa, a unos interlocutores no definidos, la gente: «¿Qué habéis ido a ver en el desierto? ¿Una caña sacudida por el viento? ¿Pero qué habéis ido a ver? ¿Un hombre vestido con ropas elegantes? Pero los que visten ropas elegantes viven en los palacios reales. En resumen, ¿qué habéis ido a ver? ¿A un profeta? Sí, os lo digo, ¡y hasta más que a un profeta!» (Q: Lc 7,24-26 / Mt 11,7-9). En el Evangelio de Tomás 78 tenemos esta versión paralela: «¿Por qué motivo habéis salido al campo? ¿A ver una caña movida por el viento? ¿A ver a un hombre vestido de ropas elegantes?

Vuestros reyes y vuestros magnates, éstos sí que visten trajes elegantes, pero no podrán conocer la verdad». La autenticidad substancial de esta palabra de Jesús se confirma por el hecho de que exalta al Bautista, siendo así que en el cristianismo de los orígenes, como veremos, se tendía a redimensionar su figura naturalmente en favor de la de Cristo: en la serie de profetas de la tradición hebrea, él ocupa un lugar aparte, más prestigioso; es un «superprofeta» (Meier). Jesús sobre todo no lo define en relación consigo: todo queda en lo indefinido. Si fuese una creación de la comunidad cristiana de los orígenes, su respuesta habría sido bastante más precisa y habría insistido más en la inferioridad del Bautista respecto a sí mismo. Además, la alusión a la corte de Herodes Antipas —y aquí el Evangelio de Tomás parece secundario en su intención de explicitar las cosas— encuentra su colocación justa en la actitud crítica, pero velada, para no correr riesgos, de Jesús frente a los poderosos, los ricos y los dominadores, que es una de sus características. Por lo demás, se había dirigido a él para ser bautizado, un reconocimiento en acto de su carácter profético. Pero aquí dice más aún: reconoce su estatura de profeta excepcional, pero sin explicar en qué consiste este carácter excepcional.

Igualmente, en otro dicho que tiene muchas probabilidades de ser auténtico, atestiguado también en la fuente Q, pero aislado de su contexto específico e inserto aquí redaccionalmente, Jesús exalta al Bautista: «Os digo que entre los nacidos de mujer nadie hay mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el reino de Dios es más grande que él» (Q: Lc 7,13 / Mt 11,11). Y he aquí la versión del Evangelio de Tomás: «Desde Adán hasta Juan Bautista entre los engendrados de mujer no hay persona mayor que Juan Bautista, de modo que (ante él) hay que bajar los ojos. Pero yo os he dicho que si alguno de vosotros se hace pequeño, conocerá el reino y será más grande que Juan». Si la palabra anterior era de total exaltación del Bautista, aquí se le exalta, pero al mismo tiempo se le relativiza: el más grande en el pasado, pero el más pequeño en la presente irrupción de la realeza divina, tema principal en la predicación de Jesús. Se contraponen aquí dos historias: Juan ocupa el vértice en la primera y el último escalón en la segunda, donde le supera cualquiera de los participantes, incluso el más ínfimo. Evidentemente, es la gracia del reino la que establece las categorías más altas y más bajas. Así pues, a la exaltación del Bautista se contrapone la exaltación de la nueva historia bajo el signo de la manifestación de gracia de la realeza divina. Nótese además que en este dicho está ausente la persona de Jesús, al menos *explicitis verbis*; por tanto se puede reivindicar una plausible fiabilidad histórica, sobre todo para la primera parte donde se exalta a Juan.

Siempre en el mencionado conjunto literario aparece históricamente fiable el dicho que la fuente Q ha situado inmediatamente después de la parábola de los niños caprichosos que se reúnen a jugar en la plaza (Q: Lc 7,31-32 / Mt 11,16-17), así como su explicación, aunque la adaptación no parezca muy clara: «Vino Juan el Bautista que no comía ni bebía vino, y decís: “Está poseído por un demonio”. Vino el hijo del hombre [el hombre que está aquí presente] que come y bebe vino, y decís: “Es un hombre comilón y bebedor, amigo de los publicanos y de los pecadores”» (Q: Lc 7,31-34; Mt 11,16-19). Dejando aparte la fórmula «el hijo del hombre», que de hecho equivale al pronombre personal «yo», se expresa aquí la contraposición de los dos en el plano externo: ascético el Bautista, «mundano» Jesús, pero semejantes en el hecho de que los dos son rechazados. La comunidad cristiana debió sentir alguna dificultad en ponerlos en el mismo plano, en equiparlos. Así pues, para Jesús, el Bautista, lo mismo que todos los profetas en la tradición deuteronomista, es un profeta marcado por el rechazo y la oposición.

La referencia bíblica a Mal 3,1 que sigue en la redacción de la fuente Q, parece ser, por el contrario, una intervención de la comunidad cristiana inclinada a interpretar al Bautista como el Elías esperado: «De él es de quien está escrito: He aquí que mando a mi mensajero delante de ti a preparar tu camino delante de ti» (Q: Lc 7,27 / Mt 11,10). Es el mismo pasaje que Mc 1, 2 recoge al introducir al Bautista como indicador de una interpretación teológica.

Otra palabra de Jesús, atestiguada con no pocas diferencias en Lc 16,16 / Mt 11,12-13, que reelaboraron de diversa forma a su fuente Q, sitúa al Bautista en la encrucijada entre la historia pasada y la nueva era que está amaneciendo. La versión de Lucas en la primera parte es preferible a la de Mateo por su carácter escueto, marcado incluso por la ausencia de todo verbo: «La ley y los profetas hasta Juan». Por el contrario, en Mt 11,13 leemos: «Todos los profetas y la Ley profetizaron hasta Juan». Como se ve, el primer evangelista insiste en el valor profético de las Escrituras, un tema predilecto de su teología. Por el contrario, en la segunda parte del dicho, en paralelismo con la primera, debe preferirse substancialmente la formulación de Mt 11,12, aunque las fórmulas lucanas iniciales sean más tradicionales y se reproduzcan aquí: «Desde entonces el reino de Dios [Lc] sufre violencia (*biazetai*) y los violentos (*biastai*) lo arrebatan». La fórmula de Lc «el reino de Dios es anunciado como buena nueva [*euaggelizesthai*; término preferido del tercer Evangelio, que indica la predicación pascual de la comunidad protocristiana] y cualquiera entra en él con violencia (*biazetai*)» (Lc 16,16b), acaba entendiendo en buen sentido el motivo de la violencia que en la versión de Mateo parece tener un valor destructivo. No es éste el momento de discutir la frase en todos sus aspectos; basta con leer en

ella la valoración del Bautista por parte de Jesús, a la que suele reconocerse una alta fiabilidad histórica, que exalta directamente al reino y no a Jesús, y esto contra la tendencia de las comunidades cristianas de los orígenes que tenían un interés de signo cristológico. Se discute sobre el valor inclusivo o exclusivo de las expresiones: «Hasta / desde entonces»: ¿Juan pertenece por completo a la historia pasada, o bien constituye la primera presencia de la nueva, caracterizada por la presencia del reino? En el texto de Lucas, Juan da la impresión de que aparece al final de la historia pasada, mientras que en la versión redaccional de Mateo está claro que constituye el comienzo de la nueva: «Desde los días de Juan Bautista hasta ahora el reino de Dios sufre violencia». Parece preferible, en el plano histórico, la versión de Lucas: Juan se presenta como punto de llegada de la historia pasada que apunta hacia la nueva: es el último profeta de la historia milenaria de Israel y de este modo la cierra; pero con su bautismo y su palabra profética prepara la irrupción del reino de Dios que empieza a realizarse en la vida de Jesús. Es verdad: Mateo le atribuye el anuncio de que la realeza divina se ha hecho acontecimiento próximo (Mt 3,2), pero se trata de un elemento típico de su redacción. El hecho de que el Bautista está fuera del espacio en el que Dios se convierte en rey en la historia y el hecho de ser anterior a ese mismo acontecimiento, aunque proyectado hacia él, es lo que confirma la palabra citada más arriba: el más pequeño, si participa en ese reino, resulta ser más grande que él, aunque se reconozca que está en la cima de la grandeza humana.

El dicho de Jesús, atestiguado en Mt 21,31b-32 como conclusión de la parábola de los dos hijos (Mt 21,28-31a), insiste en el motivo del rechazo que caracteriza al destino de los dos, motivo que está presente en otros pasajes de la tradición, como acabamos de ver. Tiene un tono fuertemente polémico contra los que demuestran su hostilidad o incluso sólo su indiferencia: «los publicanos y las prostitutas entrarán en el reino, pero vosotros no. En efecto, viene Juan a vosotros como profeta de la justicia y no le creísteis, pero los publicanos y las prostitutas sí. Vosotros, por el contrario, ni siquiera después de haber visto esto os habías convertido para creer en él». El pasaje correspondiente de Lucas (Lc 7,29-30) es tan diferente que difícilmente puede pertenecer a la fuente común Q. La historicidad de este paralelismo en el que Jesús y el Bautista se sitúan en el mismo plano, rechazados los dos por sectores judíos de reconocida autoridad y moralidad y aceptados por los transgresores públicos de la ley, y por eso beneficiarios de la realeza anunciada de Dios, parece bastante plausible, aunque el texto de Mateo se presenta un poco desconcertante en su parte final.

Finalmente, le debemos a Marcos, seguido por Mateo y por Lucas, otra confrontación polémica de Jesús con sus críticos, ambientado dentro

del cuadro de su acción «revolucionaria» en el templo (cf. Mc 11,20-26). El centro de la discusión consiste en saber de qué autoridad dispone el que ha realizado este gesto de ruptura claramente simbólico. En resumen, le preguntan: ¿Estás legitimado por Dios o se trata de una iniciativa tuya, puramente personal? El nazareno responde con una contrapregunta acentuando lo que está realmente en juego; ¿autoridad divina o humana?: «¿El bautismo de Juan tenía un origen celestial o puramente humano? (*ex'ouranou / ex anthrôpôn*)». Los interlocutores se ven metidos a contrapié en un dilema que no les deja ninguna escapatoria, a no ser la confesión de su ignorancia. «Si decimos que tenía un origen celestial, nos responderá: “Entonces, ¿por qué no le creísteis?”; si decimos: “Tenía un origen humano”, habrá que temer la reacción de la gente que considera a Juan como un verdadero profeta». Y concluye Jesús: «Tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto» (Mc 11,27-33). Así pues, él profesa abiertamente que el bautismo de Juan viene de Dios y da a entender, con un argumento *a pari*, que también su acción es de origen divino. El paralelismo de los dos nos hace pensar en una historicidad plausible del pronunciamiento.

5. MUERTE VIOLENTA DEL BAUTISTA

Flavio Josefo nos ha dejado un precioso testimonio histórico sobre su final trágico: «Al ver cómo la multitud se agrupaba en torno a él porque estaba fuertemente agitada con sus sermones, Herodes sintió miedo de que una elocuencia que tenía efectos tan grandes sobre los hombres pudiera conducir a alguna forma de sedición (*stasis*), pues parecía que querían ser guiados por Juan en todo lo que hiciesen. Por eso Herodes decidió que sería mucho mejor cogerlo de antemano y librarse de él antes de que su actividad llevase a una sublevación, más bien que esperar la revolución y verse en una situación tan difícil de la que tuviera que arrepentirse. Por las sospechas de Herodes, (Juan) fue llevado preso a Maqueronte, la fortaleza que antes hemos dicho, y allí fue ajusticiado» (*Antiq* 18,118-119). El motivo de la ejecución capital es claramente político: peligro de rebelión por parte de la multitud que acudía a él y estaba pendiente de sus labios; fue una medida preventiva dirigida a anticipar «alguna forma de sedición». También queda claro el lugar de la prisión y de la ejecución: la fortaleza de Maqueronte, en el extremo sur de Perea, en los límites con el reino de los nabateos, con el que Antipas, enamorado de Herodías, entrará en conflicto más tarde por haber repudiado a su mujer, hija de Aretas IV, rey nabateo. Todo parece históricamente muy preciso; no hay motivo para dudar de la fiabilidad de este testimonio del historiador judío.

Pero tenemos además un relato evangélico en Mc 6,17-29, seguido fielmente por Mateo (Mt 14,3-12), mientras que Lucas se limita a decir que fue aprisionado (Lc 3,19-20). Su estilo es muy distinto: «Herodes era el que había enviado a prender a Juan y le había encadenado en la prisión por causa de Herodías, la mujer de su hermano Filipo, con quien Herodes se había casado. Porque Juan decía a Herodes; “No te está permitido tener a la mujer de tu hermano”. Herodías le aborrecía y quería quitarle la vida, pero no podía, pues Herodes temía a Juan, sabiendo que era hombre justo y santo, y le protegía; y al oírle, quedaba muy perplejo y le escuchaba con gusto. Y llegó el día oportuno, cuando Herodes, en su cumpleaños, dio un banquete a sus magnates, a los tribunos y a los principales de Galilea. Entró la hija de la misma Herodías, danzó, y gustó mucho a Herodes y a los comensales. El rey, entonces, dijo a la muchacha: “Pídeme lo que quieras y te lo daré”, Y le juró: “Te daré lo que pidas, aunque sea la mitad de mi reino”. Salió la muchacha y preguntó a su madre; “¿Qué voy a pedir?”. Y ella le contestó: “La cabeza de Juan el Bautista”. Entrando entonces apresuradamente adonde estaba el rey, le pidió: “Quiero que ahora mismo me des, en una bandeja, la cabeza de Juan el Bautista”. El rey se llenó de tristeza, pero no quiso desairarla a causa del juramento y de los comensales. Y al instante mandó el rey a uno de sus guardias, con orden de traerle la cabeza de Juan. Se fue y le decapitó en la prisión y trajo su cabeza en una bandeja, y se la dio a la muchacha, y la muchacha se la dio a su madre. Al enterarse sus discípulos, vinieron a recoger el cuerpo y le dieron sepultura» (Mc 6,17-29).

La comparación de los dos textos muestra grandes diferencias. Ante todo, en el texto evangélico la causa de la muerte es de carácter moral y personal, mientras que en el historiador romano es de signo político: el Bautista había reprobado la conducta del tetrarca prohibida por la ley mosaica que vetaba la unión matrimonial con la mujer del hermano (Lv 18,16; 20,21). En Flavio Josefo no se menciona para nada a Herodías, que tiene por el contrario un papel decisivo en la versión evangélica del hecho. Más aún: en el evangelista Herodes accede de mala gana a la decapitación del Bautista, mientras que para el historiador judío da la impresión de ser un frío calculador; vislumbrando un posible peligro para su poder, aborda con decisión en el problema y lo quita violentamente del medio. Marcos además, a diferencia de Flavio Josefo, no precisa dónde estuvo encarcelado Juan ni dónde murió; al leer su texto, da la impresión de que todo sucede en la corte, o sea, en Tiberíades, durante la fiesta de cumpleaños del tetrarca rodeado de sus magnates. Finalmente es sin duda novelística la escena del baile de la hija de Herodías que sedujo al rey, fue beneficiaria de promesas increíbles y espantoso instrumento —ella que todavía era una muchachita (*korasion*)—

de la tremenda y sangrienta venganza de su madre. Y eso sin decir que el evangelista se equivoca al presentar a Herodías como mujer de Filipo, hermano de Antipas; en realidad era mujer de un hermanastro llamado Herodes. Además, la hija de Herodías, Salomé, por aquellos tiempos era esposa de Filipo y no habría podido ciertamente presentarse como bailarina en la fiesta de su cuñado Antipas. El único elemento probablemente histórico es la indicación final: la sepultura del maestro por parte de sus discípulos.

Ciertamente, algunos autores han propuesto una armonización de los dos relatos: la denuncia moral del comportamiento de Antipas por parte del Bautista no podía menos de tener resonancias políticas: para vengar el repudio de su hija, Aretas IV comenzaría una guerra y derrotaría al tetrarca; la presencia de Juan, que soliviantaba al pueblo y censuraba su conducta en Perea, que limitaba con los nabateos, tuvo que parecer peligrosa a los ojos de Antipas. Pero sigue en pie el carácter novelesco de la página de Marcos que creó libremente su cuadro escénico: inspirándose probablemente en el precedente de la lucha entre Elías y Ajab y sobre todo en la pérfida esposa del rey, Jezabel (1 Re 21), dio la última pincelada a su retrato teológico del Bautista bajo el ropaje de Elías que habría regresado a la tierra. Tampoco hay que excluir influencias del ambiente cultural clásico. Es conocido el relato de Tito Livio de un hecho semejante: «[Valerio Antias] escribe que en Placencia una mujer célebre de la que Flaminio estaba perdidamente enamorado, fue invitada a un banquete. En él se jactaba con los cortesanos, entre otras cosas, de su severidad al haber entablado procesos contra muchas personas, encadenándolas u ordenando su decapitación. Entonces su mujer, inclinando su cabeza en su hombro, le dijo que nunca había visto a una persona decapitada y que deseaba ver a una. Entonces su generoso amante ordenó que le trajeran a uno de esos infelices y lo decapitó ante todos con su propia segur. Se cometió un crimen feroz y horrendo [...]: entre los cálices de vino y los manjares, donde se acostumbra libar en honor a los dioses, en donde sería razonable rezar, se sacrificó una víctima humana y la mesa quedó cubierta de su sangre como espectáculo para una desvergonzada prostituta reclinada en el seno de un cónsul». ¿Qué pensar de Flaminio «una vez que, desvariando por el vino y los deseos lujuriosos, jugó con la sangre durante un banquete?» (*Hist* 39,43,2-5).

6. RELECTURAS CRISTIANAS

Sobre el fondo de las fuentes cristianas antiguas se leyeron algunos puntos históricos principales de la narración de la vida del Bautista.

Pero intencionadamente lo que éstas buscaban era comprender su persona y sus acciones en función de su reflexión de fe sobre Jesús. Son varias las líneas interpretativas, exactamente tantas como son los documentos.

Marcos, para definirlo enseguida, pone antes de la presentación de Juan la cita de dos pasajes proféticos de la tradición bíblica. El primero es Mt 3,1: «He aquí que mando a mi mensajero delante de ti a preparar tu camino». Si en la palabra del profeta el enviado prometido, el profeta mismo, era mensajero de Dios, el evangelista lo identifica claramente con Juan Bautista enviado a preparar el camino para la llegada de Jesús con el bautismo de agua y la predicación anunciadora de la venida de uno más fuerte que él, que bautizará con el poder del espíritu, es decir, Cristo ciertamente según la intención del texto evangélico. El anunciador está en función del anunciado.

El segundo pasaje citado por Marcos es Is 40,3: «Voz de uno que grita en el desierto: preparad el camino a la venida del Señor, enderezad sus senderos» (Mc 1,3). Si en Isaías el Señor era Dios, como muestra el paralelismo de la fórmula del segundo estiquio: «los senderos de nuestro Dios», en la cita del evangelista no cabe duda de que la voz que grita en el desierto —por eso inmediatamente después se introduce a Juan como el que bautiza «en el desierto»— es el Bautista que exhorta a preparar la venida del Señor Jesús. El mismo pasaje de Isaías, que en el texto original relaciona el desierto, no ya con la voz, sino con la preparación espiritual, se cita en los escritos de Qumran como profecía de la Unión esenia, que se ha retirado al desierto a preparar, con su pureza de vida y su fidelidad a la ley mosaica, la venida esperada de Dios que creará un Israel puro, un culto, un sacerdocio y un templo puros. «Y cuando éstos existan como comunidad de Israel según estas disposiciones, se separarán desde dentro de la residencia de los hombres de la iniquidad para ir al desierto y preparar su camino. Como está escrito: “En el desierto preparad el camino de..., haced un sendero recto en la estepa para nuestro Dios”» (IQS 8,12-14). Para Marcos el Bautista es un capataz llamado a arreglar los caminos que tendrá que recorrer el rey en su visita a esta o aquella ciudad. Fuera de toda metáfora, es el que por voluntad de Dios prepara espiritualmente al pueblo a recibir al «mesías». El título tradicional de precursor activo es plenamente adecuado, como dice la fórmula «delante de ti».

Si ya el relato que nos ofrece Marcos del final trágico del Bautista nos hace pensar en él como Elías que ha regresado a la tierra, su identificación es explícita en un dicho puesto en labios de Jesús, cuando le provocan a pronunciarse sobre la llegada esperada de Elías como precursor del mesías, anunciada en Mt 3,23: «He aquí que yo enviaré a Elías antes de que llegue el día grande y terrible del Señor». Y ahora dice el Nazareno: «Elías ha venido ya y han hecho con él todo lo que han querido,

como está escrito de él», con una clara referencia al Bautista y a su destino de profeta rechazado.

La fuente Q, lo mismo que Marcos, aplica el pasaje de Mt 3,1 sobre el mensajero enviado a preparar el camino al Bautista, calificándolo por tanto como precursor que allana el camino al mesías. Luego, en su colección redaccional (Lc 7,24-35; Mt 11,3-19), con una parábola pone de relieve la insensibilidad y hasta el rechazo de muchos en Israel a la llamada del Bautista y a la suya propia: «¿Con quién compararé a las personas de esta generación y a quién se parecen? Se parecen a los niños sentados en la plaza que se gritan unos a otros: “Os hemos tocado la flauta y no habéis bailado; os hemos entonado endechas y no habéis llorado”» (Q : Lc 7,31-32 / Mt 11,16-17). Una gran serie de estudiosos la considera postpascual, entre otros motivos por la fórmula indicadora de los destinatarios, «esta generación», típica de la teología de la fuente Q: el Bautista y Jesús, sin excluir a los predicadores cristianos del evangelio, han sido enviados por la Sabiduría divina a Israel, pero fueron rechazados culpablemente. Léase así también el dicho final y redaccional de Q: «La Sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos» (Q : Lc 7,35); «por sus obras», dice Mt 11,19. Así pues, el Bautista queda enmarcado en un amplio esquema interpretativo de la misión de Jesús, enviados los dos por Dios y a quienes les espera la misma clase de rechazo, testigos autorizados de la sabiduría divina entre el pueblo.

Lucas se caracteriza ante todo por su interés por los orígenes del Bautista (Lc 1-2), interés relacionado con su preocupación primera por Jesús. En concreto, pone a los dos en paralelo: anuncio del nacimiento de Juan y de Jesús (Lc 1,5-25; 1,26-38), nacimiento del primero y del segundo (Lc 1,57-66; 2,1-7), canto de bendición del padre de Juan (Lc 1,67-79) y *Magnificat* de María (Lc 1,46-55), imposición divina del nombre y circuncisión de los dos (Lc 1,59-63; 2,21); crecimiento del uno y del otro (Lc 1,80; 2,39). Lucas no pretende hacer historia, sino resaltar la superioridad de Jesús sobre Juan, su servidor más fiel. En el anuncio al padre Zacarías, sacerdote —se discute la historicidad de la identidad sacerdotal del Bautista, afirmada aquí por Lucas—, el mensajero celestial precisa así su carnet de identidad teológica: «Muchos se alegrarán de su nacimiento. Pues será grande delante del Señor, no beberá vino ni alcohol, estará lleno de espíritu santo desde el seno de su madre, convertirá a muchos de los hijos de Israel al Señor su Dios, Él lo precederá con la fuerza y el poder de Elías para hacer volver los corazones de los hijos a los padres y a los rebeldes a que hagan suyo el sentir de los justos, a fin de preparar para el Señor un pueblo bien dispuesto [cf. Mt 3,23-24]» (Lc 1,14-17). En el *Benedictus* se repite substancialmente esta comprensión del Bautista: «Y tú, niño, serás profeta del Altísimo, yendo delante del Señor a preparar sus caminos»

(Lc 1,76). Como se ve, Lucas desarrolla por su parte la percepción de la comunidad cristiana de los orígenes: Juan es el precursor, lo mismo que el Elías esperado, de Jesús mesías real, que es exaltado en el anuncio a María de esta manera: «Será grande, hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David su padre y reinará sobre la casa de Israel por siempre y no habrá fin para su reinado» (Lc 1,32-33). Ninguna confusión entre los dos, subraya el evangelista que por propia iniciativa, al hablar de la multitud que acude a Juan para hacerse bautizar, le atribuye esta duda: «Si Juan es el mesías» (Lc 3,15), duda que se disipa con la respuesta del interesado que remite «al más fuerte», a aquel que sumergirá a las personas en el espíritu y en el fuego» (Lc 3,16).

El Bautista aparece también como profeta de Dios en la pluma de Lucas cuando presenta su entrada en escena encuadrándola sincrónicamente en la historia imperial y local: «El año décimo quinto de Tiberio [...] se dirigió la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto» (Lc 3,1-2): es la fórmula introductoria de los libros proféticos de la tradición hebrea. Y es también el tercer evangelio el que se preocupa de prolongar la cita de Isaías para dar voz a su orientación teológica universalista: Juan preparará el camino a Cristo de modo que «todo ser humano mortal experimentará la salvación de Dios» (Lc 3,6). En Hch 13,24-25, como momento de la historia de la salvación, se pone a Jesús en relación con Juan, el Bautista y el anunciador de aquel de quien se declara indigno de desatar las sandalias de sus pies. Aquí son los dos personajes los que se ponen en comparación, no sus bautismos respectivos.

Si en conformidad con la fuente Q, como se ha visto, Lucas acentúa la última llamada del Bautista a la conversión, necesaria e improrrogable para poder librarse de la perdición (Lc 3,7-9), es por su propia iniciativa como intenta subrayar su dimensión ética. Así pues, construye una escena en la que las diversas categorías de personas que acuden a él reciben una instrucción adecuada sobre lo que han de hacer. En resumen, tenemos aquí una especie de moral de los estados de vida propia del cristianismo de los orígenes: «La gente le preguntaba: “¿Pues qué tenemos que hacer?”. Y él les respondía: “El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo”. Vinieron también publicanos a bautizarse, y le dijeron: “Maestro, ¿qué debemos hacer?”. El les dijo: “No exijáis más de lo que os está fijado”. Le preguntaron también unos soldados: “Y nosotros, ¿qué debemos hacer?”. Él les dijo: “No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas y contentaos con vuestra paga”» (Lc 3,10-14). En una palabra, no sólo precursor y profeta escatológico, sino también maestro de moral: un retrato perfecto.

De la *redacción de Mateo* ya hemos visto antes algunas intervenciones no marginales: el perdón de los pecados no procede del bautismo

de Juan, sino de la muerte de Cristo simbolizada en el don del pan y del vino; Jesús se sometió al bautismo de Juan, no como penitente, sino como hombre justo, fiel a la voluntad de Dios. Se palpa aquí una intención evidente de rebajar al Bautista y de exaltar a Jesús. En el conjunto literario de Mt 11,2-19, sacado de la fuente Q, se inserta la afirmación explícita de la identidad del Bautista con Elías, poniéndola en labios de Jesús: «Él es el Elías que tiene que venir» (Mt 11,14). Y si en Marcos se leía la palabra de Jesús de que Elías, el esperado, ha venido ya, Mateo quiere eliminar cualquier duda sobre ello, anotando para terminar que «los discípulos comprendieron que les había hablado del Bautista» (Mt 17,13).

Al contrario, parece sorprendente su mano de redactor cuando atribuye al Bautista el mismo anuncio de la proximidad de Dios rey, propio de Jesús, como veremos: «Convertíos; el reino de los cielos se ha acercado» (Mt 3,2). Después de menguar el sentido del bautismo de Juan, negándole el valor de un rito de perdón, ahora el primer evangelista lo equipara a Jesús, aunque sólo en lo que se refiere al anuncio del reino. Destaca más aún su convicción de que Juan pertenece a la nueva historia que está bajo el signo de Jesús: en él encuentra ya eco en el pueblo de Israel el anuncio de la realeza de Dios (Mt 11,12).

Entre los demás, es el cuarto Evangelio el que más ha sometido a Juan a una relectura cristiana radical. Como ya dijimos antes, no le atribuye nunca ni siquiera el apelativo de Bautista. En realidad, lo reduce a un puro personaje que encarna una simple función al servicio de Cristo. De aquí el juego de afirmaciones y negaciones sobre su ser y sobre el ser de Jesús. Es el testigo autorizado para indicar a Jesús: «Vino como testigo, para dar testimonio de la luz, para que todos creyesen por medio de él»; «Él no era la luz, sino que vino a dar testimonio de la luz» (Jn 1,7-8). Su precedencia temporal es relativa: «El que viene detrás de mí se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo» (Jn 1,15). A quienes le preguntaban si era el mesías (Jn 1,19), les responde ante todo con tres negaciones radicales que en parte contradicen la comprensión de los sinópticos: «No soy el mesías / No soy Elías / No soy el profeta (escatológico)», y luego con la afirmación que recoge un dato tradicional: «Yo soy la voz del que grita en el desierto» (Jn 1,19-23). Y apunta con su dedo hacia «aquel que está en medio de vosotros como desconocido. Él es el que viene después de mí» (Jn 1,26-27), «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29-30; cf. 1,36), «el que bautiza con espíritu santo» (Jn 1,34). En una palabra, Juan es el testigo del hijo de Dios» (Jn 1,34). La afirmación y la negación vuelven a aparecer más adelante: «Sois testigos de que he dicho: “Yo no soy el mesías; soy solamente el enviado delante de él» (Jn 3,28) y recurriendo a la alegoría esponsal ve en Jesús al esposo y en sí mismo al «amigo

del esposo», encargado de preparar la fiesta nupcial (Jn 3,29). Para terminar recurre a la comparación del astro que se pone y del que empieza a crecer: «Es preciso que él crezca y que yo disminuya» (Jn 3,30). Léase finalmente en Jn 5,33-36 la palabra puesta en labios de Jesús: «(Juan) dio testimonio de la verdad [...]. Era la lámpara que arde e ilumina [...]. Pero yo tengo un testimonio más grande que el de Juan».

Sanador en un mundo de sanadores

Bibl B L BLACKBURN, «The Miracles of Jesus», en CHILTON - EVANS, (ed), *Studying the Historical Jesus*, 353-394, R BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 223-260, P BUSCH, «War Jesus ein Magier?», en *ZNT* 4(2001)7, 25-31, CROSSAN, *The Historical Jesus*, 303-353, W D DAVIES, «The Historical Jesus as a Prophet/Healer A Different Paradigm», en *Neotestamentica* 30(1996), 21-38, A GEORGE, «Miracoli nel mondo ellenistico» en LEÓN - DUFOUT, (ed), *I miracoli di Gesù*, 79-90, ID , «Paroles de Jésus sur ses miracles (Mt 11,5 21, 12,27 28 et par)», en DUPONT, (ed), *Jésus aux origines de la Christologie*, 283-301, H C KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1993, K KERTELGE, «Die Wunder Jesu in der neueren Exegese», en *ThBer* 5(1976), 71-105, X LEON-DUFOUT, (ed), *I miracoli di Gesù*, Queriniana, Brescia 1980, G MAIER, «L'esegesi dei miracoli neotestamentari nel corso degli ultimi due secoli», en *Studi di Teologia dell Istituto Biblico Evangelico* 11,21(1988), 9-51, J MARCUS, «The Beelzebul Controversy and the Eschatologies of Jesus», en CHILTON - EVANS, (ed), *Authenticating the activities of Jesus*, 247-277, MEIER, A *Marginal Jew*, II, 507-1038, F MUSSNER, *I miracoli di Gesù Problemi preliminari*, Queriniana, Brescia 1969, R PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 57-66, ID , «La figura reale di Gesù e quella virtuale dell' "uomo divino" (theios anêr) un confronto sbilanciato», en *Vangelo e inculturazione*, 211-230, H REMUS, *Jesus as Healer*, Cambridge 1997, SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, 204-225, G SEGALLA, «La cristologia nella tradizione sinottica dei miracoli», en *Teol* 5(1980), 41-66, SMITH, *Jesus the Magician*, G THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gutersloh 1974, G THEISSEN - A MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 317-353 G H TWELFTREE, *Jesus the Exorcist A Contribution to the Study of the 317-353, Historical Jesus*, Tübingen 1993, ID , *Jesus The Miracle Worker*, Downers Grove 1999, VERMES G, *Jesús el judío*, Barcelona 1994, 63-87

En ningún capítulo de la vida de Jesús de Nazaret tenemos una riqueza y una variedad de testimonios como los que nos hablan de su acción taumatúrgica. Ante todo tenemos un frente compacto de los testimonios cristianos: Marcos con un material, observa Meier, que cubre casi la tercera parte de su escrito (209 versículos de 666) y poco menos de la mitad de los diez primeros capítulos, es decir, los que llegan hasta los últimos días pascuales de Jerusalén (200 versículos de 425); la misma fuente Q, la tradición propia de Mateo; la fuente L utilizada por Lucas,

la colección de los signos a la que recurrió Juan y hasta un dicho del Evangelio apócrifo de Tomás sobre el alcance taumatúrgico de la misión que Jesús confió a sus discípulos. Tenemos además un relato del Evangelio de Egerton 2 sobre la curación de un leproso: «Y he aquí que se le acerca un leproso y le dice: “Maestro, viajando con los leprosos y comiendo con ellos en la posada, también yo cogí la lepra. Pero, si tú quieres, quedo purificado”. El Señor le dijo: “Quiero; queda purificado”. Y enseguida lo dejó la lepra. Luego el Señor le dijo: “Ve y muéstrate a los sacerdotes...”». Pero no parece que se trate de una fuente independiente. El discutido Evangelio secreto de Marcos recoge una variante de la resurrección de Lázaro: «Y fueron a Betania, y vivía allí una mujer, cuyo hermano había muerto. Y vino y se postró ante Jesús y le dijo: “Hijo de David, ten piedad de mí”. Pero los discípulos se lo reprocharon. Y Jesús, enfadándose, vino con ella al huerto donde estaba la tumba e inmediatamente se oyó un gran grito en la tumba. Y acercándose, Jesús hizo rodar la piedra de la puerta de la tumba. Y enseguida, llegando adonde estaba el joven, extendió su mano y lo resucitó tomándolo de la mano. Pero el joven, al verlo, lo amó y empezó a suplicarle para quedarse con él. Y saliendo de la tumba fueron a casa del joven, porque era rico. Y después de seis días, Jesús le dijo lo que tenía que hacer y de noche el joven vino a él con un lino encima [de su cuerpo desnudo]. Y se quedó con él aquella noche, porque Jesús le enseñó el misterio del reino de Dios» (cit. en M. Smith, *The secret Gospel*, NY et al., 1973, 16-17).

No son muchos testimonios, pero se trata de una multiplicidad de géneros literarios en los que se expresan: ante todo, relatos que analizaremos con cuidado, además sumarios y dichos de Jesús, de los que recogemos enseguida dos pasajes que atestiguan una actividad general taumatúrgica del Nazareno: en Hch 2,22 se resume su vida histórica diciendo que Dios cumplió por medio de él obras de poder (*dynameis*), prodigios (*terata*) y signos (*sêmeia*); en la fuente Q Jesús amenaza con la condenación divina a las ciudades ribereñas del lago de Galilea, Betsaida, Corozáin y Cafarnaún, por no haberse convertido ni siquiera al ver las obras de poder carismático (*dynameis*) realizadas por él (Lc 10,12-15 / Mt 11,20-24). Tampoco hay que olvidar la palabra de Jesús presente tan sólo en Lc 13,32: «Hoy y mañana echaré a los demonios y haré curaciones; pasado mañana, habré acabado».

No son menos los testimonios no cristianos citados anteriormente: Flavio Josefo habla de Jesús como «hacedor de obras extraordinarias (*paradoxôn ergôn poiêtên*)» (*Antiq* 18,63); en el Talmud se le acusa de practicar la magia y de instigar así a la idolatría y extraviar al pueblo (*bSanh* 43a), una interpretación malévola que lo confirma como taumaturgo; del mismo modo Celso afirma que importó de Egipto la práctica

de las artes mágicas (*dynameôn tinôn peirasthei*) (Orígenes, *Contra Celsum* 1,28). En resumen, lo que los amigos llaman milagros y Flavio Josefo, de forma más neutra según el léxico helenista, «obras paradójicas», los adversarios, incluso los contemporáneos que lo acusan de actuar en nombre de Belzebú (Mc 3,22 y Q: Lc 11,15 / Mt 12,24), lo califican de magia o de actividad satánica. Hay que añadir que la fama del exorcista Jesús traspasó los estrechos límites de la Palestina de aquel tiempo: en Hch 19 se habla de los siete hijos exorcistas del judío Shevá, que en su actuación liberadora en Éfeso apelaban al «nombre de Jesús»; además, en un papiro griego de magia el nazareno se presenta como un nombre divino que hay que usar en los exorcismos: «Te conjuro por el dios de los Hebreos, Jesús» (*horkizô se kata tou theou tôn Hebraiôn, Iêsou* (4, 3019-3020, ed. K. Preisendanz).

Pero de esto no se sigue que el nazareno haya hecho sin más milagros, obras que trascienden los límites de la naturaleza, como lo definen los modernos. Ésta es ya una valoración del hecho y corresponde a la teología y a la fe, no al historiador. De cuño filosófico son también las negaciones que, en nombre de principios racionales, critican la posibilidad y la factualidad de los milagros. De los testimonios indicados sólo se deduce, y con certeza, que en su ambiente, amigable o no, Jesús fue considerado unánimemente como exorcista y sanador, naturalmente según los criterios de valoración de su época, y que él y sus discípulos, así como los simpatizantes, leían en sus gestos terapéuticos los signos de un poder carismático recibido por Dios. En una palabra, las fuentes de documentación nos dicen que realizó curaciones y liberó a endemoniados, y que la hipótesis, presentada de varias maneras, de «historias» milagrosas creadas por la comunidad cristiana *post factum*, quizás bajo la influencia del ambiente externo de cuño helenista, no se sostiene frente a la masa y la calidad de los testimonios.

En el plano histórico sigue abierto, y tiene que seguir estándolo en línea de principio por el estatuto propio de la historia, el problema de su explicación; ¿intervención divina o arte puramente humana? La solución les corresponde a los teólogos y filósofos. Sobre todo si se piensa que para el mundo cultural bíblico no tenía ningún sentido distinguir entre fuerzas naturales y acción divina, ya que los fenómenos llamados naturales eran realmente, a los ojos del hombre bíblico, huellas operativas de Dios creador. Sobre todo los textos bíblicos, a diferencia de la literatura griega, prefieren hablar no de naturaleza (*physis*), sino de creación (*ktisis*), un concepto estrictamente teológico: el mundo es obra de las manos de Dios y depende directamente de él.

También puede considerarse como verosímil, en el plano histórico, que fue precisamente en cuanto sanador como Jesús alcanzó una gran fama entre la gente de Galilea.

1. TAUMATURGOS, EXORCISTAS Y SANADORES

Sanador y exorcista, más generalmente taumaturgo, el nazareno se encontraba en buena compañía dentro de su ambiente palestino, pero también en el más amplio mundo griego y romano. Podríamos decir que en el área mediterránea de aquellos tiempos, sobre todo por parte del pueblo, existía una gran familiaridad con los taumaturgos, los exorcistas, los sanadores. Es verdad que en las clases ilustradas no faltaban espíritus escépticos, como Cicerón por ejemplo: «En efecto, nada puede acontecer sin causa; no acontece nada que no pueda acontecer, y cuando acontece lo que puede acontecer no puede ser interpretado como un milagro. En consecuencia, no existen los milagros [...]. De aquí sacamos la siguiente conclusión: lo que no podía acontecer no ha acontecido nunca. Y lo que podía acontecer no es un milagro» (*Divin* 2,28) Incluso antes resonaron claramente en el mundo griego las palabras de Polibio (210-120 a. C.): «A mi juicio, todo lo que se sale de los límites no sólo verosímiles, sino de lo posible, se debe atribuir exclusivamente a una ingenuidad pueril [...]. Se trata de cosas que sirven para mantener viva la piedad popular para con los dioses» (*Hist* 16,12). Sin hablar de Luciano de Samosata (siglo II d. C.) que en *Philopseudês* se burla de la credulidad popular describiendo milagros en tono caricaturesco y sarcástico. Pero estos mismos testimonios sirven para demostrar la difusión de creencias de signo milagroso y la presencia de taumaturgos de diverso género. Por lo demás, sabemos que la sociología ha puesto de manifiesto la existencia de un vínculo muy estrecho entre el sufrimiento, la necesidad de ayuda y la existencia de sanadores: cuando las situaciones sociales son bastante críticas y faltan estructuras sanitarias válidas, se recurre de buena gana al taumaturgo.

No intentamos insinuar ni afirmar aquí relaciones de dependencia, sino sólo señalar cómo en la antigüedad Jesús taumaturgo no fue un caso particular, un fenómeno único y exclusivo. Se inserta con todo derecho y plenamente en su ambiente cultural y social, mostrando claras analogías con los demás casos, pero también peculiaridades innegables. Excluir su unicidad no lleva ni mucho menos a negar en él una cierta originalidad. Sobre todo, resulta útil y hasta necesario compararlo con otros taumaturgos de su tiempo, para poder comprenderlo.

1.1. *El testimonio judío*

En el culto y en la piedad popular del judaísmo se mantenía viva la memoria de la historia bíblica, en la que resaltan dos momentos significativos de presencia de los milagros y prodigios realizados por Moisés

por orden y bajo el poder de Dios: las famosas plagas de Egipto y sobre todo el paso a través de las aguas del Mar de los Juncos; están luego los milagros de Elías y de Eliseo, dos profetas del norte, caracterizados de manera original, sobre todo el segundo, como taumaturgos. Si los primeros llevaban el sello calificador de hechos públicos, es decir, relativos a la historia del pueblo y valorados por tanto como acontecimientos de fundación, los segundos entran regularmente en el cliché más difuso de milagros relativos a individuos concretos. Una excepción es el reto entre Elías y los sacerdotes de Baal, cuando el profeta de YHWH, a diferencia de aquéllos, obtiene del cielo una respuesta positiva a su invocación: el Dios de Israel hizo bajar del cielo el fuego que quemó las víctimas puestas sobre el altar y el pueblo lo aclamó como Señor (1 Re 18). El tesbita se hizo luego fiador de una solemne promesa divina: en tiempos de grave carestía, en la casa de la viuda de Sarepta que lo hospedaba generosamente, no se vaciaría nunca la tinaja de harina ni faltaría nunca el aceite en la orza, que entonces se habían agotado; y así sucedió «según la palabra que el Señor había dicho por medio de Elías» (1 Re 17,7-16). Más activo se presenta todavía Elías en el relato de la resurrección del joven hijo de la misma mujer: se extendió tres veces sobre el cuerpo sin vida del muchacho invocando la intervención divina: «Señor, Dios mío, devuelve el alma a este muchacho». Pero lo esencial, en la dinámica del hecho, es que su súplica fue escuchada por Dios: «Y el Señor escuchó la voz de Elías y el alma del muchacho volvió a él y revivió» (1 Re 17,17-24). Se trata siempre, sin embargo, de milagros para legitimar al profeta: en el hecho del Carmelo el mismo Elías lo reconoce claramente cuando lanza su desafío: «¡Que hoy se sepa que tú eres el Dios de Israel y que yo soy tu siervo!» (1 Re 18,36); después de recobrar milagrosamente a su hijo, la mujer de Sarepta confiesa: «Ahora sé que eres un hombre de Dios» (1 Re 17,24). Finalmente Elías dobló en cierto modo el prodigio mosaico del paso del mar: con su manto golpeó las aguas del Jordán, que se abrieron para dejarlo pasar con su discípulo Eliseo a pie enjuto (2 Re 3,8): prodigio que repitió a continuación su sucesor Eliseo utilizando el manto que había heredado de su maestro, como signo de legítima sucesión (2 Re 3,14).

La leyenda de Eliseo, atestiguada en 2 Re, se presenta más rica y variada. Vuelve a sanar, derramando sal sobre ellas, las aguas contaminadas de una fuente en Jericó (2 Re 3,19-22). Con su palabra de maldición hace morir a un grupo de muchachos que se burlaban de él (2 Re 3,23-25). Ordena a una viuda endeudada que pida prestadas a sus vecinas vasijas vacías y que las llene con el aceite de la única orza que tenía; el aceite se multiplicará y al verlo, la viuda no sólo podrá pagar a su acreedor, sino que tendrá para poder seguir viviendo con dignidad (2 Re 4,1-7). A una mujer de Sunam, que solía darle hospedaje en su

casa, le prometió el nacimiento de un hijo a pesar de la edad avanzada de su marido, y la profecía se realizó (2 Re 4,8-17). Resucita luego al niño, que se había hecho mayorcito y había muerto de repente, repitiendo y ampliando los gestos de Elías en parecidas circunstancias: «... se extendió sobre el niño, puso la boca sobre la suya, los ojos sobre sus ojos, las palmas de la mano sobre sus palmas, y se extendió totalmente sobre él y el cuerpo del niño se calentó. Se bajó luego, anduvo dando vueltas por la habitación, salió y volvió a extenderse de nuevo sobre el niño. Entonces él estornudó siete veces y abrió los ojos» (2 Re 4,18-37). Derramando un puñado de harina en la olla que estaba sobre el fuego, sanó el potaje envenenado que iban a comer los profetas (2 Re 4,38-41). La estricta analogía con la multiplicación de los panes que nos narran los Evangelios nos obliga a citar por entero el relato de 2 Re 4,42-44: habiéndole traído unos panes de cebada y grano nuevo, «Eliseo dijo a su criado: “Da de comer a esa gente”. Pero él observó: «¿Cómo puedo presentar esto a un centenar de personas?”. Eliseo insistió: “Dáselo a esta gente para que coma, porque así dice el Señor: Comerán y sobrá”. Se lo ofreció, comieron y sobró, según la palabra del Señor». Luego curó a Naamán, general del ejército del rey de Aram que estaba leproso, mandándole lavarse en las aguas del Jordán y luego castigó con la misma lepra a su criado Guejazí por haberse quedado con el dinero que Naamán quería dar al profeta (2 Re 5). Su carisma taumatúrgico no tiene límites: hace que salga del agua el hacha de un discípulo que se había caído en el Jordán (2 Re 6,1-7) y hace que se queden ciegos los soldados arameos enviados a apresarlos (2 Re 6,8-23).

En conclusión, al lado de prodigios favorables nótese la presencia de milagros maléficos que producen muerte y no vida; en la tradición evangélica sobre Jesús éstos están prácticamente ausentes.

En la literatura de los esenios se pueden recoger dos testimonios interesantes. En primer lugar, el Génesis apócrifo de Qumran hace de Abrahán el exorcista que curó al faraón castigado duramente por haber tomado a Sara en su harén: «Aquella noche le envió Dios un espíritu de venganza, para afligir a todos los miembros de su casa, un espíritu maligno que le afligió a él y a todos los miembros de su casa. Y no pudo acercarse a ella ni tener con ella relaciones sexuales» (1QapGen 20,16-17). Entonces intervino Abrahán, a petición del faraón, y le impuso las manos: «"Pero ahora ruega por mí y por mi casa, para que sea expulsado de nosotros este espíritu maligno". Yo recé por [...] e impuse mis manos sobre su cabeza. El castigo se apartó de él: [salió de él el espíritu] maligno y vivió» (1QapGen 20,28-29). En el texto bíblico de Gn sólo se habla de una oración del patriarca, mientras que aquí se trata de un rito de curación que es al mismo tiempo exorcismo. En la oración de Nabónides el taumaturgo es Daniel y la enfermedad parece estar estrechamente

ligada al pecado: «[Yo, Nabónides], me vi afligido [de una inflamación maligna] durante siete años y fui apartado lejos [de los hombres hasta que oré al Dios altísimo] y mi pecado lo perdonó un exorcista. Era un [hombre] judío de los d[esterrados, que me dijo]: “Proclama por escrito que se dé gloria, exal[tación y honor] al nombre del Dios [Altísimo]”» (4Q242 fr. 1-3,2-5).

Flavio Josefo nos cuenta un exorcismo espectacular realizado con un ritual de naturaleza mágica que se remontaba al rey Salomón y practicado ante Vespasiano por el judío Eleazar: «acercaba a la nariz del endemoniado un anillo que tenía bajo su sello una de las raíces prescritas por Salomón; y cuando el hombre lo olía, expulsaba al demonio de sus narices [...]. Deseando convencer luego a los asistentes y demostrarles que tenía ese poder, Eleazar puso allí cerca una taza o un plato lleno de agua y ordenó al demonio que, al salir del hombre, lo derramase, haciendo ver así a los espectadores que había abandonado al hombre». El demonio hizo lo que le mandaban con toda exactitud y así se demostró el prodigio: el demonio había salido de aquel poseso (*Antiq* 8,47-48). El mismo historiador judío nos dice que el rey Salomón era considerado como maestro de artes prodigiosas y mágicas: «Compuso fórmulas mágicas para curar las enfermedades y dejó varias formas de exorcismos con los que echar a los demonios de los que estaban poseídos por él, y que no volvieran ya más» (*Antiq* 8,45).

Sobre todo en la tierra de Israel se señala en tiempos muy próximos a Jesús la presencia de dos célebres sanadores, Honi en el siglo I a. C. y Hanina en el siglo I d. C., probablemente antes del año 70, aunque sólo el segundo vivió en ambientes galileos. La literatura rabínica, la Misná y el Talmud, no sólo atestigua sus obras taumatúrgicas, sino que expresa además una gran admiración por su extraordinaria familiaridad con Dios. Naturalmente, la distancia cronológica de las fuentes respecto a los hechos hace problemática la solución del problema histórico: ¿qué hay en la tradición que se remonte efectivamente a Honi y a Hanina y qué repercusión tuvo en ello la fuerza creativa de su memoria?

A propósito de Honi tenemos un testimonio precioso de Flavio Josefo que, bajo el nombre de Onías, nos presenta, no ya a un rabino, sino a un «hombre justo y querido por Dios», capaz de hacer llover prodigiosamente.: «Pues bien, un tal Onías, hombre justo y querido por Dios, en un periodo de sequía suplicó a Dios que pusiera fin a la calamidad y Dios escuchó su plegaria y mandó la lluvia». El historiador hebreo sigue narrando cómo la fama adquirida por este taumaturgo movió a una facción judía que luchaba contra otra a pedir sus servicios: a maldecir «a Aristóbulo y a sus sediciosos seguidores, lo mismo que había obtenido la lluvia con sus plegarias en tiempos de sequía». Obligado a hablar, dijo lo siguiente: «¡Oh Dios, rey de todos! Puesto que estos hombres

que me rodean son tu pueblo y los que están asediados son tus sacerdotes, te suplico que no les prestes oído contra esos hombres ni cumplas lo que te piden contra los demás» Una actitud que pagó con su vida, ya que «los judíos malos que le rodeaban acabaron con él» (*Antiq* 14,22-24).

El testimonio rabínico sobre él, a quien llamaban «el trazador de círculos», subraya su carisma de «hombre de la lluvia»: “Fueron una vez a Honi Amegnaghel y le dijeron: “Di tu oración para que venga la lluvia”. Les dijo: “Id y traed dentro de casa las parrillas preparadas para asar el cordero pascual para que no se suelten. Rezó y no llegó la lluvia. ¿Qué hizo entonces? Hizo (en el suelo) un círculo y se puso derecho en medio de él y luego rezó a Dios diciendo: “¡Señor de todos los mundos! Tus hijos pusieron en mí su mirada porque me consideran ante ti como un hijo amado en la casa paterna. Juro en tu nombre grande que no me moveré de aquí hasta que no te sientas movido de compasión con tus hijos”. Comenzaron a caer gotas de lluvia. “No es esto lo que he pedido, dijo, sino lluvia para pozos, cisternas y cuevas”. Empezó a caer la lluvia con violencia. “No es esto lo que he pedido, dijo, sino lluvia benéfica, de bendición, de generosidad”. Cayó la lluvia normalmente (en tal cantidad que) los israelitas tuvieron que dirigirse a Jerusalén al monte del Templo, por causa de la lluvia» (*mTaan* 3,8). El mismo texto de la Misná refiere a continuación un dicho elocuente de un rabino sobre el «descarado» Honi que mantenía con Dios una relación familiar de hijo con su padre: «Le mandó a decir Simeón, hijo de Shiattach: “Si no fueses Honi, habría dictado la excomunión contra ti; pero ¿qué puedo hacer contigo si te portas de modo caprichoso con Dios y él hace tu voluntad, como con un hijo mimado que todo lo consigue?”» Esta misma tradición aparece en *tTaan* 2,13; le pidieron que rezase por la lluvia., «rezó y llovió»; y lo mismo hizo cuando le suplicaron que hiciera cesar la lluvia. El Talmud de Babilonia se refiere a él comentando a Jb 22,28: «Lo que mandes, se realizará. Tú ordenaste sobre la tierra y Dios realizó tu palabra en los cielos. Y la luz brillará en tu camino: Iluminaste con la oración a la generación que vivía en las tinieblas» (*bTaan* 23a). El gran comentario rabínico al Génesis lo pone incluso en el mismo plano que a Elías: «No había hombre alguno que sometiera las criaturas al Santo bendito sea, como (lo hicieron) Elías y Honi, el trazador de círculos» (*Bereshit Rabba* 13,7; ed. “Les Dix Paroles” de Verdier, 1997; pero en las versiones de A. Ravenna y J. Neusner se menciona sólo a Elías).

Más que un *miracle-worker* en sentido estricto, es decir, como hombre dotado de fuerza carismática y capaz de realizar obras extraordinarias, Honi se presenta como un poderoso intercesor ante Dios, del que suplica con familiaridad infantil agua abundante en tiempo de sequía. Si lo

define bien esta relación entre sus obras prodigiosas y sus plegarias, lo distancia al mismo tiempo de Jesús de Nazaret, como veremos.

Más compleja resulta la figura de Hanina ben Dosa, que vivió en Arab en el distrito de Séforis, llamado discípulo de Yohannan ben Zakkai (*bBer* 34b); sus milagros están atestiguados más tarde, no en la Misná sino en el Talmud. En *bBer* 33a se habla de su inmunidad contra las mordeduras de las serpientes. «En un lugar había una vez una serpiente, que solía morder a la gente. Vinieron y se lo dijeron a R. Hanina ben Dosa. Les respondió: “Mostradme el agujero en que se oculta”. Se lo mostraron y él puso su talón sobre el agujero y la serpiente salió y se lo mordió, pero murió. Se la colgó a la espalda y se la llevó a casa y les dijo: «Mirad, hijos míos, no es la serpiente la que mata, sino el pecado». En aquella ocasión dijeron: «¡Ay del que se encuentre con una serpiente! ¡Pero ay de la serpiente que se encuentre con R. Hanina ben Dosa!»». Nótese su libertad frente a las prescripciones de pureza: no siente escrúpulos de tocar a un animal muerto.

En la misma fuente tenemos los relatos de dos curaciones realizadas por él desde lejos con la fuerza de su oración. La primera: «Una vez cayó enfermo el hijo de Rabbán Gamaliel; entonces envió dos doctores de la Ley a R. Hanina ben Dosa, para que invocase para él la misericordia divina. Cuando los vio, (R. Hanina) subió a la terraza e invocó para él (para el enfermo) la misericordia de Dios; luego bajó y les dijo: “Id, porque lo ha dejado la fiebre”. Le dijeron entonces: “¿Eres acaso profeta?”. Les respondió: “No soy profeta ni hijo de profeta, pero tengo una tradición. Si la oración surge expedita de mi boca, sé que es aceptada; si no, ha sido rechazada”. Se sentaron y escribieron la hora exacta y, cuando volvieron a Rabbán Gamaliel, él les dijo: “¡Juro por el culto! No habéis dicho ni un momento más ni un momento menos; realmente las cosas han sucedido así. Ésa es precisamente la hora en que la dejó la fiebre y nos pidió agua para beber”» (*bBer* 34b). En esta verificación cronológica se percibe una analogía indudable con el relato que hace el cuarto Evangelio de la curación del hijo del oficial de Cafarnaún. Sobre Hanina, que sabe por anticipado cuándo será escuchada o no su oración, tenemos también el testimonio de *mBer* 5,5: «Si la oración surge expedita de mi boca, sé que es aceptada; si no, ha sido rechazada».

El segundo relato de curación desde lejos: «Fue a enseñar la Ley en la escuela de R. Yohanan ben Zakkai; cayó enfermo el hijo de R. Yohanan; entonces éste le dijo: «Hanina, hijo mío, invoca sobre nosotros la misericordia divina, para que siga viviendo. Hanina inclinó la cabeza entre las rodillas e invocó la misericordia divina y el enfermo curó». La conclusión de la narración deja asomar cierta infravaloración del carismático Hanina: el rabbi Yohanan ben Zakkai es superior a él. En efecto, éste respondió a la pregunta de su mujer: «¿Es acaso Hanina

mayor que tú?» con estas palabras: «No; él se parece a un siervo delante del rey, mientras que yo soy como un príncipe delante del rey» (*bBer* 34b).

El carisma taumatúrgico de Hanina, siempre según el Talmud, tiene también un matiz exorcista: ejerce un poder eficaz sobre los demonios. Hablando de «Agrat, hija de Mahlat, acompañada de doce mil ángeles destructores», que ronda de noche para hacer daño a los hombres, el texto continúa: «Se encontró un día con R. Hanina hijo de Dosa y le dijo: “Si no hubieran proclamado en el cielo: Guardaos de tocar a Hanina y su torah, yo te habría hecho correr un serio peligro”. Y él dijo: “Puesto que me tienen en tan alta consideración en el cielo, te ordeno que no pases más por ningún lugar del mundo”. Ella le dijo: “Te suplico, déjame al menos cierto margen”. Él le dejó las tardes del sábado y las tardes del cuarto día de la semana» (*bPes* 112b). También en el relato evangélico del endemoniado de Gerasa el demonio pide y obtiene poder disponer de algún espacio: entrar en la legión de puercos que estaban por allí cerca.

Tampoco falta una «multiplicación» del pan. Hanina invita a su mujer que encienda la cocina «aquella vigilia del sábado» para esconder a los ojos de los vecinos la vergüenza de la falta de comida. Pero una vecina chismosa se asombra de ver salir humo de la cocina: «Es curioso, porque sé muy bien que no tienen nada, absolutamente nada. ¿Qué sentido tiene todo esto?» Entra pues en casa de Hanina y se convierte en testigo de un «milagro»; «En efecto, ve el horno lleno de pan y la artesa llena de masa» (*bTan* 24b.25a).

Por el contrario, parece más bien una copia de la historia de Honi el relato de Hanina que hace llover y cesar la lluvia con su súplica (*bYoma* 53b). En *bBabKam* 50a aparece además un carismático que, a pesar de estar ausente, ve cómo ocurren las cosas y al final niega ser un profeta o un hijo de profeta. La literatura rabínica exalta además su identidad de hijo especial de Dios: «Cada día se oye una Voz celestial declarar: “El mundo entero debe su subsistencia al mérito de Hanina, mi hijo”» (*bTaan* 24b).

Recogemos finalmente tres máximas, las dos primeras paralelas, de carácter sapiencial que se le atribuyen en *Pirqê Abôt* 3,9-10: «Aquel en quien el temor al pecado prevalece sobre la sabiduría, su sabiduría se mantiene. Pero aquel en quien la sabiduría prevalece sobre el temor al pecado, su sabiduría no se mantiene.» / «Aquel en quien se complacen las criaturas, también se complace el Omnipotente. Pero aquel en quien no se complacen las criaturas, tampoco se complace el Omnipotente.

Sobre estos testimonios, aunque sin valorar críticamente su fiabilidad histórica, ha construido Vermes su hipótesis: en tiempos de Jesús, en Galilea, estaba presente y era conocido un tipo de carismáticos

piadosos, los *hasidim*, bien representados en Honi y en Hanina. A su juicio, Jesús entra plenamente en esta tipología y es en ella donde encuentra su razón de ser histórica. «La deducción lógica sería más bien que la persona de Jesús debe considerarse parte del judaísmo carismático del siglo primero y ejemplo sobresaliente del primitivo *hasid* o devoto» (Jesús 84). Pero se han levantado no pocas críticas contra esta interpretación, que ignora cómo anacrónicamente Honi y Hanina fueron hechos fariseos por la literatura rabínica (Neusner, *The rabbinic Traditions about the Farisees*, III, 314), a la que se remonta también su identidad de devotos y de rabinos, mientras que históricamente debían ser simples carismáticos (Crossan 149 y 157). Hay que señalar sobre todo que Vermes no tiene suficientemente en cuenta que, por encima de ciertas claras analogías, no faltan diferencias importantes con Jesús: Jesús hace milagros no apelando a Dios con su oración, sino con sus gestos y palabras eficaces. Pero queda bien confirmado que el naziareno, desde este punto de vista, entra en el fenómeno del carisma de tradición judía: se trata de todos modos de una determinación genérica todavía.

1.2. En el mundo grecorromano

Suelen señalarse dos fenómenos imponentes de taumaturgia: las curaciones ligadas con el templo de Epidauro, en donde actuaba el dios Asclepio en un contexto sagrado de ritualidad institucional (los enfermos acudían al santuario y pasaban allí la noche —incubación—, experimentando la aparición del dios, fuente de curación, asistidos siempre por los sacerdotes), y los milagros de Apolonio de Tiana que, poniendo de relieve la obra de un carismático humano, muestran mayores analogías con los de Jesús que nos narran los Evangelios.

De las lápidas conmemorativas del templo de Epidauro recogemos tres relatos milagrosos, citando a George («Miracoli»), que ofrece este resumen: los exvotos contienen 80 relatos milagrosos, en gran parte curaciones: 12 de oftalmía, 10 de diversas llagas, 9 de cojera, 7 de partos difíciles, 4 de heridas, 3 de afasia, 2 de mal de oídos, 2 de cálculos, 1 de astenia, 1 de calvicie, 1 de tisis, 1 de epilepsia, sin contar otras enfermedades no precisadas. Pero no se habla de ninguna resurrección. Al mismo autor debemos el trazado del esquema común de los relatos: presentación del enfermo y de su mal, intervención del dios durante la incubación en el santuario, curación narrada en pocas palabras. He aquí ahora los relatos que hemos escogido.

N. 1: Kleo, preñada de cinco años; «Como estaba encinta desde hacía cinco años, fue a suplicar al dios e hizo la incubación en el lugar

sagrado (*abaton*). Apenas salió y se encontró fuera de los límites del santuario dio a luz a un niño que, apenas nacer, fue a lavarse a la fuente y se puso a correr alrededor de su madre. Habiendo obtenido esta gracia, Kleo hizo grabar en su ofrenda: “No admiréis la grandeza del cuadro, sino el poder del dios: durante 5 años Kleo llevó el peso en su vientre, hasta que hizo la incubación y el dios le devolvió la salud”».

N. 3. Un hombre que no podía mover los dedos de la mano. «Vino a suplicar al dios y apenas vio los cuadros votivos en el santuario, dudó de la curación y se burló de las inscripciones. Habiendo hecho la incubación, tuvo una visión: soñó que estaba jugando a la petanca a la sombra del templo; en el momento en que estaba para lanzar un tiro con la petanca, se le apareció el dios, le saltó sobre la mano y así extendió los dedos; después que se retiró el dios, soñó que doblaba la mano y que iba extendiendo cada uno de los dedos: cuando los enderezó todos, el dios le preguntó si seguía dudando de las inscripciones de los cuadros votivos colgados en el santuario; él dijo que no. “Pues bien, dijo el dios, puesto que antes no quisiste darles crédito, a pesar de ser creíbles, en adelante te llamarás Ápistos, o sea, el que no cree”. Al amanecer, se marchó restablecido».

N.4. Ambrosia de Atenas, ciega de un ojo: «Vino a suplicar al dios y mientras daba la vuelta al santuario (*hierón*), se burlaba de algunas de las curaciones diciendo que eran inverosímiles e imposibles, y que los cojos y los ciegos no podían haber sido curados simplemente por haber tenido una visión. Después de esto, habiendo hecho la incubación, tuvo una visión: sintió que el dios se le acercaba y le decía que la habría curado sin más, pero que le pedía como pago que colgase en el santuario un cerdo de plata en recuerdo de su estúpida ignorancia. Dicho esto, le abrió el ojo enfermo y derramó dentro un colirio. Al amanecer, se fue a casa restablecida».

Se imponen dos observaciones: ante todo, en las curaciones de Epidauro la fe es posterior al prodigio, como efecto del mismo, no preventiva, como suele ocurrir en los prodigios evangélicos de Jesús; más aún, a menudo le precede una insistente incredulidad destinada naturalmente a ser vencida, todo en honor de Asclepio, de su santuario y de su clase sacerdotal. Además, las curaciones se realizan directamente por el dios en ausencia total de un taumaturgo humano, parecidas desde este punto de vista a las modernas de Lourdes.

Al contrario, la figura del sanador carismático humano se encarna en Apolonio de Tiana, filósofo neopitagórico itinerante del siglo I, que murió según se cree en el 96/97 d. C. Tenemos una famosa biografía del mismo escrita por Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, de comienzos del siglo III, es decir, a una respetable distancia de los hechos que narra. Por eso se discute de la fiabilidad histórica de los relatos milagrosos

del biógrafo; incluso los autores suelen mostrarse escépticos sobre ellos. De todas formas, la taumaturgia no es el dato más esencial: Apolonio fue sobre todo un sabio, dotado de un extraordinario conocimiento que le permitía dominar los acontecimientos, ambientado en el mundo esotérico de sus viajes al extremo Oriente y que entró en contacto con los sabios de la India, famosos por sus gestos extraordinarios, algunos de los cuales se narran en su Vida. Cómo entiende Filóstrato las hazañas de Apolonio aparece con evidencia al final de 6,43 en un resumen: «Éstos fueron los hechos del *sabio* [el subrayado es nuestro] en los lugares sagrados y en las ciudades, dirigidos a los pueblos y en su favor, respecto a los muertos y los enfermos, con los sabios y con los que no lo eran, y con los reyes que lo escogieron como consejero espiritual».

Citemos ante todo un relato de resurrección o de curación de una catalepsia. «Parece ser que se había muerto una muchacha a punto de casarse; el novio seguía al féretro gimiendo por la boda fallida y junto con él gemía toda Roma, porque la muchacha pertenecía a una familia consular. Apolonio, que estaba presente en los funerales, dijo: “Depositad el féretro en el suelo, que voy a poner fin a vuestras lágrimas por esta joven”»; y preguntó cómo se llamaba. Los presentes se creían que iba a dirigirles un discurso, como los que se pronuncian en los funerales para suscitar el llanto de los asistentes; pero él no hizo más que acercar la mano a la muchacha y murmurar en secreto unas palabras, y la despertó de la muerte aparente. La muchacha empezó a hablar y volvió a casa de su padre, lo mismo que Alceste devuelto a la vida por Heracles». Filóstrato destaca a continuación el desinterés del filósofo que rechaza el regalo de «quince mil sextercios» y concluye mostrando su perplejidad por aquel hecho: «Bien porque había encontrado en ella una chispa de vida, de la que no se habían dado cuenta los que la asistían —se dice que, aunque lloviera, de su rostro se elevaba un ligero vapor—, o bien porque la calentó y suscitó en ella la vida que ya se había apagado, la comprensión de este hecho sigue siendo un misterio no sólo para mí, sino también para los que estaban presentes» (4,45).

En 6,43 la curación de un joven atacado por la rabia va acompañada de la del perro rabioso: «En Tarso se celebra también este hecho de Apolonio. Un perro rabioso había atacado a un joven, y su mordedura lo había reducido a portarse en todo como un perro: ladraba, chillaba y corría a cuatro patas, usando también las manos para andar de ese modo. Llevaba ya en estas condiciones treinta días, cuando se interesó por él Apolonio, que había llegado poco antes a Tarso». Ordena que le traigan el perro, indicando el refugio secreto en que se ocultaba, y habiéndolo traído ante sus pies llorando como los que suplican delante de los altares, acabó aplacándolo y acariciándolo con la mano, y puso al joven

a su lado tomándole de la mano; y para que este gran misterio no quedase oculto a la gente, dijo: «“El alma de Telefomiso ha pasado a este muchacho y las Moiras quieren que tenga la misma suerte”. Dichas estas palabras, ordenó al perro que lamiera todo lo que rodeaba a la mordedura, para que curase la herida el mismo que la había causado. Entonces el muchacho se dirigió a su padre y comprendió las palabras de la madre, saludó a sus compañeros y bebió agua del Cidno». Una vez curado el joven, Apolonio atendió al perro rabioso, que se curó «después de haber elevado una oración al río», en el que le impulsó a beber agua, sabiendo que «el agua es una medicina para la rabia, si el que está afectado por esa enfermedad consigue beberla». Así pues, ese poder se derivaba del conocimiento de los elementos de la naturaleza dotados de virtudes curativas.

La liberación de Éfeso de la peste es también en cierto modo una victoria sobre el demonio que era su causa, demonio que estaba presente bajo falsos despojos y que fue desenmascarado por el sabio Apolonio: «Con estos discursos mantenía por tanto unidos a los ciudadanos de Esmirna. Pero empezó a desatarse la enfermedad en Éfeso y no había ningún remedio contra ella; y los habitantes enviaron una embajada a Apolonio, para que fuera su médico en aquella pestilencia. Él pensó entonces que no había que perder tiempo en el viaje; dijo “Vamos” y se fue enseguida a Éfeso, repitiendo, según creo, el prodigio de Pitágoras cuando se encontró al mismo tiempo en Turios y en Metaponte. Una vez reunidos los Efesios, les dijo: “Tranquilizaos; hoy acabaré con la enfermedad”. Dicho esto, condujo a todos los ciudadanos al teatro, donde se levanta el monumento del dios Tutelar. Allí se les apareció un viejo mendigo, que disimulaba estar ciego: llevaba una talega y en ella una corteza de pan, cubierto de andrajos y su rostro estaba cubierto de porquería. Habiendo puesto a los Efesios a su alrededor, les dijo: “Recoged todas las piedras que podáis y lapidad a ese enemigo de los dioses”. Los Efesios se preguntaban asombrados qué es lo que quería decirles y pensaban que era una impiedad matar a un extranjero tan miserable —él les suplicaba e intentaba mover su compasión con sus palabras—; pero Apolonio insistía, animándoles a apedrearlo y a no dejarle marchar. Finalmente algunos se pusieron a tirarle piedras y el viejo que antes parecía estar ciego levantó de pronto su mirada, mostrando los ojos llenos de fuego; entonces los Efesios comprendieron que era un demonio y lo lapidaron hasta que quedó cubierto por un montón de piedras».

La lucha victoriosa contra los demonios toma el aspecto de un verdadero exorcismo en 4,20 con la intimación al demonio que será también un elemento característico en los relatos evangélicos de Jesús exorcista y no sin la demostración de su derrota. «Mientras él disputaba sobre las libaciones, estaba presente un joven elegante, cuya fama de libertino

era tan grande que se celebraba en coplas de la calle. Era de Córceira y pretendía descender de Acciono feacio, el que hospedó a Ulises [...]; el joven se rió de sus palabras con una risotada desvergonzada e insolente. Y él, encarándose con el joven, le dijo: “No eres tú el que me insultas así, sino el demonio que te incita sin que tú te des cuenta”. En efecto, el joven estaba poseído sin saberlo [...]. Mientras Apolonio lo miraba así, el espectro empezó a lanzar gritos de espanto y de furor, parecidos a los que lanzan los condenados a la hoguera o a la tortura, y juraba que dejaría libre al joven y no se introduciría en ningún otro hombre. Pero Apolonio le dirigió la palabra en tono airado, lo mismo que hace un dueño con un esclavo astuto, vicioso y descarado, y le ordenó que diera un signo de que se marchaba. “Haré caer aquella estatua”, le dijo, indicando una de las estatuas que estaban en torno al pórtico del rey, donde se desarrollaba la escena». Así ocurrió enseguida, suscitando el entusiasmo y la estupefacción de los presentes. Al final se constata la liberación ya realizada: el joven «volvió a su modo de ser original, lo mismo que si lo hubieran curado con una medicina».

La leyenda de Apolonio conoce además acciones prodigiosas relativas a los elementos de la naturaleza; un tipo de milagros no incidentalmente presentes en los textos evangélicos con Jesús como protagonista. Así por ejemplo, el sabio se libera de los cepos, y las puertas de un templo de Creta se abren para dejarle pasar. «Apolonio se encontraba en Creta, objeto de una admiración mayor aún que la de antes, y se dirigió al templo de Dictinna a una hora indebida», sin que se lo impidieran los terribles perros «que defendían los tesoros que allí se encontraban». Una vez dentro, apresado y encadenado por los guardianes del lugar sagrado y acusado por ellos de «ser un impostor y un ladrón y de haber echado algún trozo de carne a los perros para aplacarlos», «en el corazón de la noche se liberó y, llamando a los hombres que lo habían apresado, para que el hecho no quedase desconocido, corrió a las puertas del templo, que se abrieron por sí solas. Cuando entró, las puertas se cerraron y se echaron las barras, y se oyó una voz de niñas que cantaban. Su canto decía: «“Ven de la tierra, ven al cielo, ¡ven!”» (8,30). En este sentido podemos citar también un caso de levitación (3,17), el traslado instantáneo de Esmirna a Éfeso, ya citado (4,10) y la travesía del mar de Eubea, «uno de los más tempestuosos y difíciles de atravesar», pero que «se calmó y se mostró más tranquilo de lo que podía esperarse en aquella estación del año» (4,15).

En 3,39 Filóstrato cuenta brevemente algunas curaciones realizadas por los sabios de la India: un tullido, curado con la imposición de manos sobre el muslo que tenía dislocado, un ciego con cataratas en los dos ojos, un parálítico y finalmente una mujer que pudo dar finalmente a luz con un expediente curioso que le sugirió el taumaturgo indio: «ordenó

al marido que, cuando estuviera cerca el parto, llevase bajo la túnica una liebre viva adonde ella estaba pariendo y que la dejase huir después de haber dado una vuelta en torno a la mujer: el útero expulsaría entonces al mismo tiempo al recién nacido, si la liebre era echada inmediatamente de la habitación».

No faltan otros testimonios que completan el panorama del mundo grecorromano. Ya de Empédocles se decía que había resucitado a una mujer muerta (Diógenes Laercio 8,67). Apuleyo habla de una mujer que, al verse en peligro en una embarcación sacudida por los vientos, se dirigió suplicante a la diosa que manda incluso sobre los vientos (*Iam, iam rursum respicit et deam spirat mulier, quae [...] ventis ipsis imperitat*), calmando la tempestad como lo había hecho Cristo (*Metam* 5,9). El himno XXXIII de Homero celebra a los Dióscuros como salvadores de los elementos desencadenados de la naturaleza; «... los marineros, desde sus naves, rezan invocando a los hijos del gran Zeus // con el sacrificio de blancos corderos y suben al puente // de popa; y el fuerte viento o la ola del mar // impulsan a la nave bajo el agua, pero de pronto aparecen ellos // lanzándose a través del éter con alas veloces // e inmediatamente aplacan el ímpetu de los vientos turbulentos // y allanan las olas sobre la superficie del blanco mar, // en favor de los marineros: faustas señales, inesperadas para ellos: al verlas // se regocijan y descansan de su amarga fatiga» (cit. por George, «*Miracoli*» 79-80). Sobre el mismo motivo se puede citar la carta de Apión a su padre: «Doy gracias al señor Serapis porque, cuando me encontraba en peligro en el mar, intervino prontamente para salvarme» (cit. por Penna).

Ante todo no debemos olvidar un relato milagroso original, sobre todo porque aparece allí como *miracle-worker* Vespasiano. Nos lo atestigua Tácito, que revela el trasfondo político de la tradición: el destinado al *imperium* puede jactarse del «favor del cielo»: «Durante los meses en que Vespasiano esperaba en Alejandría el retorno periódico de los vientos de verano y el mar tranquilo, ocurrieron muchos milagros que demuestran el favor del cielo y una cierta inclinación de los dioses hacia él. Un paisano de Alejandría, notoriamente privado de la vista, le abrazó un día las rodillas y le pidió entre gemidos que le curara de la ceguera, según la advertencia de Serapis, a quien aquella gente supersticiosa venera sobre todos los demás; y pedía al príncipe que se dignase untarle con saliva las mejillas y los globos oculares. Un paralítico de una mano, por sugerencia del mismo dios, suplicaba a César que se la pisara con la planta del pie». Los celos de Vespasiano que sopesaba los pros y los contras de su condescendencia, quedaron finalmente superados: «Quizás era ésta la voluntad de los dioses y el príncipe había sido escogido por ellos como mensajero divino. En definitiva, si la curación se lograba, César obtendría más gloria: las burlas por el

fracaso caerían por el contrario sobre aquellos desgraciados. Entonces Vespasiano, con rostro sonriente, acogió sus plegarias [...]. E inmediatamente la mano volvió a sus funciones y el ciego recobró la vista». Para concluir, el historiador con tono francamente complejo apela al recuerdo de «los que asistieron» (*Hist* 4,81). Se sabe que la saliva era considerada como un elemento curativo; también Jesús se sirvió de ella.

2. JESÚS EXORCISTA

Conviene distinguir en el material evangélico a nuestra disposición los relatos de liberación de los espíritus malos y de curación de diversas enfermedades y los de milagros relacionados con la naturaleza y la resurrección de los muertos. También hay que estudiar aparte las epifanías, como la transfiguración, y las apariciones pascuales del resucitado, de las que se hablará a su debido tiempo. Esta distinción tiene su razón de ser en nuestras mismas fuentes de documentación que, en cantidad y en calidad, destacan los exorcismos y las curaciones mostrando en el fondo de sus relatos algún recuerdo auténtico de los hechos de la vida de Jesús. Lo concede el mismo Bultmann, a pesar de su hipercriticismo histórico: «Aunque en el fondo de algunas curaciones milagrosas hay unos hechos históricos, su formación se debe al trabajo de la tradición» (p.244).

En concreto, podemos señalar en los Evangelios sinópticos la presencia de seis relatos de exorcismos, aunque uno de ellos parece ser un duplicado de otro: un endemoniado en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,23-28; par. Lc 4,33-37), el poseso de Gerasa (Mc 5,1-20; par.), la hija de una mujer cananea, liberada *in absentia* (Mc 7,24-30: par. Mt 15,21-28), un muchacho epiléptico «que tiene un demonio mudo» (Mc 9,14-29; par.), un endemoniado mudo (Mt 9,23-24), duplicado de Mt 12,22-23 que habla muy brevemente de la liberación de un endemoniado ciego y mudo (par. Lc 11,14-15: Q). A estos relatos hay que añadir diversos sumarios que indican la actividad exorcista y terapéutica de Jesús: «le llevaban todos los enfermos y endemoniados [...] y curó a muchos de diversas enfermedades y echó muchos demonios» (Mc 1,32-34 y par.; cf. Mc 3,7-12 y par.). Además, en Hch 10,38 Pedro anuncia de este modo a Jesús a Cornelio y familia: pasó a través de Galilea y de Judea «haciendo el bien y curando a todos los que estaban sometidos al poder del diablo». Hay que añadir que los exorcismos forman también parte de un dicho de Jesús de reconocida fiabilidad histórica: «Si expulso a los demonios con el dedo de Dios...» (Lc 11,20; Mt 12,28: Q).

Así pues, observamos una rica multiplicidad de fuentes: Marcos, la fuente Q, Hechos. Tan sólo falta a la cita Juan y su fuente de los signos

dentro de los límites en los que se ha recogido, que guardan silencio sobre este punto. Lo mismo ocurre con el Evangelio apócrifo de Tomás, para quien el enemigo de Jesús no es el diablo, sino el mundo. Pero también es verdad que el dato se nos presenta en una multiplicidad de géneros literarios: relatos, sumarios, dichos o pronunciamientos de Jesús.

Por otra parte, en las fuentes cristianas se vislumbra un palpable embarazo. Lo demuestra ya el silencio del cuarto Evangelio, pero también Mateo muestra sus reservas: no sólo ha prescindido de la curación del endemoniado en la sinagoga de Cafarnaún, presente en su fuente Marcos, sino que también y sobre todo habla en sus resúmenes de actividad terapéutica, pero no exorcista de Jesús: si Mc 1,39 dice que Jesús recorría Galilea «anunciando la buena nueva y expulsando a los demonios», el pasaje correspondiente de Mt 4,23 habla de enseñanza, anuncio y terapia, tríada que se repite bajo la forma de inclusión en Mt 9,35; y del mismo modo Mt 14,14; 19,2; 21,14 indica cómo Jesús «curaba» a los enfermos. Luego, en Hch 2,22, resumiendo su actividad, se limita a hablar de «milagros, prodigios y signos realizados por Dios entre vosotros por medio de él [de Jesús]». Hay que añadir que en Q (Lc 11,19; Mt 12,27), Jesús se sitúa entre los exorcistas judíos que entonces actuaban: nunca la comunidad cristiana, comprometida por su fe a exaltar a su Señor, le habría atribuido este dicho por propia iniciativa.

Por eso parece cierto, en el plano histórico, que Jesús se presentó como exorcista eficaz. Naturalmente, no nos es posible valorar la naturaleza exacta de los fenómenos que se veían entonces como posesión diabólica: nunca ha hecho nadie un diagnóstico preciso de los mismos y se aceptan fácilmente las hipótesis de perturbaciones psíquicas. En su manual Theissen-Merz escriben que los espíritus y los demonios pertenecían en aquel mundo a la existencia de cada día; «hoy definimos tal conducta como trastorno de identidad..., como trastorno disociativo, “personalidad múltiple” o psicosis», mientras que en aquel tiempo eran expresión de una conciencia de hombres que no se sabían controlar en situaciones difíciles y gravosas (p. 349). Históricamente es todavía mucho menos lo que podemos decir de la «terapia» empleada por Jesús: ¿influjo de su fuerte personalidad, tranquilidad del enfermo? Hemos de contentarnos con el hecho desnudo, sin posibilidad en el terreno histórico de concretar la causa de la liberación, natural o sobrenatural. No es misión del historiador alinearse en su investigación entre los fideístas o entre los incrédulos.

Nos queda la tarea de analizar los relatos evangélicos y subrayar su peculiaridad. Ante todo, la narración introduce a los endemoniados describiendo su malestar y frecuentemente su locura. Es espantoso el cuadro descriptivo del endemoniado de Gerasa: «Tenía su morada entre

los sepulcros y no se le podía atar ni siquiera con cadenas; muchas veces, atado con los pies en el cepo y con cadenas, había roto las cadenas y destrozado los cepos; por eso no había nadie que pudiera domarlo; pasaba las noches y los días entre los sepulcros y por los montes, gritando e hiriéndose con piedras (Mc 5,3-5). En una palabra, se había deshumanizado, era un morador del reino de los muertos. Más fácil de descifrar es la descripción de un muchacho presa de convulsiones epilépticas: «Tiene un espíritu mudo y, cuando se apodera de él, lo tira por tierra. Empieza a echar espuma por la boca, rechina los dientes y se queda rígido», «a menudo lo ha echado al fuego y a veces al agua, para hacerlo morir» (Mc 9,17-18.22). En los otros relatos se dice simplemente que están endemoniados: «un hombre poseído del espíritu impuro [así se llamaba en el judaísmo a los demonios]» (Mc 1,23), la hija de la mujer cananea «tenía un espíritu impuro» (Mc 7,25), en Mt 9,32; 12,22 (par. Lc 11,14: Q) se habla de un endemoniado (ciego y) mudo.

Los relatos de exorcismo presentan además la lucha entre el demonio presente en el desventurado y Jesús exorcista; es un desafío que se decide con una intimación amenazadora (*epitiman*) del nazareno al demonio para que abandone el terreno. En dos relatos este desafío se expresa de forma análoga: el demonio, hablando en el primer caso en plural, intenta sustraerse del poder de Jesús y hace valer su conocimiento del exorcista como signo de poder: «No tenemos que ver nada contigo, Jesús de Nazaret. ¿Has venido a acabar con nosotros? Sé quién eres: el santo de Dios». Pero él lo vence con su mandato imperioso: «Y le intimó: ¡Cállate y sal de él!» (Mc 1,24-25). Así también Mc 5,7-8 a propósito del endemoniado de Gerasa: «Nada tengo que ver contigo, Jesús hijo del Dios Altísimo. Te conjuro por Dios, no me atormentes. En efecto, Jesús le decía: “Sal, espíritu inmundo, de este hombre”». En Mc 9,14-29 el demonio que poseía a un muchacho, tras su victoria en el desafío a los discípulos que se habían convertido en exorcistas en aquella ocasión, sucumbe en su lucha con Jesús que «intimó al espíritu impuro: “Espíritu mudo y sordo, sal de él y no vuelvas a entrar”» (v. 25). Este choque falta naturalmente en el relato de la liberación de la hija de la cananea, ya que falta el encuentro directo: la endemoniada está lejos y Jesús se limita a tranquilizar a la madre, diciendo que intercede por ella»: «Hágase lo que desees» (Mc 7,28). En la fuente Q (Lc 11,14-15; Mt 12,22-24, con el duplicado 9,32-34) el interés se centra sobre todo en las reacciones frente al exorcismo de Jesús; por eso se pasa enseguida del enfrentamiento al éxito: «Al salir el demonio, el mudo comenzó a hablar».

En los relatos viene a continuación la constatación de la salida del demonio y normalmente la demostración del hecho, algo así como en los exorcismos de Eleazar y de Apolonio de Tiana antes mencionados:

la liberación debe constatarse *de visu*. En los textos evangélicos tenemos en dos ocasiones la nota del demonio que sacude a los interesados antes de que éstos queden libres (Mc 1,26· 9,26-27); en el caso del endemoniado de Gerasa los ciudadanos que acuden a ver lo ocurrido lo encuentran «sentado, debidamente vestido y sano de mente» (Mc 5,15); finalmente, la cananea, al volver a casa, encuentra a su hija tranquilamente sentada en la cama: «el demonio se había marchado» (Mc 7,30).

El último elemento que integra los relatos de exorcismo es la reacción de asombro de los presentes: «Todos quedaron asombrados (*thambeuesthai*) (Mc 1,27); «se extasiaron (*existasthai*) / se maravillaron (*thaumazein*)» (Mt 9,32; 12,22; Lc 11,14). Al contrario, en el relato del endemoniado de Gerasa sus paisanos, paganos, «sintieron temor (*phobeisthai*)» (Mc 5,15). De todos modos, observa Bultmann con razón, falta la aclamación: «Grande es Dios (*me-gas ho theos*) u otra fórmula semejantes, que aparecerán más tarde (p. 241)

El análisis de los relatos de exorcismos nos ofrece, como contrapeso, un dato importante: Jesús expulsa a los demonios con su mandato, sin recurrir normalmente a gestos rituales ni a fórmulas mágicas. Es su poder soberano el que lo convierte en exorcista vencedor. Desde este punto de vista parece bastante arduo pensar, como lo hace Smith, que tenga que contarse entre los magos, volveremos más tarde sobre este punto.

Una vez certificada la historicidad en conjunto del dato de Jesús exorcista, atestiguado tan masivamente, es preciso valorar la historicidad específica de cada relato. La narración de la cananea y de su hija hace vislumbrar el vivo interés de la iglesia de los orígenes por el mundo pagano y podría parecer una *fiction* para ilustrar una orientación misionera. Jesús se dirigió al mundo judío, tal como lo confirman las dificultades y las discusiones del cristianismo naciente en favor de la apertura *ad paganos* que dejan percibir las cartas de Pablo. Pero la praxis de la iglesia, a los ojos de los creyentes, tiene que arraigarse en la de Cristo. Así es como se formó esta narración. En el relato del endemoniado de Gerasa, el paso de la legión de los demonios a los cerdos y su desaparición en las aguas del lago de Galilea, que distaba unos cuarenta kilómetros de la ciudad, parece una parte secundaria y añadida. El relato del endemoniado mudo de Q (Lc 11 y Mt 12) parece estar en función de la discusión sobre la autoridad en nombre de la cual actúa Jesús como exorcista. Al contrario, son muchas las probabilidades de que el relato del muchacho endemoniado y epiléptico tenga sólidas raíces históricas. Sobre el endemoniado de Cafarnaún hay que señalar que en esta ciudad Jesús había desarrollado una intensa actividad —lo atestiguan la tradición sinóptica y también el cuarto Evangelio, como vimos anteriormente—, incluidos no pocos gestos milagrosos que hacen especialmente

grave el rechazo de sus habitantes a creer en él (Q: Lc 10,13 / Mt 11,21). Así pues, cabe pensar que el relato de Mc 1,23-28, a pesar de haberlo recargado la mano del evangelista con su característica teoría del secreto mesiánico, se refiere a este hecho de alguna manera.

3. RELATOS DE CURACIÓN

Son quince y están mejor atestiguados que las narraciones de exorcismos. También aquí Marcos se queda con la mejor parte con ocho ejemplares, seguido regularmente por Mateo y Lucas: la suegra de Pedro (Mc 1,19-31), un leproso (Mc 1,40-45), un paralítico (Mc 2,1-12), el hombre de la mano seca (Mc 3,1-6), la mujer con hemorragia crónica (Mc 5,25-34), un sordomudo (Mc 7,31-36: no referido por Mateo ni Lucas), un ciego de Betsaida (Mc 8,22-26; ausente en Mateo y en Lucas) el ciego Bartimeo (Mc 10,46-52; par. Mt 20,29-34, que habla de dos ciegos y tiene un duplicado en Mt 9,27-31, relato propio del primer evangelista). La fuente Q, a pesar de ser colección de dichos de Jesús, narra la curación del siervo/hijo del centurión de Cafarnaún (Lc 7,1-10: Mt 8,5-13). Salta sobre todo a los ojos la presencia del testimonio del cuarto Evangelio que se refiere a la fuente de los signos, con los relatos del paralítico de la piscina de Betesda (Jn 5,1-9), del ciego de nacimiento (Jn 9) y del hijo del oficial real de Cafarnaún (Jn 4,46-54; par. Q). También hay tres relatos de curación atestiguados en la fuente L, utilizada por Lucas: la mujer encorvada (Lc 13,10-17), los diez leprosos (Lc 17,11-19), el hidrópico (Lc 14,1-6). No falta a la cita el material propio del primer evangelista (M) ya mencionado (Mt 9,27-31).

En los sumarios las curaciones de Jesús están atestiguadas casi en todas partes; sobre todo podemos citar de Marcos: Mc 1,32-34: «Curó a muchos enfermos de varias enfermedades»; Mc 3,7-12: «Como había curado a muchos, se precipitaban muchos sobre él para que tocara a los que tenían enfermedades; (Mc 6,53-56): «quedaban curados todos los que tocaba». Con indicaciones paralelas de la actividad terapéutica de Jesús, no separada de la enseñanza y del anuncio, Mateo construyó el marco de la sección de los cc. 5-9 (cf. Mt 4,23-25; 9,35-36). Ya hemos hablado de las indicaciones sintéticas sobre la acción terapéutica en general de Jesús en Mt 14,14; 19,2; 21,14, mientras que en Mt 15,29-31 se especifica; cojos, lisiados, ciegos, mudos y otros muchos.

Hay que añadir la respuesta de Jesús al Bautista: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva» (Q: Lc 7,22 / Mt 11,15), que tiene muchas probabilidades de remontarse al mismo Jesús.

Finalmente, una alusión al Evangelio apócrifo de Tomás que silencia por completo los exorcismos, lo mismo que hace también Juan, en la misión que Jesús confía a los discípulos les encarga hacer curaciones: «Si os acogen [...], curad a los enfermos que haya entre ellos» (n. 14).

Más aún que en el caso de los exorcismos, el juicio histórico sobre las curaciones parece sereno, fruto de un consentimiento general entre los autores contemporáneos: «Jesús era un sanador y un exorcista», como afirma el mismo Crossan (p. 332), ¡y eso es decirlo todo! Pero una vez aceptado que Jesús hizo curaciones, sigue abierta la cuestión de la historicidad de cada uno de los relatos. Sobre todo si se advierte en el relato la mano del escritor y, antes todavía, la de la tradición proto-cristiana para dar forma, embellecer, organizar una colección unitaria (en la sección 4,35-8,10 Mc recoge casi todos los milagros de Jesús; algo parecido ocurre en Mt 8-9), imprimirles un valor histórico de exaltación de Jesús por encima de su imagen histórica de sanador (cf. sobre todo el cuarto Evangelio) y llegar también, a veces, a verdaderas creaciones, diríamos *fictions*, por usar un lenguaje televisivo.

No es inútil señalar que en la tradición judía el médico obtiene por su arte una legitimidad reconocida y relativa sólo en la parte última de la historia bíblica, en Eclo 38,1-15. Hasta entonces la curación se esperaba de la intervención de Dios, no de la medicina; así el rey Aza recibe del cronista un duro reproche por haber recurrido en su enfermedad al médico y no al Señor (2 Cr 16,12). Es sobre todo significativa a este propósito la voz de muchos enfermos que resuena en el Salterio para pedir a Dios la salud, así como para alabarlo y darle gracias por haber obtenido la curación. «Señor, cúrame», suplica el orante del Sal 6,3; y del mismo modo el enfermo de Sal 30,3: «Grité, Señor, a ti, Dios mío, y me curaste». Un tercero habla de la intervención divina en favor de un enfermo: «El Señor lo sostiene en el lecho del dolor; tú, en su enfermedad, remueves su colchón» (Sal 41,4)

Y he aquí el texto sapiencial del Sirácida que constituye un giro cultural importante, aunque incompleto todavía. La exhortación del sabio es clara: «Rinde al médico el honor que se le debe por la necesidad que de él se tiene, porque el Señor lo ha creado [...]. La ciencia hace tener al médico elevada la frente y es admirado ante los nobles [...]. Dios ha dado a los hombres la ciencia, para que se gloriasen de sus maravillas. Con ella el médico cura y calma el dolor y el farmacéutico fabrica ungüentos» (Eclo 38,1.3.6-7). A este reconocimiento, sin embargo, se añade el hecho de que, en última instancia «la curación viene del Altísimo, como se reciben los dones del rey» (Eclo 38,2). Por eso, en caso de enfermedad el Sirácida exhorta al enfermo: «Reza al Señor y te curará» (Eclo 38,9). El recurso a los médicos viene en segundo lugar: «Luego llama también al médico [...], también tienes

necesidad de él» (Eclo 38,12). No sólo deben rezar los enfermos, sino también los médicos: «Pedirán al Señor que les conceda el alivio del enfermo y el cuidado para conservarlo con vida» (Eclo 38,14). Y como conclusión el Sirácida muestra poca confianza en el arte médica: «El que peca contra su Creador caerá en manos del médico» (Eclo 38,15).

La llamada a Dios es más necesaria todavía porque el Sirácida comparte la convicción muy difundida de que la enfermedad está entrelazada con el pecado o la culpa. Nos explicamos entonces que su exhortación a la oración para ser curados vaya acompañada de la exhortación moral a hacer penitencia: «Purifica tu corazón de todo pecado», ofreciendo sacrificios (Eclo 38,10-11). Es la misma doble identidad de enfermos y de pecadores que encontramos en los cantos de lamentación del Salterio, en donde no pocas veces la enfermedad nace de la culpa y es un castigo de Dios juez. Una cita del salmo 38: «No me castigues, Señor, en tu ira, no me castigues en tu cólera [...]. Por tu ira no queda en mi carne parte sana; ni uno solo de mis huesos está intacto por mi pecado. Sí, las culpas sobrepasan mi cabeza y me oprimen como un grave peso» (Sal 38,1.4-5). Recordemos también el salmo 41, donde el orante habla de su dolor y de su enfermedad, pero confiesa al mismo tiempo: «Contra ti, contra ti he pecado» (Sal 41,4-5).

Otra conexión significativa aparece donde se introduce al demonio, segundo factor de enfermedad no tan diferente del primero, si es verdad que su poder perverso consiste en llevar a los hombres al pecado. De este modo la curación se convierte también en exorcismo. Fue la corriente apocalíptica la que a partir del siglo IV a. C. influyó en la tradición judía, insertando en ella la presencia de los malos espíritus que dominan sobre los hombres, siempre, como es lógico, bajo el poder de Dios que actualmente los tolera por sus fines misteriosos, pero que al final los derrotará o los aniquilará, liberando al mundo humano de sus maléficas influencias físicas y morales. Bástenos citar el libro apócrifo de Henoc etiópico que, como antídoto, presenta a Rafael, ángel sanador y al que Dios ofrece una misión salvadora: «Ata a Azazel de manos y pies y ponlo en la tiniebla, excava una cueva en el desierto que hay en Dudael y ponlo allí. Y ponle encima piedras redondas y afiladas y cúbrelo de tiniebla. Y que esté allí para siempre y cúbrele el rostro y que no vea la luz. Y en el gran día del juicio, sea enviado al fuego. Y haz que viva la tierra que los ángeles han corrompido y (en cuanto a la) vida de la tierra, anuncia que yo haré que viva la tierra y que no todos los hijos del hombre perezcan, debido al secreto de todo aquello que los ángeles vigilantes han destruido y enseñado a sus hijos. Y toda la tierra se ha corrompido por haber aprendido las obras de Azazel. Y carga en él todo el pecado» (10,4-8).

En nuestras fuentes evangélicas vimos anteriormente cómo la posesión diabólica quiere decir epilepsia para el pobre muchacho (Mc 9,14-29); otros endemoniados son presentados como mudos (Q: Lc 11,14-15 / Mt 12,22-24), o como mudos y ciegos (Mt 9,32-34). La enfermedad y la culpa van unidas en el paralítico de Cafarnaún (Mc 2,1-12): el enfermo que presentan a Jesús para que lo cure, recibe también de él la seguridad del perdón divino: «Se te perdonan tus pecados». Sólo en un segundo momento lo cura. En realidad, se dice implícitamente que la enfermedad va unida a la culpa. Se puede aducir en este sentido el testimonio del cuarto Evangelio: después de curar al paralítico de la piscina de Betesda, Jesús al despedirle le exhorta a que no peque más: «no sea, le dice, que te suceda algo peor» (Jn 5,14). Y en la fuente L que narra la curación de la mujer encorvada, Jesús habla de Satanás que «la tenía ligada desde hacía dieciocho años» (Lc 13,16).

El análisis de los relatos de curación nos permite resaltar sus elementos característicos. El narrador, ante todo, hace que se encuentre el taumaturgo con el enfermo o con el que suplica por él desde lejos, por ejemplo, el centurión de Cafarnaún que acude a Jesús a pedir por su hijo/siervo/muchacho, según las diversas presentaciones de Juan, Lucas y Mateo. El encuentro más laborioso fue el del paralítico llevado en una camilla y descolgado, a través de un agujero hecho en el techo de cañas, por cuatro hombres, en la casa en donde se encontraba Jesús rodeado de muchas personas (Mc 2,1-12). A veces el encuentro se prolonga en un diálogo comprometido entre el enfermo y el que lo va a curar: así, el ciego Bartimeo grita en medio del gentío: «Jesús, hijo de David, ten piedad de mí»; Jesús lo oye, lo manda llamar y le pregunta qué es lo que desea: «Maestro, que vea» (Mc 10,46-52). Igualmente, en Mt 9,27-31 los dos ciegos lanzan el mismo grito que Bartimeo: Jesús les dice: «¿Creéis que puedo hacerlo?». «Sí, Señor», responden. La súplica a Jesús está también presente en varios relatos: «Jesús maestro, ten piedad de nosotros» (los diez leprosos: Lc 10,13). Más sumiso se muestra el paralítico: «Si quieres, puedes limpiarme» (Mc 1,40). En algunos casos son otros los que suplican por el enfermo: el centurión, indirecta o personalmente (Lc 7,3.7; Mt 8,6.8; Jn 4,47.49), unos anónimos ciudadanos por el ciego de Betsaida (Mc 8,22), los habitantes de Decápolis por un sordomudo (Mc 7,32).

En la presentación del enfermo se insiste algunas veces en la gravedad de su enfermedad y en un caso en la intervención inútil o peyorativa del médico: la mujer con la que se encontró en la sinagoga llevaba enferma «dieciocho años; estaba encorvada y no podía levantar la cabeza» (Lc 13,11-12). Mientras Jesús se dirigía a casa de Jairo, se le acercó en medio del gentío «una mujer, enferma de hemorragias desde hacía doce años; había sufrido mucho por obra de muchos médicos y

había gastado todo su dinero sin resultado alguno; más aún, había ido continuamente de mal en peor» (Mc 5,25-26). Hay que añadir al paralítico de la piscina de Betesda, «enfermo desde hacía treinta y ocho años» (Jn 5,5).

La curación se realiza, o bien tocando al enfermo o bien con una palabra que expresa una voluntad terapéutica eficaz, un imperativo. Jesús toma de la mano a la suegra de Pedro, la cura de su fiebre y la levanta de la cama (Mc 1,31); toca al leproso, sin preocuparse de contraer la impureza ritual y le dice: «¡Queda limpio!» (Mc 1,41); ordena al paralítico: «¡Levántate, toma tu camilla y vete a casa!» (Mc 2,11: es análogo el triple imperativo en el relato que hace Juan del paralítico de la piscina de Betesda: Jn 5,8); al hombre con la mano seca le manda que la extienda normalmente (Mc 3,5); toca los ojos de los dos ciegos (Mt 9,29); después de asegurarle la salvación, le «impuso las manos» a la mujer encorvada (Lc 13,12-13); «tomó al hidrópico de la mano» (Lc 14,4); en el relato de curación *in absentia* asegura al que le suplica: «¡Vete! Tu hijo vive» (Jn 4,50); en dos relatos su imperativo no se refiere formalmente a la curación: ordena a los diez leprosos que vayan a mostrarse al sacerdote (Lc 17,14; en Mc 1,44 se dirige esta misma orden al leproso, pero después de haberlo curado); manda al ciego que se lave en la piscina de Siloé (Jn 9,7).

Los gestos de Jesús en dos relatos de curación de Marcos llevan un toque mágico y exigen una manipulación bastante usual en aquel tiempo. A propósito del sordomudo de la Decápolis: «metió sus dedos en sus oídos y con su propia saliva tocó su lengua», pero no falta la palabra imperativa: «*Effatà*, que quiere decir: ¡Ábrete!» (Mc 7,33-34). La curación del ciego de Betsaida sucede por etapas: «Después de haberle puesto saliva en los ojos y haberle impuesto las manos», ve confusamente; «entonces le puso de nuevo las manos en los ojos» y vio perfectamente (Mc 8,22-26). De un sabor más mágico todavía en el relato de la hemorroísa es el detalle de que la mujer se cura tocando el manto de Jesús, aunque éste al final atribuye la curación a la fe» (Mc 5,28-29.34).

La curación realizada se afirma con fórmulas muy sintéticas que subrayan regularmente el carácter repentino del hecho: «al instante», «enseguida» (*euthys*, *parachrêma*, *eutheôs*) (Mc 1,42; 2,12; 5,29; 7,35 [lectura incierta]; 10,52; Lc 13,13; Jn 5,9), que falta naturalmente en el caso de la curación progresiva del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26). A veces se da la demostración de la curación que se ha obtenido: la suegra de Pedro se levantó de la cama y se puso a servir a la mesa (Mc 1,31); el paralítico se levantó, tomó su camilla y se fue (Mc 2,12; cf., Jn 5,9); en el relato que hace Juan del hijo del oficial real de Cafarnaún, la hora en que dijo Jesús al padre que su hijo «vive» es la misma en la que éste se curó (Jn 4,50-53).

Normalmente el relato de curación concluye con la reacción de asombro de los presentes, o también, en un caso, del propio interesado. Al ver curado al paralítico, «todos quedaron extasiados (*existhamai*) y glorificaron (*doxazô*) a Dios diciendo que nunca se había visto nada igual» (Mc 1,12); los que se enteraron de la curación del sordomudo se «asombraron grandemente (*ekplêssomai*) y decían: “Lo ha hecho bien todo: hace oír a los sordos y hablar a los mudos”» (Mc 7,37); después de su curación, la mujer encorvada «iba glorificando (*doxazô*) a Dios» (Lc 13,13). En el caso del endemoniado de Gerasa los ciudadanos se llenaron de temor» (*phoboumai*) (Mc 5,15).

Dejando aparte la orden sorprendente de mantener en silencio la curación que entra en el secreto mesiánico típico del Evangelio de Marcos (cf. Mc 1,44; 7,36), se presenta como característico el motivo de la fe, entendida como confianza en el poder curativo de Jesús, una fe preventiva a la que éste reconoce una fuerza de sanación. «Tu fe te ha salvado», le dice a la mujer enferma de hemorragias crónicas (Mc 5,34), al ciego Bartimeo (Mc 10,52), al leproso samaritano que volvió a darle gracias (Lc 17,19). «Que os suceda según vuestra fe», es su palabra eficaz a los dos ciegos (Mt 9,29). En el relato de la curación del siervo/muchacho del centurión Jesús alaba la confianza de éste: «Ni siquiera en Israel he encontrado tanta fe» (Q: Lc 7,9 / Mt 8,10). En la narración mateana de los dos ciegos el nazareno provoca a los dos: «¿creéis que puedo hacer esto?», donde es evidente el sentido de la fe como confianza en el que lo va a curar (Mt 9,28).

Finalmente, se observa que algunos relatos de curación son al mismo tiempo apotegmas, marco narrativo de un dicho de Jesús que están en el centro de la atención del texto y al que todo se orienta, regularmente en un contexto polémico. Así, el relato de curación del paralítico está subordinando al pronunciamiento del que lo cura, que se identifica con el hijo del hombre, dotado del poder de perdonar los pecados (Mc 2,1-12 y par.): las curaciones en sábado del hombre de la mano seca, de la mujer encorvada y del hidrópico sirven de marco a la palabra de Jesús de que el día del sábado es lícito y necesario hacer el bien y obrar por la vida (Mc 3,16 par.; Lc 13,16; 14,2-6). También los dos relatos de curación del cuarto Evangelio, el paralítico de Betesda y el ciego de nacimiento (Jn 5 y 9), son cuadros introductorios para una larga y profunda discusión sobre la identidad mesiánica de Jesús.

Señalando cómo se trata de motivos más o menos comunes también en los textos griegos de la antigüedad, Bultmann piensa que es posible sacar la conclusión de que este material comparativista «ilustra la atmósfera, muestra los motivos y las formas y de este modo ayuda a comprender la penetración de historias milagrosas en la tradición evangélica» (p. 253). Pero de la confrontación surgen además diferencias relevantes

que nos impulsan a valorar las características de la tradición protocristiana e incluso a plantear la hipótesis fundada de unos hechos concretos de la vida misma de Jesús. A este propósito hay que mencionar la fe fiducial preventiva en el taumaturgo, que no sólo hace originales los relatos evangélicos de milagros respecto a los del ambiente griego y judío, sino que constituye además un elemento extraño a la comunidad protocristiana interesada por la fe cristológica. Tenemos una prueba palmaria de ello en las páginas del cuarto Evangelio que ponen de relieve cómo los milagros son signos simbólicos de la identidad de Jesús hijo de Dios, pero también en las narraciones de tipo apotegmático que exaltan su poder divino de perdón de los pecados y su soberana libertad operativa frente a las estrechas normas del descanso sabático.

Una vez admitida la historicidad general de los relatos por la fuerza coactiva de los testimonios mencionados, queda sin tocar sin embargo la cuestión de la historicidad de cada una de las narraciones de curación. En la posturas de los autores se va desde el extremo de un patente escepticismo de Bultmann al de Twelftree, por ejemplo, que admite prácticamente la existencia de hechos históricos detrás de todas las narraciones evangélicas. Pero no faltan orientaciones intermedias que se presentan sin embargo bajo un doble signo. Algunos autores reconocen la fiabilidad histórica de unos pocos relatos; por ejemplo, Crossan opina que «el leproso curado, el enfermo al que se le perdonan los pecados, el ciego que recobra la vista, son históricos, y no sólo típicos» (p. 332). Pero también a la curación de la suegra de Pedro, atestiguada en un relato rico en datos circunstanciales y esencial es sus puntos clave, se le atribuye una alta fiabilidad histórica (Blackburn 365). Meier, por su parte, ha analizado escrupulosamente cada uno de los relatos y se ha declarado en favor de la historicidad substancial de las siguientes curaciones: el leproso (Mc 1,40-45); Bartimeo, sobre todo por la mención de su nombre (Mc 10,46-52); el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), en donde vale el criterio de la disonancia (Lc y Mt pasan por encima de él), frente al arte manipulativa empleada por Jesús, obligado a duplicar sus gestos para conseguir su objetivo; el ciego de nacimiento de Jn 9,1-6-7. Por el contrario, manifiesta su perplejidad (*non liquet*, «no está claro») sobre la suegra de Pablo, la hemorroísa, el hidrópico, el sordomudo de Mc 7,31-36, a pesar del arameo *effetha*, el muchacho (*pais*: Mt) / siervo (*doulos*: Lc) / hijo (*hyios*: Jn) del centurión romano (Q) / oficial del rey (Antipas) (Jn) de Cafarnaún, a pesar del testimonio de las dos fuentes. Sobre los relatos milagrosos que sirven de marco a un dicho de Jesús, se puede pensar que fueron creados con esta finalidad. La narración de los diez leprosos de L parece ser un duplicado del relato del leproso de Mc 1,40-45, dirigida a destacar la apertura al mundo samaritano. Los intereses misioneros de apertura al mundo pagano

parecen haber sido decisivos en la formación del relato de la curación de la hija de la cananea. Lo mismo, entre paréntesis, ocurriría con la oreja devuelta al criado, después de haber sido cortada por la espada de Pedro (Lc 22,50-51), que tendría su razón de ser en destacar su bondad, tema predilecto del tercer evangelista.

De todas formas, hay que admitir con certeza que Jesús realizó algunas curaciones; de lo contrario, habría que poner en cuestión el dato, apoyado en tantos y tales testimonios, de que actuó como sanador y exorcista

4. ¿TAUMATURGO ESTREPITOSO?

En línea con las curaciones y caracterizados por los mismos motivos narrativos, los Evangelios nos ofrecen tres relatos de resurrección: de la hija de Jairo (Mc 5,21-24.35-43 y par.), del joven de Naín (Lc 7,11-17), de Lázaro (Jn 11). Se trata tan sólo de tres narraciones respecto a las otras muchas de sanación. Además, cada uno de los relatos de resurrección está presente en una sola fuente: Marcos, la fuente L y la fuente de los signos. Pero en la respuesta a la embajada del Bautista, entre los prodigios que menciona, Jesús habla también de la resurrección de muertos (Q: Lc 7,22 / Mt 11,5); hay, sin embargo, algunos autores que consideran este texto como un añadido secundario a la palabra de Cristo.

El primer relato nos habla de una niña muy enferma y de su padre, uno de los jefes de la sinagoga llamado Jairo, que va a suplicar al nazareno para que vaya a curarla. Éste acepta y se encamina a la casa de la enferma, pero durante el camino llega la noticia de que ha muerto. Jesús exhorta al padre a que tenga confianza. Llegando junto a la cama de la niña, la toma de la mano y le ordena: «*Talità, kum*», que quiere decir: «Niña, levántate». Ella obedece y no falta la prueba de la realización del prodigio: se levanta, se pone a caminar, puede comer. En las versiones de Lc 8,46ss y Mt 9,18ss está ya muerta cuando el padre se decide a ir en busca de Jesús. Pero también el relato de Marcos intenta claramente presentar una resurrección. La invitación enigmática de Jesús a que no organicen una lamentación fúnebre porque la niña no está muerta, sino que duerme, en la lógica narrativa no indica una muerte aparente, sino que es una referencia a lo que está a punto de suceder. Algunos autores, como Pesch en su comentario, han planteado la hipótesis de que un relato original de terapia se transformó en una narración de resurrección, pero parece más probable pensar en una terapia original que se amplificó muy pronto y se convirtió en resurrección, como atestigua la fórmula aramea *talità kum*; en otras palabras, el proceso de ampliación tuvo lugar ya desde el principio, cuando se empezó a narrar este hecho.

El relato que hace Lucas de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17), localidad que está ausente, lo mismo que Nazaret, en las fuentes no cristianas, parece ser una copia del relato de resurrección del hijo de la viuda de Sarepta. Elías llegó a la puerta de la ciudad y se encontró con la viuda (1 Re 17,7), que tenía un hijo, el único al parecer. Jesús «se acercó a la puerta de la ciudad y llevaban a sepultar al hijo único de una madre viuda». Elías lo resucitó «y se lo dio a su madre» (1 Re 17,23: LXX). Jesús resucitó al muchacho «y se lo dio a su madre». Se trata de un modo en la iglesia de los orígenes de decir que el Nazareno no es inferior al gran Elías y de un modo de Lucas para destacar su cristología de signo profético, como se deduce de las palabras finales de los presentes: «Un gran profeta ha surgido en medio de nosotros» (Lc 7,16). Meier, de todas formas, piensa que el relato hace referencia a algo que sucedió al Jesús histórico en la aldea de Naín (p. 798).

El trozo de Juan de la resurrección de Lázaro de Betania, hermano de Marta y de María (Jn 11), se cree que depende de una tradición de la fuente de los signos, reelaborada a fondo por el evangelista como ilustración simbólica de su profunda cristología. Esto se palpa con toda evidencia en la fórmula típicamente joánica de «Yo soy» del v. 25: «Yo soy la resurrección y la vida». Es difícil remontarse al nivel del Jesús terreno: si sucedió algo a su amigo Lázaro de Betania y qué es lo que le sucedió.

Los relatos evangélicos de milagros sobre la naturaleza, como suele decirse, son siete: la tempestad calmada (Mc 4,35-41 y par.); la multiplicación de los panes para cinco mil personas (Mc 6,32-44 y par.; Jn 6,1-15) y otra para cuatro mil (Mc 8,1-10 y par. Mt 14,22-33) que es un duplicado de la anterior; el caminar sobre las aguas del lago Mc 6,45-52 y par. Mt 14,22-33; Jn 6,16-21); la maldición de la higuera estéril (Mc 11,12-14.20-26 y par. Mt 21,18-22); la pesca milagrosa (Lc 5,1-11; Jn 21,1-14) y el agua cambiada en vino (Jn 2,1-11). Un exegeta moderado como Meier afirma, después de un minucioso análisis de los diversos trozos, que sólo el relato de la multiplicación de los panes hace vislumbrar la existencia de una comida en común a nivel del Jesús terreno, transmitido y transformado en una narración milagrosa con influencias tanto de la cena eucarística como del milagro de Elías; influencias a las cuales es difícil atribuir la fuerza de haber creado una «ficción», ya que el detalle de los peces hace que nuestro relato se distinga de las dos referencias indicadas.

Los otros son fruto de la creatividad literaria de la iglesia de los primeros decenios. En particular, el caminar sobre las aguas parece más bien una epifanía del resucitado adelantada a los tiempos del Jesús terreno; lo mismo hay que decir de la pesca milagrosa encuadrada por

Juan en el tiempo postpascual, pero anticipada por Lucas como cuadro de la promesa de Jesús: «Os haré pescadores de hombres». A este propósito tiene razón Bultmann al afirmar que aquí es la palabra la que ha creado el relato milagroso (p. 246). La narración del agua transformada en vino de Jn 2 se presenta impregnada de evidentes simbolismos de tradición bíblica: las bodas (alianza entre Dios y su pueblo), el esposo (Dios es aquí Cristo), el vino del banquete escatológico; sobre todo parece marcada por la teología joánica: Jesús se automanifestó como ser rodeado de esplendor divino: «manifestó su gloria» (v. 11). La tempestad calmada ilustra el poder extraordinario de Jesús sobre las fuerzas desencadenadas de la naturaleza y su identidad de ser divino: «¿Quién es éste, a quien el viento y el mar obedecen?» (Mc 4,41). Finalmente, la maldición de la higuera estéril tiene un evidente sentido simbólico: indica el final de la gran institución religiosa del templo, criticado por el Nazareno con su gesto revolucionario dentro del área sagrada por la infidelidad del pueblo. Nótese que este relato en Marcos viene inmediatamente después de la maldición de la higuera estéril y antes del descubrimiento de la higuera seca (Mc 11,12-14; 11,15-19; 11,20-21). Sin decir que Lucas sustituye este relato de Marcos por su parábola de la higuera estéril (Lc 21,29-33).

También es éste el único relato milagroso de carácter destructivo presente en nuestros Evangelios. Hemos visto anteriormente al menos dos milagros de este género en la leyenda de Eliseo. Vuelven a aparecer en la historia de la iglesia de los orígenes: la muerte de Ananías y Safira, tras la palabra de maldición de Pedro (Hch 5,1-11) y la ceguera de Elimas por intervención de Pablo (Hch 13,8-12). La distancia entre los relatos milagrosos de los Evangelios canónicos es patente en los Evangelios apócrifos que narran la historia de Jesús. Recordemos dos de ellos. El primero es del Evangelio árabe de la infancia, que traduce un original del siglo IV-V: «Una tarde, mientras que el señor Jesús volvía a casa con José, le salió al encuentro, corriendo, un muchacho y chocó con él tan violentamente que le hizo caer. El señor Jesús le dijo: “Lo mismo que me echaste al suelo, también tu te caerás y no podrás levantarte ya”. Y en aquel instante el muchacho expiró» (47,1). El segundo es del apócrifo Evangelio de la infancia de Tomás, que recoge tradiciones anti-quísimas: molestado por un muchacho, le dice Jesús: «“También tú te secarás como un árbol; no darás ni hojas, ni raíces, ni fruto”. Inmediatamente, aquel muchacho se secó por completo» (3,1-3).

Una alusión tan sólo a la moneda en la boca del pez (Mt 17,24-27); se trata de una fábula, en donde el interés recae en la cuestión de si hay

que pagar o no el didracma al templo, una cuestión abierta, al parecer, en la comunidad de Mateo antes del año 70.

Hasta no hace mucho tiempo iba creciendo la opinión de que Jesús entraba en una tipología concreta de taumaturgo, propia del ambiente grecorromano, la del *theios anêr*, el hombre divino por sus dotes carismáticas. Más aún, existía la convicción de que la tradición cristiana de los orígenes y sobre todo la redacción evangélica había creado precisamente un Jesús *theios anêr* a imagen del típico «hombre divino» del ambiente cultural. Hoy esta teoría está prácticamente abandonada: la misma fórmula del hombre divino está ausente en los documentos antiguos y en el mismo Apolonio de Tiana, que según aquellos autores era la encarnación viva de esta figura típica, no es calificado con este nombre por Filóstrato, que lo exalta más bien como «el sabio» (cf. el estudio de Penna).

Al contrario, últimamente ha tenido algún eco la conjetura de Smith sobre Jesús mago. Naturalmente, este autor considera importante la manipulación de los enfermos presente en dos o tres relatos evangélicos de sanación, como se ha dicho. Pero cierra los ojos ante la originalidad substancial del sanador de Nazaret que devuelve la salud con un simple contacto y sobre todo con su palabra imperativa, dotada de eficacia. Y se ve obligado a suponer que nuestros Evangelios han limpiado las tradiciones arcaicas de todos los artificios mágicos originales que él empleó. A la hipótesis de Smith se ha adherido Crossan que niega que haya una clara separación intrínseca entre magia y milagro: «Se da una separación meramente política entre las actividades oficiales, aprobadas y aceptadas por el pueblo, y las actividades no oficiales, no aprobadas ni aceptadas» (p. 308). «En resumen, la religión y la magia, el milagro religioso y el efecto mágico no son de ningún modo substancialmente distintos» (p. 310). Y concluye, «Elías y Eliseo, Honi y Hanina, eran magos, y también lo era Jesús de Nazaret» (p. 305). Pero no pasa como con los gatos, que de noche todos son pardos; se dan distinciones claras, precisa Kee: en la magia uno entra en posesión de unas fuerzas extraordinarias por medio de fórmulas estereotipadas y de gestos particulares, forzando a los poseedores divinos a ceder su uso; el arte médico confía en el conocimiento y en el uso científicos de los recursos de la naturaleza; en el milagro entra en acción el poder divino concedido libremente al taumaturgo, en nuestro caso a Jesús. Aquí es donde aparece elocuente la reacción de los presentes que glorifican a Dios por haber hecho de Jesús un carismático, un hombre dotado de un poder de curación, que se le ha concedido libremente de lo alto. Así es como presentan a Jesús los relatos evangélicos.

5. SENTIDO Y ALCANCE DE SUS «MILAGROS»

Como se ha indicado más arriba, las fuentes cristianas interpretaron los milagros de Jesús sobre todo en sentido cristológico. Por eso Juan los llama «signos», portadores de significados profundos, en concreto actos de automanifestación de Jesús como hijo de Dios, revelador del Padre al mundo, fuente de luz y de vida (cf. las curaciones del ciego de nacimiento, del hijo del oficial real de Cafarnaún y del paralítico y la resurrección de Lázaro), pan vivo bajado del cielo (multiplicación de los panes), esposo de los tiempos finales que da la salvación a los invitados (el agua cambiada en vino) y persona que puede reivindicar el absoluto «Yo soy» (caminar sobre las aguas). Pero el mismo Marcos interpreta metafóricamente la curación del ciego de Betesda que se curó progresivamente: es símbolo de los discípulos, de Pedro en particular, que poco a poco llegó a ver en él al mesías. Así se explica que el evangelista haya unido los dos trozos de la curación y de la confesión mesiánica de Pedro (Mc 8,22-26 y 8,27-30). Por este mismo motivo Marcos inserta en sus relatos la orden de Jesús sanador de no propalar el hecho, un expediente que forma parte del secreto mesiánico destinado a ser revelado finalmente en la cruz. El proceso hermenéutico de la Iglesia de los orígenes se manifiesta igualmente en los relatos milagrosos que sirven de marco a ciertos dichos y pronunciamientos de Jesús, como se ha visto anteriormente.

Pero a nosotros nos interesa aquí saber cómo el mismo protagonista entendió sus curaciones y sus exorcismos, qué significado revestían éstos a sus ojos. La fuente Q afronta este problema presentando la discusión entre Jesús y algunos críticos no bien precisados sobre el sentido recóndito de sus exorcismos (Lc 11,14-23 y Mt 12,22-30). La malévola interpretación de algunos, según Lucas, o de los fariseos, según Mateo, es que él actúa como ministro de Belcebú (quizás de *Baal zebub*, dios fenicio), príncipe de los demonios. Se reconoce el exorcismo, pero se destruye al exorcista. Se trata de un dato histórico por encima de toda sospecha, atestiguado también en Marcos como veremos y varias veces en el cuarto Evangelio: «Tienes un demonio» (Jn 7,20; cf. 10,20; 8,48.52). Así pues, los gestos milagrosos de Jesús no estaban tan claros en su alcance positivo.

La respuesta se articula en tres momentos, pero probablemente se trata de tres respuestas diversas dadas en circunstancias distintas, unidas aquí por Q, que además se cuida de anteponer, en forma de apotegma, el relato brevísimo de un exorcismo. La primera respuesta consiste en un argumento que insiste en las consecuencias inaceptables de una interpretación malévola: tendríamos a Satanás luchando contra sí mismo y yo, dice Jesús, sería el instrumento de una lucha intestina en el reino

diabólico. La última consecuencia sería el derrumbamiento del poder satánico en el mundo, lo mismo que cuando los reinos humanos quedan destruidos por las luchas intestinas, o cuando las divisiones en las familias causan la ruina de todos. Es una deducción que se presenta como irreal y que excluye que Jesús haya liberado de los demonios en nombre y con el poder de Satanás.

El segundo es un argumento *a pari*; supone que en su ambiente están presentes y actúan exorcistas judíos aceptados como auténticos sanadores en nombre y con el poder de Dios; pues bien, él actúa como ellos y por tanto debe ser aceptado honradamente como hombre de Dios y no como instrumento del diablo.

La tercera respuesta contrapone directamente su lectura de los exorcismos a la de sus críticos, pero partiendo del dato presupuesto de que él es exorcista con el poder divino. Es del todo probable que se haya dirigido originalmente a un público no crítico, a un «vosotros» amigo: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, se sigue que ha llegado hasta vosotros (*ephthasen*) el reinado de Dios» (Q: Lc 11,20 / Mt 12,28). La fórmula antropomórfica «con el dedo de Dios» fue sustituida por Mateo con una fórmula teológicamente más refinada: «con el Espíritu de Dios»; pero el sentido queda intacto: con el poder divino. Esta expresión aparece en el Éxodo, cuando los magos egipcios, incapaces de hacer frente a los prodigios de Moisés, reconocen que en él está el dedo de Dios (Ex 8,15). La fuerza divina está activamente presente en Jesús, pero con una circunstancia especial: a través de sus exorcismos Dios ha entrado en escena como rey; su poder real (*basileia*) se ha realizado como liberación del dominio deshumanizante de Satanás que nuestras fuentes han puesto claramente en evidencia. Dios lo aplasta por medio de Jesús, quitándole el espacio donde pueda dominar y reina él en su lugar. Esta característica activa y dinámica de la *basileia tou theou* traducida ordinariamente por «reino», pero de forma ambigua, será objeto de estudio en el siguiente capítulo.

Se trata de dos poderes dominantes, uno satánico y otro divino, en clara antítesis entre sí, por lo que la victoria de éste implica la derrota de aquel. Jesús lo señala con claridad en una parábola, pero parabólica en substancia era también la mencionada doble referencia a los reinos humanos y a las casas bien protegidas: un hombre perfectamente armado, dedicado a la defensa de su palacio y de los bienes encerrados en él, es ciertamente una garantía; pero si viene otro más fuerte que él, lo desarmará y se apoderará de todo (Lc 11,21-22; Mt 12,29).

Marcos ha pensado que podía señalar una contradicción entre la primera y la tercera respuesta: en aquella Jesús da por descontado que el reino de Satanás es un reino íntegro y por eso excluye todo tipo de luchas internas destructivas, negando de este modo estar coaligado con

él; en esta respuesta afirma más bien que el dominio de Satanás ha sido cuestionado por Dios, que se hace rey en su acción exorcista. Como solución ha propuesto la hipótesis de que sólo en un segundo momento el nazareno descubrió el profundo sentido de su actividad exorcista, mientras que inicialmente se consideraba un exorcista como tantos otros. El texto evangélico analizado debería leerse, a su juicio, a través de sus diversas capas y poner así de relieve esta doble fase de la vida del exorcista de Nazaret. Pero son posibles otras soluciones. Se puede pensar que Jesús, ante sus detractores, procede por exclusión: no es en nombre de Satanás como ha realizado exorcismos (las dos primeras respuestas); frente a un público convencido de su carisma exorcista muestra más bien el alcance escatológico de sus gestos, en los que Dios se hace rey imponiendo su dominio. Si allí demostraba la falsedad de la interpretación de sus críticos, aquí pasa a afirmar su propia interpretación. Añádase que sus exorcismos eran una victoria parcial sobre Satanás en beneficio tan sólo de los pocos liberados por él.

El segundo evangelista, por su parte, ofrece un testimonio semejante, pero con cierta diferencia que vale la pena subrayar (Mc 3,22-30). A la acusación de estar poseído por Belcebú y de expulsar a los demonios con su fuerza, Jesús responde «con parábolas», las dos primeras paralelas: un reino dividido por dentro y una familia desgarrada por divisiones internas acaban desestabilizándose («no puede ser estable»). La otra historia a la que alude el parabolista se explicita aquí en sus propios términos: «Si Satanás se levanta contra sí mismo y hay divisiones en sus filas, no podrá subsistir y se hundirá». La tercera parábola: nadie puede entrar en la casa defendida por un hombre fuerte y arrasar con todo lo que allí encuentra, si antes no consigue encadenarlo; sólo entonces podrá apoderarse de los bienes de la casa.

Como se ve, el testimonio de Marcos está de acuerdo con la fuente Q en lo que dice, pero se distancia de ella en dos puntos: están ausentes el argumento *a pari* (Jesús que se equipara con los otros exorcistas) y la conexión entre los exorcismos y la irrupción de la realeza divina. Pero las dos fuentes están de acuerdo en el sentido profundo de los exorcismos: Jesús los realiza no en nombre de Satanás, sino con el poder de Dios, y el poder mortífero satánico que domina sobre los hombres queda aplastado en los endemoniados por los gestos de liberación del exorcista y sustituido por el poder divino de vida. Falta en Marcos el motivo explícito de la realeza divina, pero está presente el de los dos poderes fuertes que se enfrentan entre sí, con la victoria del uno sobre el otro.

A este propósito se puede citar también un dicho de Jesús atestado sólo en Lc 10,18 y ambientado redaccionalmente en el relato de los 70 o 72 (*lectio incerta*) discípulos que, al regresar de la misión que

se les había confiado, refieren con entusiasmo al maestro el ejercicio en su nombre de un poder victorioso sobre los demonios. He aquí sus palabras: «Veía a Satanás caer como un rayo del cielo». En el fondo se vislumbra el cuadro de líneas claramente apocalípticas de una lucha celestial que concluye con la derrota del príncipe de los demonios: «Y tuvo lugar una batalla en el cielo y Miguel y sus ángeles lucharon contra el Dragón [...] Y el gran Dragón se precipitó [...]. Fue arrojado a la tierra y con él fueron arrojados también sus ángeles» (Ap 12,7-9). Dejando aparte el encumbramiento de la frase, tenemos aquí el testimonio de una visión mística del destronamiento de aquel que ejerce sobre el mundo un dominio deshumanizante. El Nazareno había dicho de Satanás, al encontrarse con la mujer encorvada, que la tenía encadenada; al curarla, él la desató y rompió las cadenas de su tirano (Lc 13,16). De este modo, junto con su derrota en el cielo, Satanás sufre derrotas reales, aunque parciales, aquí, en la tierra, por la acción liberadora de Jesús.

En estos testimonios, a los que se reconoce una sólida fiabilidad histórica, sale a relucir una concepción del mundo que el hombre moderno con Bultmann llamaría mítica, ya que para explicar el mal presente en todas sus formas recurre a seres no humanos. Anteriormente se ha aludido a las concepciones de la apocalíptica, que introdujo en la visión del mundo, dividido en dos, el mundo superior y celestial y el inferior o terreno, «el mundo del medio» que dice P. Sacchi (*L'apocalittica giudaica* 44), constituido por ángeles y espíritus malignos bajo las órdenes de Satanás/Beliar/Mastema/diablo; a su influencia se reducen, como raíz, el mal moral, pero también el físico, estando por otra parte los dos estrechamente unidos entre sí (sobre el diablo, cf. Sacchi, *ibid*, 272-297).

Así pues, la salvación tendrá que pasar de la derrota de Satanás y de su ejército de espíritus malignos, en la que tomará también parte activa el mesías esperado, sobre todo Dios, que hará valer su poder real. He aquí algunos testimonios de apócrifos y textos de Qumran: «Entonces su reino [el de Dios] se manifestará en toda su creación. Y entonces el diablo llegará al fin y la tristeza desaparecerá con él» (*AssMos* 10,1); «Beliar será atado por él [el mesías sacerdotal] que dará a sus hijos el poder de pisotear a los espíritus malignos» (*TestLev* 18,12); «(10) Surgirá para vosotros de la tribu [de Judá y: interpolación cristiana] de Leví la salvación del Señor. En efecto, será él mismo [el mesías de Leví] el que hará la guerra a Beliar y se vengará eternamente de vuestros enemigos. (11) Liberará a los prisioneros [es decir, las almas de los santos] de la mano de Beliar, convertirá los corazones infieles al Señor, dará la paz eterna a los que lo invocan» (*TestDan* 5,10-11); «Entonces todos los espíritus del engaño serán pisoteados y los hombres dominarán a los espíritus malvados» (*TestSim* 6,6); «Habrá un solo pueblo del Señor

y una sola lengua y allí no estará el espíritu de engaño de Beliar, porque será arrojado al fuego para siempre» (*TestJud* 25,3): «(12) La interpretación de este pasaje [Sal 82: “hasta cuándo juzgaréis injustamente...”] se refiere a Beliar y a los espíritus de su ralea, que se rebelaron desviándose de los mandamientos de Dios [para hacer el mal]. (13). Y Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Dios [en aquel día] y se salvarán del poder de Beliar y del poder de todos los espí[ritus] de su [ralea]» (*11QMelch* col. II, 12-13). Entonces su reino [el de Dios] se manifestará en toda su creación. Y entonces el diablo llegará al final y la tristeza desaparecerá con él» (*TestMos* 10,1). En 5,6 Dios castigará a los ángeles que bajaron a la tierra a pecar, en el sentido de que «les arrancará todo su poder» y los «atará en las profundidades de la tierra» (cf. también *Jub* 10,7-8); en consecuencia Mastema confiesa su impotencia: «No puedo aplicar el poder de mi voluntad a los hijos del hombre». A todo esto hará eco el autor del Apocalipsis cristiano: «Y fue precipitado el gran Dragón, la antigua serpiente, que se llama Diablo y Satanás, que seduce al mundo entero. Fue precipitado sobre la tierra y fueron precipitados también sus ángeles. Ha venido finalmente la salvación, el poder, la realeza de nuestro Dios y la soberanía de su Cristo, ya que ha sido precipitado el acusador de nuestros hermanos» (Ap 12,9-10). En Ap 20,2-3.7 se dice que fue encadenado por mil años y precipitado luego al Abismo y finalmente al lago de fuego y azufre. Por no hablar de Jn 12,29 que pone en labios de Jesús: «Ahora el príncipe de este mundo es echado en tierra». Los textos citados parecen distinguir entre dos aspectos de la derrota de Satanás: primero queda atado y al final es aniquilado. El primero aparece en la parábola del hombre armado que, para tomar posesión de la casa defendida por un soldado, lo ata primero.

Jesús se inserta en este contexto cultural con una nota propia: la derrota de Satanás ha comenzado con él, exactamente con su acción de exorcista, signo tangible del poder real de Dios aquí y ahora. Y es ésta su originalidad innegable. Theissen — Merz hablan del «significado escatológico» de sus milagros (p. 347) y lo explican citando una monografía del primero: «Combina dos mundos culturales 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» (p. 347: *Wundergeschichte* 274). A los mismos autores debemos la cita de una fulgurante valoración de E. Bloch: los milagros «son siempre el nuevo cielo y la nueva tierra, a pequeña escala» (*Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 1508).

La verdad es que la fuente Q y Mc se refieren expresamente sólo a los exorcismos. Pero es posible extender este significado escatológico a las curaciones, dada la vinculación entre los dos: la liberación del demonio es también de hecho, en los relatos evangélicos, terapia de los

enfermos de epilepsia, de mutismo, de ceguera, de sordera ... Además, en su respuesta a la embajada del Bautista de la fuente Q Jesús apela a las propias curaciones que ha realizado: «Los ciegos ven, los cojos caminan libremente, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Lc 7,22; Mt 11,5), signos que el profeta Isaías profetizaba para los tiempos escatológicos: «Aquel día los sordos oirán las palabras del libro y los ojos de los ciegos, sacados de la oscuridad y de las tinieblas, volverán a ver [...] y los más pobres de entre los hombres se alegrarán en el Santo de Israel» (Is 29,18-19). «Entonces se despegarán los ojos de los ciegos y los oídos de los sordos se abrirán, entonces saltará como un ciervo el cojo y cantará la lengua del mudo» (Is 35,5-6), «(Dios) me ha enviado a anunciar la buena noticia a los pobres» (Is 61,1). Esos pasajes de Isaías se citan también en Qumran como signos de la era mesiánica: «El Señor llevará a cabo acciones gloriosas que jamás se han realizado, como ha [di]cho, porque curará a los heridos y hará revivir a los muertos y dará el anuncio a los humildes, colmará a los [pob]res. Guiará a los expulsados y enriquecerá a los hambrientos» (4Q521 fr. 2, col. III, 11-13). Así pues, en la actividad taumatúrgica de Jesús ha despuntado ya el alba de la edad mesiánica profetizada. Pero hay una importante diferencia respecto a Qumran: la acción liberadora se le atribuye aquí a Dios, mientras que el Nazareno se propone como «actor» de estas liberaciones.

Parece que se puede aducir también otra frase de Jesús de la fuente Q. Se trata propiamente de una bienaventuranza dirigida a los discípulos: «¡Dichosos (*makarioi*) los ojos que ven lo que vosotros veis!; os digo en verdad que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron» (Lc 10,23-24; Mt 13,16-17, que tiene «muchos profetas y justos»). El tiempo actual es el que esperaban las generaciones pasadas de Israel, ya que en él se encarnan la obra y la palabra de Jesús, que son ciertamente signos de curación y de liberación.

De los testimonios analizados no se deduce, sin embargo, que el sanador de Nazaret, a diferencia una vez más de Elías, haya intentado legitimarse de este modo como profeta o enviado divino. Y cuando sus críticos le piden un gran signo de legitimación celestial, se niega a ello (Mc 8,11-12 y par.). En el fondo podemos ver las figuras de los profetas de los signos, cuyo recuerdo nos ha atestiguado Flavio Josefo, a saber Teudas y el profeta anónimo egipcio, que decían que estaban seguros de poder repetir las grandes hazañas de Moisés y de Josué: atravesar las aguas del Jordán a pie enjuto y derribar las murallas de Jerusalén. Jesús toma con decisión sus distancias frente a todos ellos.

En un relato de Marcos se dice que se conmovió profundamente (*splagnistheis*) ante la desgracia del leproso (Mc 1,41; cf. también esta misma observación a propósito de la viuda de Naín en Lc 7,13), pero la historicidad de esta anotación psicológica es nula. Por tanto, no se puede demostrar que los milagros hayan sido para él signos de su compasión, aunque lo podemos conjeturar.

Evangelista del Reino de Dios

Bibl G BARBAGLIO, «Il regno di Dio e Gesù di Nazaret», en J DUPONT ET AL., *Conoscenza storica di Gesù Acquisizioni esegetiche e utilizzazioni nelle cristologie contemporanee*, Paideia, Brescia 1978, 103-119, BECKER, *Jesus von Nazaret*, 100-274, C BURCHARD, «Jesus of Nazareth», en J BECKER, (ed.), *Christian Beginnings*, 24-43, O CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg-Göttingen 1984, B CHILTON, (ed.), *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Philadelphia-London 1984, ID, *Pure Kingdom Jesus' Vision of God*, Grand Rapids 1996, ID, «Jesus and the Repentance of E P Sanders», en *TyndBull* 39(1988), 1-18, ID, «The Kingdom of God in Recent Discussion», en CHILTON - EVANS, (ed.), *Studying the Historical Jesus*, 255-280, B CHILTON - J I H McDONALD, *Jesus and the Ethics of the Kingdom*, London-Grand Rapids 1987, H DODD, *Las parábolas del reino*, Madrid 1974, D C C DULING, «Kingdom of God, Kingdom of Heaven», en *ABD* IV, 49-69, J DUPONT, *Le beatitudini, Il problema letterario, la buona novella*, Edizioni Paoline, Roma 1976, CH GRAPPE, *Le royaume de Dieu Avant, avec et après Jésus*, Genève 2001, E GRASSER, «Zum Verständnis der Gottesherrschaft», en *ZNW* 65(1974), 3-26, M HENGEL - A M SCHWEMER, (ed.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, M HENGEL, «Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund», en *ThR* 52(1987), 327-400, P HOFFMANN, «Die Basileia-Verkündigung Jesu», en P HOFFMANN - V EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg i B 1975, 27-58, H GIESEN, *Herrschaft Gottes - heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien*, Regensburg 1995, J JEREMIAS, *Teologia del NT*, 93ss, J JEREMIAS, *Teologia del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1980, 4ª ed., E JUNGEL, *Paolo e Gesù Alle origini della cristologia*, Paideia, Brescia 1978, 211-237, H C KEE, «Jesus a Glutton and a Drunkard», en *NTS* 42(1996), 374-393, W G KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich 1956, E LINE-MANN, «Hat Jesus Naherwartung gehabt?», en DUPONT, (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie*, 103-110, N LOHFINK, «Das Königtum Gottes und die politische Macht Zur Funktion der Rede vom Gottesreich bis zu Jesus von Nazaret», en *Das Jüdische am Christentum Die verlorene Dimension*, Freiburg Basel-Wien 1987, 71-102, MEIER, *The Marginal Jew*, II, 237-506, H MERKEL, «Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu», en HENGEL - SCHWEMER, (ed.), *Königsherrschaft Gottes*, 119-161, H MERCKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1984, ID, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Paideia, Brescia 1994, ID, «Gericht und Heil Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus», en *JBTh* 5(1990), 71-92, K W MÜLLER, «König und Vater Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments», en HENGEL, - SCHWEMER, (ed.), *Königsherrschaft Gottes*, 21-43, R PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 102-113, N PERRIN, *Jesus and the Language of the Kingdom Symbol and*

Metapher in New Testament Interpretation, London 1967, M PESCE - A DESTRO, «La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù», en *Annali di storia dell'esegesi* 16,1(1999), 45-76, M REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster 1990, SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, 161-312, J SCHLOSSER, *Le regne de Dieu dans les dits de Jésus*, I-II, Paris 1980, R SCHNACKENBURG, *Règne et royaume de Dieu Essai de theologie biblique*, Paris 1964, R SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1974, H SCHURMANN, «Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis», en *Gott in Welt* (FS K Rahner), Freiburg 1964, 579-607, ID, «Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu», en K SCHUBERT, (ed.), *Vom Messias zum Christus*, Wien Freiburg-Basel 1964, 203-232, ID, «Das Zeugnis der Redenquelle für die Basileia-Verkündigung Jesu», en J DELOBEL, (ed.), *Logia Les paroles de Jésus - The Sayings of Jesus Mémorial Joseph Coppens*, Leuven 1982, 121-200, A SCHWEITZER, *La vita di Gesù Il segreto della messianicità e della passione*, Marinotti, Milano 2000, L SEMBRANO, *La regalita di Dio Metafora ebraica e contesto culturale del vicino Oriente antico*, EDB, Bologna 1997, C-H SUNG, *Vergebung der Sünden Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum*, Tübingen 1993, G THEISSEN - A MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 273-316, A VÖGTLE, «"Theologie" und "Eschatologie" in der Verkündigung Jesu?», en J GNILKA, (ed.), *Neues Testament und Kirche* (FS R Schnackenburg), Freiburg i B 1974, 371-398, H WEDER, *Gegenwart und Gottesherrschaft*, Neukirchen-Vluyn 1993, J WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, M D'Auria, Napoli 1993, W ZAGER, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschliesslich der Q Parallelen*, Berlin 1996, M ZEHETBAUER, «Die Bedeutung des Zwölfkreises für die Botschaft Jesu», en *MTZ* 49(1998), 373-397

La fuentes cristianas atestiguan como dato históricamente inexpugnable que Jesús no sólo habló del reino de Dios, sino que además hizo de él el tema central, la «quintaesencia» y el «punto de apoyo» de su predicación, dice Merklein (*La signoria* 28). El uso de esta fórmula en los Evangelios canónicos es bastante rico: la leemos en no pocos dichos de Marcos y de Q, más aún en el material propio de Mateo, pero también algunas veces en el de Lucas y finalmente en dos pasajes solamente de Juan (Jn 3,3.5). En esta estadística se comprenden las variantes «reino de los cielos», predilecta de Mateo que usa la fórmula habitual sólo cuatro veces (Mt 12,28; 19,24, 21,31.43) y «reino del Padre». También la usa el Evangelio apócrifo de Tomás. «El reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros» (n 3); los dichos nn 22 y 99, a su vez, prometen la entrada en el reino a todos los que son como los pequeños que toman leche y como la familia espiritual de Jesús; el escrito conoce además la fórmula introductoria a las parábolas: «Ocurre con el reino de Dios como ...» (nn 20,57,76, etc.); es original el dicho n. 82 al que se le reconoce la validez de *agraphon* de Jesús: «El que está cerca de mí, está cerca del fuego. El que está lejos de mí, está lejos del reino», finalmente, el dicho n. 113 es análogo a Lc 7,16-17 y trata *explicitus verbis* de la venida del reino que no puede observarse con signos.

Al contrario, el motivo del reino de Dios aparece tan sólo esporádicamente en los otros escritos de los orígenes cristianos y sobre todo no constituye un punto importante de referencia en la vida y en el pensamiento de los primeros creyentes. Así, en las cartas auténticas de Pablo sólo se habla de él en 1 Ts 2,12; Gal 5,21; 1 Co 4,20; 6,9-10; 15,24.50. En el Apocalipsis sólo podemos indicar tres pasajes; Ap 1,9; 11,15; 12,10. Lo mismo hay que decir de los otros escritos neotestamentarios. En todos ellos predomina además la fórmula «heredar el reino de Dios», equivalente a «heredar la vida eterna»; pero también es frecuente la concepción del reino como objeto de la predicación cristiana (cf. Hch 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31). Esta recesión del motivo del reino de Dios se manifiesta con toda evidencia en el cuarto Evangelio, que también se ocupa de las palabras de Jesús, pero que de hecho la centra en las metáforas de vida, luz, pan bajado del cielo, en el tema de la verdad o revelación, en la relación de padre e hijo.

Las relaciones se invierten a propósito del término «rey», que no aparece nunca en labios de Jesús para indicar a Dios. Por eso se ha dicho con razón, pero limitándonos al plano lexical, que el reino de Dios del Nazareno es un reino sin rey. Al contrario, los escritos que sirvieron de portavoz a las primeras comunidades cristianas repiten de buena gana el título de rey, pero aplicándolo pocas veces a Dios: *basileus tôn ethnôn* (rey de los pueblos: Ap 15,3), *basileus tôn aiônôn* (rey de los siglos: 1 Tim 1,17), vislumbreado en algunas parábolas de la redacción de Mateo (Mt 14,9; 18,23; 22,2.7.11.13); pero sobre todo se exalta a Cristo *basileus* y *kyrios kyriôn* (rey y señor de los señores: Ap 19,16; cf. 17,14); *basileus tôn basileuontôn kai kyrios tôn kyrieuontôn* (rey de los que reinan y señor de los que dominan: 1 Tim 6,15); «rey de los judíos», típico de los relatos de la pasión (Mt 2,2; 27,11.29.37; Mc 15,2.9.18.26; Lc 13,3.37s; Jn 18,33.37.39; 19,3.14s; 19,21) o también «rey de Israel» (Mt 27,42; Mc 15,32; Jn 1,49; 12,13). Añádase la cita de Zc 9,9 en Mt 21,5 y Jn 12,15: «He aquí que tu rey viene a ti».

Una última observación: a la orientación estrictamente teocéntrica de Jesús, entregado por completo a la causa de Dios, corresponde la creencia cristiana en el reino de Cristo. Así, por ejemplo, Pablo habla de él a propósito de la victoria del resucitado sobre el poder enemigo de la muerte: «Es necesario (necesidad escriturística) que él reine», después de que entregue su reino a Dios Padre (1 Co 15,24-26). Ef 5,5 une en una sola fórmula «reino de Cristo y de Dios»; Col 1,13 conoce la expresión «reino del hijo»; 2 P 1,11 habla del «eterno reino del señor y salvador nuestro Jesucristo». En Ap 11,15 se confiesa que el dominio sobre el mundo es ahora «de nuestro Señor y de su Cristo». En el cuarto Evangelio Jesús declara que su reino no es de este mundo (Jn 18,36). Hay que añadir los pasajes de Mt 13,41 y 16,28 (reino del hijo del hombre); 20,21; Lc 1,33; 22,29-30; 23,42. En una palabra, se ha llevado

a cabo un deslizamiento del reino de Dios al reino de Cristo; se ha pasado de una orientación teológica a la cristológica.

Si los autores suelen estar de acuerdo en aceptar el carácter central del reino de Dios en la palabra de Jesús —aunque Schürmann considera que para él lo más importante fue Dios padre— se dividen en precisar su significado. De hecho el Nazareno no tuvo ninguna prisa por definirlo ni por señalar sus contenidos esenciales. Lo presupone, consciente de que sus oyentes sabían perfectamente de qué estaba hablando. Procurará, sin embargo, con todo esmero anunciar el cómo y el cuándo del reino de Dios, precisar la identidad de sus beneficiarios, hacer valer la exigencia de adherirse a él. El protestantismo liberal del siglo XIX y de comienzos del XX, basándose en el dicho de Jesús «el reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17,21) —entiende así la fórmula griega (véase también Tolstoi), que postula por el contrario con toda probabilidad la traducción «en medio de vosotros»— veía allí una realidad espiritual e interior al hombre. Por ejemplo, para J. Welhausen se trata de «la comunidad de las almas que buscan la justicia», como cita Weiss (p. 83). Pero este autor, seguido de A. Schweitzer, marcó una divisoria en la historia de la exégesis: el reino de Dios es una magnitud escatológica típica de los apocalipsis judíos de aquella época: indica su intervención final para reinar en un mundo nuevo que ocupará el puesto del mundo presente, destinado a la destrucción o a la deflagración.

A la concepción de un reino de Dios puramente futuro (escatología consecuente) se contrapuso más tarde Dodd, que lo entendió como una realidad puramente presente (escatología realizada): (*Las parábolas del reino*, 56). Más común es la tesis de su doble dimensión de acontecimiento futuro, pero ya en cierto modo presente (cf., por ejemplo, Kümmel y Perrin), aunque haya que discutir luego sobre el sentido que hay que dar a los dos adjetivos y explicar cómo pueden conjugarse entre sí (escatología que se va realizando).

Pero hoy, en la tercera etapa de la investigación sobre el Jesús histórico, la lectura escatológica del motivo del reino se ha visto puesta en discusión: el reino es una magnitud atemporal de signo moral y espiritual. Según Crossan, «no es un acontecimiento apocalíptico en el futuro inminente, sino un modo de vida en el presente inmediato» (p. 304). Y Borg habla de escatología sapiencial: Jesús fue un maestro de sabiduría «no convencional», «revolucionaria y alternativa», que invierte el sentido de la vida humana y la praxis de las personas aquí y ahora («*Jesus and Eschatology*»). Ya hemos hablado de la interpretación que ve en él a un maestro de marca cínica. Todos estos autores sostienen su posición excluyendo que las frases evangélicas de signo escatológico se remontan al Nazareno; de hecho consideran que son producto de la iglesia.

No es menos discutido el problema del significado dinámico (realidad divina) y/o espacial (ámbito o esfera en la que Dios reina) de esta fórmula. Al contrario, hay autores que con una connotación teológico-dogmática subrayan su carácter «puramente religioso» (Schnackenburg 86), mientras que otros le atribuyen una dimensión social (Horsley), por no hablar del iniciador de la investigación histórica sobre Jesús, Reimarus, que atribuyó a Jesús una orientación estrictamente política: rebelión contra el poder romano y establecimiento de un poder alternativo en la tierra de Israel, dispuesto a sucumbir en una confrontación desesperada.

Pues bien, es nuestra tarea analizar los testimonios evangélicos para establecer la fiabilidad histórica de algunos y el carácter secundario de otros. Pero creemos útil y hasta necesario colocar previamente a Jesús en su ambiente cultural. De hecho, Jesús no fue ni el primero ni el último que se ocupó del reino de Dios. Una vez más se presenta como hijo de su tiempo, heredero de un patrimonio bíblico-judío, no simplemente repetido, sino renovado por él, como veremos. Y no se puede declarar *ore rotundo*, como hace por ejemplo Becker (*Jesus von Nazaret* 101), último de una larga serie de autores, que «antes de Jesús nadie puso el reino de Dios en el centro de su atención». No reside en esto su originalidad, que consiste más bien en la convicción de que el reino de Dios ha irrumpido ya en la historia, como ha reconocido Flusser: «Él es el único judío de la antigüedad que conocemos que haya proclamado no sólo la inminencia del tiempo final, sino juntamente el comienzo del nuevo tiempo de la salvación ya en el presente» (*Jesus* 130), y que todo esto se lleva a cabo a través de su acción.

1. EL SÍMBOLO DE LA REALEZA EN EL MUNDO JUDÍO

En el área del antiguo Medio Oriente fue la experiencia monárquica de los antiguos imperios mesopotámicos y egipcios lo que invitó a los hombres religiosos a «imaginarse» y a vivir su trato con los dioses como soberanos. El poder absoluto de aquellas monarquías y el esplendor de su fuerza les movieron a «concebir» a la divinidad en esta línea. Se trata de un símbolo religioso que, juntamente con la imagen paterna, caracterizó a aquellas culturas. Ricoeur definió el símbolo como *ce qui donne à penser*; esto es, el símbolo esconde y al mismo tiempo revela la naturaleza profunda de la realidad simbolizada, en nuestro caso de la divinidad. De todas formas, una vez constituido, el símbolo religioso camina con los pies de sus mismos creadores que, bajo la influencia de acontecimientos y de experiencias importantes, van enriqueciendo el símbolo plegándolo a unos significados cada vez más vastos. En otras palabras,

no tenemos que detenernos en su origen sociológico-político, sino que hemos de seguirlo en su evolución a lo largo del tiempo.

1.1. Tradición bíblica

La fórmula «reino de Dios», como tal, aparece en el AT tan solamente en Sb 10,10: la sabiduría muestra al justo «el reino de Dios». «Reino de YHWH» aparece una sola vez en 1 C 28,5, aunque aparecen otras expresiones similares: «su reino» (Sal 103,19), «tu reino» (Sal 145,11.12.13), «mi reino» (1 C 17,14), por no hablar de la fórmula «a YHWH pertenece el reino» (Abd 21; Sal 22,29). Se utiliza sobre todo la forma verbal «YHWH reina (*malak*) / reinará (*yimlok*)».

En el periodo premonárquico, en una sociedad israelita privada de un poder central, celosa de la independencia y de la autonomía de cada una de las tribus y tensa hacia el ideal de la igualdad entre los clanes, los testimonios a nuestra disposición no presentan ninguna concepción de YHWH rey (cf. Lohfink). Al no haber una monarquía, está ausente la exigencia de tener en el cielo un rey que garantice y legitime al monarca terreno, así como una figura real celestial que corresponda a la figura terrena según el estereotipo: «como en la tierra, así en el cielo». Lo comprueba el único texto de aquel tiempo, el canto de Débora en Jue 5, donde se alaba al Dios guerrero y vencedor, pero sin atribuirle el título real. A ello hay que añadir el silencio del Yahvista que nunca llama rey a YHWH. Es a partir del reino de David cuando se hace presente en los textos hebreo-bíblicos el símbolo real calificativo de YHWH, vivido como fuente del poder del rey de Israel (cf. la presencia de Natán, profeta de la corte). Pero no falta una corriente antimonárquica hostil a la nueva institución por motivos teocráticos: en la tierra no debe existir ningún rival de YHWH. Por eso Gedeón rechaza la propuesta de sus paisanos de hacerlo rey: «Ni yo ni mi hijo reinaremos sobre vosotros: el Señor es vuestro rey» (Jc 8,23). Será también ésta la filosofía de Judas el Galileo y de sus seguidores, como atestigua Flavio Josefo: «Sienten un amor muy ardiente por la libertad, convencidos como están de que sólo Dios es su guía y su señor (*hêgemonai kai despôtên*)» (*Antiq* 18,23).

La nueva conquista religioso-política se abre camino sobre todo en los salmos, es decir, dentro del culto que exalta a Dios como rey celestial que escoge y sostiene al rey terreno (cf. los salmos 2,45,110). Más recientes y con una mirada general sobre la realeza divina son por el contrario los salmos 93-99, probablemente parte integrante de celebraciones anuales de la entronización de Dios, análogas a los conocidos ritos mesopotámicos: «YHWH reina (*malak*)» es una fórmula

muy repetida; el suyo es un trono eterno, establecido antes de los siglos (Sal 93). «Es el gran rey sobre todos los dioses», Dios de la creación (Sal 95). «YHWH reina» es el grito de bendición; él domina sobre el mundo y sobre los pueblos y vendrá a juzgar la tierra (Sal 96). En el Sal 97 la fórmula intenta expresar su dominio sobre el mundo y sobre los dioses y su protección del pueblo. La invitación a exultar «delante del rey YHWH» está motivada en el Sal 98 por su acción en la historia de la salvación de Israel; rey y juez de la tierra, «YHWH reina», poderoso y amante de la justicia (Sal 99). Para completar el cuadro, añadamos Ex 15,18, con el que concluye el himno que celebra la acción divina de liberación de la esclavitud de Egipto y la entrega de la tierra a los hijos de Israel: «YHWH reinará por siempre y por toda la eternidad».

En el Segundo Isaías, sin embargo, se presenta a Dios solamente como rey de Israel («rey de Jacob», «vuestro rey», «el rey de Israel»: Is 41,21; 43,15; 44,6), no de todos los pueblos; si en el pasado Dios lo eligió y lo sacó de Egipto, ahora está dispuesto a hacerle regresar a la patria desde la esclavitud en Babilonia. Y no aparece entonces ningún rey terreno de Israel. Muestra un especial interés Is 52,7, donde el anuncio de liberación del alegre mensajero a Sión suena de este modo: «Tu Dios reina (*malak*)». Tratándose de una promesa, tenemos la confesión de una realeza divina futura: Dios se ha comprometido a repatriar a los desterrados y a reconstruir espléndidamente a Jerusalén.

De hecho los israelitas después del destierro se constituyeron en sociedad teocrática en torno al templo, bajo la autoridad del sumo sacerdote y en la obediencia a la Ley, sacramento del poder real divino. Entones adquiere un gran relieve el motivo de Dios rey en proyección escatológica, visto bajo un doble aspecto: en primer lugar como rey de Israel: «Aquel día, dice el Señor, reuniré a las ovejas cojas, recogeré a las lisiadas [...]. Entonces el Señor reinará sobre ellas en el monte Sión para siempre en los siglos» (Mq 4,6-7); «Rey de Israel será el Señor en medio de ti y ya no verás el mal» (So 3,15). Pero además es rey universal: «YHWH será rey de toda la tierra» y el pueblo vivirá en paz, mientras que los enemigos serán derrotados y los que sobrevivan de las gentes «subirán todos los años a Jerusalén para adorar al rey, al Señor de los ejércitos» (Zc 14,9.17).

En las plegarias del judaísmo bíblico posterior se advierte la presencia de fórmulas apelativas en indicativo presente e invocativas de la ayuda divina, como aparece en Ester: «Rey omnipotente» (Est 13,9), «Señor y rey» (Est 13,15), «Señor mío, que eres nuestro único rey» (Est 14,3), «Rey de los reyes» (Est 14,12). Por su parte, la plegaria final de Tobías en el capítulo 13 exalta la realeza de Dios (v. 1); «él es nuestro soberano» (v. 4); «el rey del cielo» (v., 9; cf. vv. 13.17), «el rey de los siglos» (v. 11), «el gran rey» (v.16).

No cabe duda de que el símbolo religioso real está en el centro del libro de Daniel, nacido en el corazón de la crisis de Israel del siglo II a. C., cuando Antíoco IV Epífanes impuso a los judíos abandonar la ley y la circuncisión y adorar a Zeus en el templo de Jerusalén. El autor intenta animar a sus compatriotas desanimados, llamados a pagar incluso con su vida la fidelidad a la herencia religiosa de sus padres, y lo hace presentando la próxima intervención de Dios para derribar el inicuo reino de Siria y establecer su dominio en beneficio de los hijos del Altísimo. En Dn 2,31ss el vidente habla de una estatua con «la cabeza de oro puro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro y los pies en parte de hierro y en parte de barro»: y continúa: «se separó una piedra del monte, pero no por manos de hombre, y fue a golpear los pies de la estatua, que eran de hierro y de barro, y los destrozó» (vv. 32-34). La estatua se rompió en pedazos, «mientras que la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en una gran montaña que llenó toda aquella región» (v. 35). Y he aquí la explicación: «Tú, oh rey, eres el rey de los reyes; a ti el Dios del cielo te ha dado el reino, el poder, la fuerza y la gloria. A ti te ha dado el dominio sobre los hijos de los hombres [...]. Después de ti surgirá otro reino, inferior al tuyo; luego un tercer reino, el de bronce, que dominará sobre toda la tierra. Habrá luego un cuarto reino duro como el hierro» (vv. 37-40). «En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que no será destruido y no se transmitirá a otro pueblo; triturará y aniquilará todos los demás reinos, mientras que él durará eternamente» (v. 44). Así pues, tenemos la profecía de un reino establecido por Dios, que sucederá a los reinos terrenos, o mejor dicho a la transferencia del señorío real de los grandes monarcas de la historia pasada, neobabilonios, medos y persas, griegos, a otro pueblo.

En Dn se explica a Nabucodonosor su sueño de un árbol frondoso y derribado, pero que luego renace: Dios domina sobre los reinos de la tierra y da el poder a quien quiere: «siete tiempos pasarán sobre ti, hasta que reconozcas que el Altísimo domina sobre el reino de los hombres y que se lo da a quien quiere» (Dn 4,22; cf. Dn 4,28-29).

Pero es Dn 7 el texto más importante con la visión de las cuatro bestias y de uno «como hijo de hombre»: «Yo seguía mirando, cuando he aquí que pusieron unos tronos y el Antiguo de días se sentó en ellos [...]. La corte se sentó y se abrieron los libros [...]. Se les quitó el poder a las otras bestias y se les concedió prolongar su vida hasta un plazo determinado de tiempo. Mirando aún en las visiones nocturnas, he aquí que aparece sobre las nubes del cielo uno semejante a un hijo de hombre: llegó hasta el Antiguo de días y fue presentado a Él y se le dio poder, gloria y reinado; todos los pueblos, naciones y lenguas tendrán que servirle; su poder es un poder eterno que no tiene ocaso y su reino es

tal que jamás será destruido» (Dn 7,9-14). Y viene luego la explicación de esta visión: «Las cuatro grandes bestias representan a cuatro reyes, que surgirán de la tierra; pero los santos del Altísimo recibirán el reino y lo poseerán durante siglos y siglos [...]. Entonces el reinado, el poder y la grandeza de todos los reinos que hay bajo el cielo se le dará al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será eterno» (Dn 7,17-18.27).

Respecto al c. 2, aquí se especifica cuáles son los destinatarios del reino escatológico prometido: el pueblo fiel de Israel que recibirá de Dios el poder, después de que sean destruidos los reinos y los reyes dominantes y perseguidores. Así pues, el reino de Dios indica una realidad escatológica, identificada por un lado concretamente con la nueva sociedad de Israel y por otro con el poder real que Dios le ha conferido. La imagen es la de un Dios detentor original del poder real, que él había concedido en el pasado a los diversos reyes de la tierra, pero que en el futuro dará a su pueblo. En el plano lexical es interesante advertir que el término «reino» (*malkûta'*) parece ser sinónimo de «poder» y de «gloria». Tiene un sentido dinámico y activo, pero combinado con el significado complementario de pueblo al que Dios le ha conferido el poder.

1.2. En la literatura de Qumran

El símbolo de la realeza domina en los cantos sabáticos (4QShir-Sabb): Dios, centro del culto celestial en el que participan los qumranitas con su alabanza, es llamado «rey» (*melek*) unas 150 veces, mientras que se habla 21 veces de su «*malkût*» (realeza, sustantivo abstracto bastante raro en otros lugares (cf. Hengel — Schwemer). En particular se exalta a Dios como «rey de los ángeles» (4Q400 fr. 2,5): «rey glorioso» (4Q403 fr. 1, col 1,3), «rey siete veces bueno» (*ibid.* 5); «rey de santidad» (*ibid.* 7); «rey de todo» (4Q401 fr.14, col. 1,28), «rey de reyes» (*ibid.* 34); «rey majestuoso» (*ibid.* 38); «rey de verdad y de justicia» (4Q404 fr. 5,6); «rey santo» (4Q405 fr 13, col 2,11). No menos se glorifica su reino o, mejor dicho, su realeza: es un reino «excelso» (4Q400 fr. 1, col 2,1) y «glorioso» (4Q401 fr 14, col 1,6; etc.); su realeza es «suprema» (*ibid.* 14). En 4Q405 se celebra «su glorioso trono real» (fr. 23, col 1-3); «el trono de su realeza» (fr 20,2-21-22,1) y en 4Q400 fr 2,3 «su real resplendor». Objeto de alabanza es «la gloria del rey» (4Q405, fr. 23, col 1,9), «la majestad del rey» 4Q401 fr 14, col 1,7), «la gloria de su reinado» (*ibid.* 33). Como se ve, se trata de una realeza atemporal, celebrada en el culto celestial y en la alabanza de los qumranitas, sin ninguna

relación explícita con la realidad mundana y carente de toda perspectiva escatológica.

Esta última perspectiva, por el contrario, aparece en *1QM*. Se confiesa que «la realeza pertenece al Dios de Israel», que entrará en acción para juzgar a los enemigos y que formará un ejército vencedor «con los santos de su pueblo» (6,7). La batalla escatológica exige una pureza rigurosísima y una suma perfección en los combatientes: «Ningún muchacho y ninguna mujer entrará en sus campamentos cuando salgan de Jerusalén para ir de batalla, hasta que vuelvan. Y ninguno que sea cojo o ciego o paralítico o que tenga un defecto físico incurable o que esté afecto de impureza en el cuerpo irá con ellos a la batalla. Todos ellos serán voluntarios para la guerra, perfectos de espíritu y de cuerpo y prontos para el día de la venganza. Y todo hombre que no se haya purificado de su “fuente” el día de la batalla, no bajará con ellos, ya que junto con sus tropas están los ángeles santos» (7,3-5). En 12,3 se exalta el pacto que Dios ha establecido con la congregación esenia «para reinar [...] por siempre». Son patentes los tonos de alabanza en varios pasajes: «Tú eres un Dios terrible en la gloria de tu realeza y la congregación de tus santos está entre nosotros para una ayuda eterna (12,7); «porque el Señor es santo y el Rey glorioso está con nosotros» (19,1). En resumen, se confiesa la realeza eterna de Dios, que intervendrá sin embargo al final como Rey, para juzgar a los «hijos de las tinieblas» y hacer que triunfen los «hijos de la luz».

Si *11QM* Melch col 2,15ss se limita a interpretar el pasaje de Is 52,7 deteniéndose sobre todo en el mensajero e identificando a Sión con la congregación esenia, *4QFlorilegium* (4Q174) insiste en la pureza y en la perfección moral de los miembros del pueblo futuro o escatológico de Dios, que será creado por él y liberado del dominio de los «extranjeros». «Ésta es la casa que ha [establecido] para sí al final de los días [...]. Ésta es la casa en la que no entrará [un incircunciso en el corazón ni un incircunciso en la] carne [por] toda la eternidad, ni un ammonita, ni un moabita, ni un bastardo, ni un extranjero, ni un prosélito, ya que sus santos están allí. YHWH [reinará] para siempre; para siempre se les aparecerá y los extranjeros no lo destruirán jamás, como destruyeron en el pasado el santuario de Israel por causa de sus pecados. Y dijo que les construiría un templo del hombre, para que llevasen ofrendas para él» (col 3,1-6).

1.3. En los escritos pseudoepigráficos o apócrifos del AT

Podemos registrar por un sitio y por otro algunos pasajes esporádicos en donde el tema parece convencional, pero hay además dos libros,

los *Salmos de Salomón* y la *Asunción de Moisés*, que se ocupan a fondo del reino de Dios. Entre los primeros citemos ante todo a *1 Henoc*: en 9,4-5 se exalta la realeza eterna de Dios, «Señor de los señores, Rey de los reyes, Dios de los dioses», «el trono de tu gloria es eterno», «lo has hecho todo y el poder sobre todo está contigo». Del mismo tenor es 12,3, donde YHWH es celebrado como «el Señor grande, el Rey del mundo». El apelativo «Rey eterno» está atestiguado en 25,3 y 27,39. Más interesante parece el trozo 84,2-3.5: «Bendito eres, Señor, rey, grande y poderoso en tu grandeza, Señor de todas las criaturas del cielo, rey de los reyes, dominador de todo el mundo; tu divinidad, tu reino, tu grandeza son eternos y tu poder (es) por todas las generaciones. Y todos los cielos (son) tu trono eternamente y toda la tierra es el estrado de tus pies eternamente. Porque tú lo has creado y lo dominas todo y nada te resulta difícil»; «ahora, oh Dios, Señor y Rey grande, te imploro para que escuches mi plegaria...»: que intervenga para castigar a los malvados y salvar a los fieles. Así pues, la perspectiva es escatológica, pero se trata de la manifestación de una realeza ya existente.

No es distinto el libro de los *Jubileos*: Dios reina sobre Sión por toda la eternidad (1,27-28). Abrahán reza de este modo: «¡Dios mío, Dios excelso! Tú solo eres mi Dios. Tú lo has creado todo y todo lo que existe ha sido obra de tus manos. Te he escogido a ti y a tu divina majestad» (12,19): el sábado es «día santo, día del Reino santo» (50,9).

Hay que añadir los testimonios en clave escatológica de *TestDan* 5,13: «Nunca jamás volverá Jerusalén a sufrir la devastación, ni Israel será conducido a la esclavitud, porque el Señor estará en medio de él [...] El Santo en Israel reinará sobre ella». Y el de *OrSib* 3,767ss: «Y entonces hará surgir un reino eterno sobre todos los hombres, aquel que un día dio a los piadosos la santa ley; les prometió a todos abrir la tierra y el mundo y las puertas de los bienaventurados y todos los gozos y mente inmortal y alegría eterna» (767-771). Este mismo pasaje describe al final los bienes de la edad futura: «sobre la tierra de los buenos vendrá toda paz» (780); también la riqueza justa estará entre los hombres: «éste es el juicio y el reino del gran Dios» (783-784). A partir de 795 se van indicando los signos del «final de todas las cosas» (797).

En *AsMos* 10 se profetiza, ante todo, la manifestación final del poder real de Dios. «Entonces su reino se manifestará en toda su creación. Y entonces el diablo llegará al final y la tristeza desaparecerá con él. [...] En efecto, el Celestial se levantará de su trono real y saldrá de su santa morada con indignación y cólera por causa de sus hijos» (vv. 1-3). Habrá sacudidas cósmicas (vv. 4-6). «Porque surgirá Dios el Altísimo, el único Eterno se manifestará para castigar a las naciones y destruirá a todos sus ídolos» (v. 7). Es opuesto el destino de Israel: «Dios te exaltará y te establecerá en el cielo de las estrellas, en el lugar de su

morada. Tú mirarás desde arriba y verás a tus enemigos sobre la tierra y los reconocerás. Te alegrarás, darás gracias y alabarás a tu Creador» (vv. 9-10). Así pues, Dios se manifestará en su poder real salvando a su pueblo y castigando a las naciones paganas.

Esta misma perspectiva, enriquecida por la iniciativa divina de suscitar a un rey terreno a imagen de David, está presente en *SalSal* 17. En la apertura misma del libro tenemos la confesión en forma de himno de la realeza intemporal de Dios: «Tú eres nuestro rey por la eternidad» (v. 1), pero inmediatamente después se expresa la firme esperanza de su intervención real para juzgar severamente a los gentiles (v. 3), y sobre todo para hacer «surgir en favor de ellos a su rey hijo de David para la ocasión que tú has elegido, oh Dios, para que tu siervo reine sobre Israel» (v. 8), ciñéndole «de una fuerza tan poderosa que pueda destrozarse a los gobernantes injustos y purificar a Jerusalén de los pueblos paganos que (la) pisotean con destrucción y para alejar con sabiduría de justicia a los pecadores de la heredad y aplastar el orgullo del pecador como vasos de barro» (vv. 22-23). «Y reunirá un pueblo santo, al que gobernará con justicia y juzgará a las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios; y no permitirá que (la) injusticia siga habitando entre ellos ni habitará con ellos ningún hombre que conozca el mal» (vv. 26-27). «Juzgará a los pueblos y naciones con (la) sabiduría de su justicia. Mantendrá a los pueblos de los paganos bajo su yugo para que le sirvan y dará gloria al Señor ante los ojos de toda la tierra y purificará a Jerusalén con una santificación parecida a la del principio» (vv. 29-30). «Y el rey sobre ellos será justo y amaestrado por Dios y no habrá en sus días injusticia en medio de ellos, porque todos serán santos y su rey será el Ungido del Señor» (v. 32). Las dotes espirituales del rey esperado, en las que insiste el texto, son también la plena confianza en Dios y el despego de las riquezas (v. 33). «El Señor en persona es su rey, su esperanza en él es fuerte, porque espera en Dios y pondrá a todas las naciones ante él con temor. En efecto, golpeará a (la) tierra con la palabra de su boca eternamente, bendecirá (al) pueblo del Señor con sabiduría unida a alegría; y él mismo está limpio de pecado de forma que puede gobernar a un gran pueblo y confundir a los poderosos y borrar a los pecadores con (la) fuerza de su palabra» (vv. 34-36). Dios mismo le dará fuerza y sabiduría (v. 37). Apacentará «el rebaño del Señor con fidelidad y justicia [...] Los guiará a todos con equidad y no habrá entre ellos ningún orgulloso, de forma que ninguno de ellos será oprimido» (vv. 40-41). En resumen, «ésta es la dignidad del rey de Israel, al que Dios conoce, de forma que lo alzarán sobre la casa de Israel para guiarlos» (v. 42), quedando en pie el hecho de que «el Señor en persona es nuestro rey por toda la eternidad» (v. 46). *SalSal* 18 repite la promesa de que Dios hará surgir en Israel a «su Ungido» para que gobierne al pueblo

con justicia. En síntesis, en este escrito Dios rey suscita a un rey terreno justo y sabio, el mesías davídico, para que reine sobre el pueblo como delegado suyo.

1.4. Otros testimonios

De Flavio Josefo recordamos un célebre pasaje en el que se define de este modo la forma de gobierno de los judíos: «Nuestro legislador [...] instituyó un gobierno que, forzando las palabras, podría llamarse teocracia, poniendo en Dios el poder y la fuerza (Ap 2,165).

Dos plegarias judías bastante antiguas, que en su forma primitiva pueden remontarse al siglo I d. C, quizás incluso antes del año 70, expresan la esperanza popular y la confesión de los devotos judíos —no sólo de algunos círculos restringidos, a los que pueden atribuirse los escritos apocalípticos y a los que ciertamente pertenecen los escritos qumránicos— en la realeza de Dios, cuya actuación se invoca en la tierra. En el Qaddish, que muestra una estrecha analogía con el Padre-nuestro, se suplicaba de este modo: «Que sea exaltado y santificado su gran nombre en el mundo que él ha creado según su voluntad. Que establezca su reino en vuestra vida y en vuestros días, en los días de toda la casa de Israel, pronto y cuanto antes». En las *18 Bendiciones*, la undécima expresa esta súplica: «Restaura a nuestros jueces como antaño y a nuestros consejeros como en el origen; aleja de nosotros el dolor y los suspiros; y sé tú solo rey sobre nosotros».

En resumen, Dios es rey por su acción creadora y por sus hazañas históricas en favor del pueblo; rey en el presente pero también en el futuro, cuanto intervenga para juzgar y salvar; rey del pueblo, del universo y de cada uno de los israelitas, como aparece sobre todo en el Salterio, en las formas directas vocativa o nominativa de «mi rey», «rey mío» (por ejemplo, en Sal 5,3; 44,5; 68,25; 84,4).

En la literatura rabínica que usa siempre y solamente —exceptuando a los *targumim*— la fórmula «reino de los cielos» (*malkût shamayim*) con el sustantivo abstracto en lugar del verbo concreto y «cielo» en lugar del tetragrama divino, esta expresión «es relativamente esporádica e incluso desde el punto de vista teológico está lejos de tener aquella importancia que asume por el contrario en la predicación de Jesús» (G. von Rad, *GLNT* II, 155-156). Todo ello se expresa en dos proposiciones consagradas por el uso: la primera es la de tomar sobre sí el yugo del reino de Dios (*qybl'wl malkût shamayim*), que quiere decir reconocer a Dios como rey y señor, confesarlo como el único Dios. En una palabra, se trata de la profesión de fe monoteísta, pero también de la observancia de la ley. El reino de Dios es aquí una realidad que realiza cada uno de

los fieles con su sumisión. Lo opuesto es rechazar de sí el reino de Dios. Al final se tendrá la manifestación definitiva del reino de Dios (*'jiglj't malkût*).

Los *targumim* sustituyen con frecuencia la frase verbal del AT por el sustantivo *malkûtà*: así lo hace el targum Onqelos que traduce Ex 15,18: «El reino de Dios está firme», mientras que el texto original dice: «YHWH reina (*yhwh ymlk*). Véase también el targum de Is 24,33: «El reino de Dios se manifestará», mientras que el texto original es «YHWH reina (*mlk yhwh*)».

En la tradición judía aparece con frecuencia una fórmula binaria de oración en la que se combinan estrechamente la paternidad y la realeza de Dios: «Padre nuestro, Rey nuestro» (*'abinû malkenû*). Así ocurre en algunas bendiciones de la oración de las *18 Bendiciones* y en *bBer* 11b y *bTaan* 25b. En *mJoma* 4,1-3; 6,2 finalmente está atestiguada la fórmula tradicional de bendición de uso litúrgico: «Bendito sea el nombre de la gloria de su reino por siempre y eternamente» (*barûk shem k'êbôd malkûtô l'e'ôlam wa'ed*).

2. UNA ALUSIÓN AL MUNDO GRECORROMANO

Para completar la información que estamos dando, remito aquí al estudio documentado de Müller, de donde cito alguno de los textos más significativos. Dión de Prusa (siglo I d.C.) afirma que Zeus, «el primer Dios y el más grande», es «padre y rey de todas las criaturas racionales» (*Or* 36,35). Cicerón ve una correspondencia entre el cielo y la tierra: «Los pueblos están de acuerdo en considerar que no hay nada mejor que un rey y dicen que los mismos dioses están regidos por un rey» (*Rep* 1,56). Dión de Prusa distingue de este modo los dos símbolos real y paterno: «Los hombres levantan altares a Zeus y no temen llamarlo padre en sus plegarias» (*Or* 36,36). Comenta Müller: «La veneración institucionalizada vale para Zeus rey, el corazón para Zeus padre» (p. 26). Es en el periodo helenista y en tiempos del imperio romano cuando se hace habitual el símbolo de la realeza en Dios (Müller 31). En efecto, Homero no llama nunca a Zeus *basileus*. Es Hesiodo el que por primera vez lo llama «rey de los dioses» (*theôn basileus*). Si en el imperio persa la imagen del rey era objeto de exaltación, pero de esta manera se acababa alejándolo de sus súbditos, al expresarla con los títulos magnilocuentes de «el gran rey», «el rey de reyes», que empiezan atribuyéndolo también a Dios, en el estoicismo tenemos más bien la figura de un Dios rey benigno a imagen del padre. De todas formas, el mundo clásico de la antigüedad ignora la concepción judía característica de una realeza divina futura, deseada y ardientemente esperada.

3. EL REINO DE DIOS ANUNCIADO POR JESÚS

Los antiguos testimonios cristianos nos permiten cualificar su presencia activa en Galilea respecto a la del «maestro» Juan Bautista. Si éste pensaba en el juicio inminente divino de condenación, del que sólo puede uno salvarse con el rito del bautismo y con una actitud de sincera conversión de vida, su «discípulo» apunta de manera original su mirada hacia una nueva y definitiva iniciativa de gracia de Dios. Para los dos el pueblo de Israel se encuentra en una situación de pecado y de perdición, y las instituciones sagradas, como el templo, pero incluso la misma elección divina, no valen como caminos de salvación. Además al uno y al otro les parece que el tiempo actual es el tiempo improrrogable de las decisiones de vida o muerte. Pero para el Bautista la última posibilidad está en manos de las personas, llamadas al bautismo de conversión, mientras que para Jesús depende enteramente de lo que Dios se dispone a realizar: irrumpir en la historia con una fuerza creadora para abatir las fuerzas del mal y establecer su dominio salvífico. Si Juan era el profeta amenazador del tremendo juicio divino del que hay que salvaguardarse por el bautismo, que tenía también de todas formas un alcance salvífico como fuente de perdón de los pecados, Jesús se convierte en portador de una buena nueva: Dios está realizando el gesto extremo de salvación gratuita en beneficio del pueblo en general, sobre todo de los excluidos y marginados, en una palabra de todos aquellos con los que no se ha hecho justicia ni consiguen que se les haga en este mundo. En resumen, es el evangelista de la hora extrema, el heraldo que levanta su voz entre la gente de Galilea para darles a conocer todo lo que Dios realiza hoy por su bien.

En concreto, anuncia la hora esperada del «reino de Dios». Esta fórmula no tenía necesidad de ser explicada, ya que la conocían los oyentes. Su función es la de anunciar sus tiempos y sus modos: se trata del poder real, es decir, del poder supremo que Dios se ha decidido finalmente a reivindicar en la historia de su pueblo. No es una expresión preceptiva, sino de fuerza creadora, de alternativa al poder de las fuerzas del mal y de la muerte o, dicho en forma mítica, de alternativa al dominio de Satanás y de los demonios, mientras que los poderes políticos por sí mismos, aun cuando entran en él por su aspecto opresivo, no son objeto de su atención directa.

No hay en él ninguna huella de la realeza del Creador del mundo, ni de la acción real divina en la historia pasada del pueblo de Israel, ni mucho menos de la figura de YHWH tronando actualmente en el cielo. Se inserta más bien en la corriente de los anhelos y de las grandes esperanzas de muchos de su pueblo, esperanzas que se llaman precisamente escatológicas: de acuerdo, Dios reina sin rival en las esferas celestiales

y puede ser celebrado como tal en los himnos de alabanza y en las confesiones rituales de fe, pero es una pena que no ejerza todavía en la historia su poder de vida. Por eso en la tierra de Israel se esperaba la superación de ese *déficit* y se aguardaba que YHWH ejerciera su poder en este mundo como domina ya en el cielo, pero según dos modalidades diversas: en completa discontinuidad con la historia según las esperanzas apocalípticas y, por el contrario, como un giro decisivo y radical en la historia por la esperanza escatológica. Jesús hizo suya esta esperanza relanzándola con una cierta originalidad: el futuro dominio de Dios como rey ha salido al encuentro del presente a grandes pasos invistiéndolo de su fuerza, llama a sus puertas, se anticipa a su tiempo bajo la forma de un fragmento del mismo, según la afortunada fórmula de Weder, a pesar de seguir siendo siempre, en su totalidad y en la grandiosidad de su poder, capaz de cambiar las connotaciones de este mundo, como una magnitud de mañana y de pasado mañana.

Voy a sintetizar aquí la orientación de la esperanza de Jesús de Nazaret, que se expresa de modo preferente, aunque no único, con nuestro símbolo de reino de Dios, en algunos anuncios complementarios.

3.1. *Proximidad*

Se registra a este propósito una convergencia significativa de tres testimonios independientes: Marcos compendia la entrada en liza de Jesús diciendo que, tras el encarcelamiento del Bautista, «Jesús fue a Galilea a anunciar la buena noticia (*to euaggelion*): el tiempo ha llegado a su plenitud y el dominio real de Dios (*hê basileia tou theou*) se ha aproximado (*êggiken*)» (Mc 1,14-15). El marco es realmente redaccional, pero probablemente la última proposición refleja, en substancia, el anuncio de Jesús: ha sucedido algo nuevo: Dios mismo, al hacerse cercano con su poder real que influye sobre el hoy, ha superado la lejanía y con ella un presente separado del futuro y en estrecha continuidad con el pasado: éste no es un día cualquiera, sino el tiempo cargado ya de los valores salvíficos del gran día.

Aunque sea indirectamente, lo atestigua también la fuente Q: en las órdenes dadas a los discípulos enviados a misión figura la siguiente: anunciar que «se ha aproximado el dominio real de Dios (*hê basileia tou theou êggiken*)» (Lc 10,11 / Mt 10,7). Hay que añadir la fuente propia de Lucas en donde la determinación cronológica del dominio real de Dios se expresa con la forma adjetival análoga: «Está cercano (*eggys estin*) el dominio real de Dios» (Lc 21,31).

En la tradición hebreo-bíblica el Segundo Isaías había anunciado la proximidad de la liberación del pueblo del destierro por la mano de

Dios: «Está cerca el que me hará justicia» (Is 50,8); «Se acerca a grandes pasos mi justicia» (Is 51,5); «Se ha acercado mi salvación» (Is 56,6). Por el contrario, los profetas han proclamado de ordinario como cercano el juicio de Dios (por ejemplo, Ez 7,7), sobre todo con la fórmula «el día del Señor está cerca» (Jl 1,15; So 1,14; etc.). Jesús se caracteriza entre estas voces por haber combinado el tema del reino de Dios con el motivo de la cercanía. Además, de una forma igualmente original Jesús habla, no ya de una futura manifestación del dominio divino y de su reino esperado (cf., por ejemplo, respectivamente *AssMos* 10,1 y el *Qaddish*), sino de su movimiento hacia nosotros, como se verá también más adelante al estudiar la fórmula de la «venida» del reino. Por otra parte, el cristianismo de los orígenes aguardaba, no el reino de Dios, sino la venida del Señor Jesús: «*Marana tha*» (1 Co 16,12), expresión aramea traducida al griego en Ap 22,20: «¡Ven, Señor Jesús!».

A menudo se ha entendido esta proximidad en sentido temporal o cronológico: una realidad que no es todavía del presente, pero que está a punto de serlo. Subyace en esta visión la concreción de un futuro claramente separado del presente y que está lejos o cerca según el cómputo de las agujas del reloj. La consecuencia es que cercanía se opone entonces a presencia. Y si Jesús, como veremos, atestigua que la realeza divina se ha hecho presente en su hoy, ¿cómo evitar atribuirle dos concepciones contrarias sobre el reino de Dios? Parece necesario, como muy bien ha demostrado Weder, entender esta proximidad no en un sentido materialmente cronológico, sino como acontecimiento que afecta al hoy: el tiempo actual no se opone diametralmente al futuro, sino que resulta cualificado, transformado, enriquecido, aunque de manera fragmentaria, con la plenitud del futuro. Los exorcismos del Nazareno dicen que el poder de la realeza de Dios, que es una magnitud escatológica, «ha llegado a vosotros». Así pues, el presente no es para Jesús el tiempo del mal y de la perdición, mientras que la liberación estaría totalmente encomendada al futuro; es así como se expresaba la apocalíptica, pero Jesús no fue un apocalíptico. El hoy lleva la connotación, imperfecta pero realmente, de la gracia del futuro poder de la realeza de Dios.

3.2. Verdadera entrada de Jesús en el hoy

Ya en el capítulo anterior analizábamos el famoso dicho del Nazareno, históricamente cierto, sobre el sentido de sus exorcismos: «Si yo expulso a los demonios con el dedo de Dios, esto quiere decir que el dominio real de Dios ha llegado hasta vosotros (*he basileia tou theou ephthasen eph'hymas*)» (Lc 11,20 / Mt 12,28). Es un periodo hipotético; por tanto la apódosis depende de la consistencia de la prótasis.

Jesús, en realidad, da por descontado que es un exorcista dotado por Dios del poder de liberar al hombre de los demonios. Una certeza corroborada en otro contexto contra malévolas interpretaciones que decían que estaba poseído por el demonio: hipótesis inadmisible, responde, porque eso querría decir que Satanás se contradice a sí mismo. Pues bien, ahora, hablando a sus amigos y seguidores, revela el sentido misterioso de sus exorcismos; en su acción liberadora es Dios mismo el que actúa su poder regio abatiendo el poder regio de Satanás (en *IQS* 2,19 se habla expresamente del dominio regio de Belial), es decir, de las fuerzas contrarias del mal y de la muerte. Pero todo ello parece estar aquí limitado al radio de su actividad exorcista y, podemos añadir, sanadora, dado que la enfermedad y la posesión diabólica eran fenómenos vinculados entre sí. Pero esto no quita que sus palabras hablen de una verdadera irrupción del dominio divino. Por otra parte, esta vinculación muestra su aspecto liberador: es una victoria sobre los males físicos y psíquicos del hombre; no se limita a la esfera espiritual, al espacio etéreo de las almas. Del mismo modo, es poder que se actúa aquí, en este mundo, no en el más allá, sino en ese pequeño e insignificante rincón de la tierra, en Galilea. Desde este punto de vista tiene razón Burchard cuando afirma que «el reino de Dios no es un imperio, sino una aldea» (p. 42). Pero creo que hay que estar también de acuerdo con Becker, cuando habla de «corporeidad del reino de Dios» (*Jesus von Nazaret* 213).

Sin embargo, no han faltado autores que en el pasado excluyeron o disminuyeron esta «presencialidad» del dominio regio de Dios. Uno de ellos fue Weiss, que atribuye los dichos relativos al reino del Nazareno a su entusiasmo irrefrenable: «Jesús vivía con la certeza de que el reino estaba cerca, alegre y seguro de su propia conciencia mesiánica; y en sus frecuentes momentos de exaltación se veía ya con la victoria en la mano y a los príncipes de este mundo bajo sus pies» (p. 67). Este autor distinguió en él entre la convicción madura y el sentimiento de gozo: «El punto esencial del anuncio de Jesús no es la mayor o menor proximidad de la crisis, sino la idea de que la llegada del reino de Dios es ahora absolutamente cierta. El tiempo de la espera se ha acabado; el giro se produce aquí. La crisis es inevitable; la salvación no es ya un sueño, sino una indudable realidad. Frente a esta inmovible certeza tiene una importancia secundaria que se hable unas veces de presencia y otras de cercanía [...]. Todo depende del temperamento y de la viveza de los sentimientos. Del mismo modo, Jesús muchas veces se deja llevar por un gozoso entusiasmo profético y traspasa el breve espacio del tiempo de la espera, como si la meta estuviera ya aquí, pero se trata de la certeza de siempre, aunque más acentuada» (p. 95). Más cerca de nosotros, Sanders disminuye el alcance de los dichos citados sobre

la presencia y declara: en la opción «entre “presente” y “futuro” como elemento primordial del mensaje de Jesús, deberíamos poner el acento en el reino como inmediatamente futuro» (p. 199).

Pero así no se toma en serio lo que Jesús dijo, y no una vez solamente. En efecto, se pueden aducir otras palabras suyas que confirman cómo él, de manera original, conjugó el presente con el motivo tradicional del futuro «reino de Dios». En la fuente L del tercer evangelio, en el contexto creado por los ambientes cristianos que pusieron en boca de los fariseos la pregunta de cuándo llegará el dominio soberano de Dios, la palabra de Jesús se presenta clara: «El dominio real de Dios está en medio de vosotros (*entos hymin*)» (Lc 17,21). Sobre esta lectura del adverbio y del verbo en forma de presente se registra hoy un amplio consenso entre los autores. El «vosotros», una vez excluido que se refiera a los fariseos, parece indicar más bien el grupo de sus seguidores. Es importante citar en este sentido dos dichos del Evangelio de Tomás que no parecen depender directamente de Lucas: después de excluir que el Reino esté en el cielo o en el mar, Jesús dice: «El Reino está más bien dentro de vosotros y fuera de vosotros» (n. 3); después de excluir que se pueda decir que está aquí o está allí, Jesús continúa: «El Reino del Padre está esparcido por toda la tierra, y los hombres no lo ven» (n. 113).

Muy antigua es, por otra parte, la declaración de Jesús atestiguada en la fuente Q y que puede reconstruirse siguiendo para la primera parte a Lc 16,16 y para la segunda a Mt 11,12-13: «La ley y los profetas hasta Juan. Desde entonces el reino de Dios [Lc] sufre violencia (*biazetai*) y los violentos (*biastai*) lo arrebatan [Mt]». ¿Se ve al reino divino como una realidad atacada por los violentos o bien como una realidad que hay que conquistar con decisión y, por así decirlo, haciéndose uno fuerza a sí mismo? La primera lectura se muestra fiel al significado negativo de los términos de violencia, sobre todo del sustantivo «violentos» (*biastai*), pero varios autores prefieren la segunda (por ejemplo, Merkel). De todas formas, ciertamente la palabra de Jesús dice que el dominio esperado de Dios está presente y constituye una esfera salvífica en la que están ya introducidos los beneficiarios de la iniciativa divina, convertidos en objeto de hostilidad por parte de unos violentos sin precisar, quizás del mismo Herodes Antipas que había hecho decapitar al Bautista y albergaba ideas persecutorias contra el mismo Jesús (cf. Lc 13,31); o bien, una esfera con los desheredados, señaladas quizás despreciativamente como «violentos», empeñados en entrar. Es significativa la diversidad entre los tiempos de los dos: «hasta Juan / desde ahora». «Un umbral separa la situación del Bautista de la de Jesús (Schlosser 165).

Fuera del símbolo religioso de la realeza, pero en línea con las esperanzas escatológicas del nazareno, evidente en otras expresiones, se

puede citar la fuente Q: «Dichosos los que ven lo que vosotros veis. Os digo que muchos profetas y reyes [Mt: «... y justos»] desearon ver lo que vosotros veis y no lo pudieron ver, y oír lo que vosotros oís y no se les dio oír» (Lc 10,23-24 / Mt 13,16-17). Está claro el contraste entre el pasado y el presente, entre la espera y la realización, entre la promesa y el cumplimiento: ahora tienen lugar unos hechos visibles y resuenan unas palabras comprensibles que no sólo atestiguan que ha llegado el tiempo de la salvación esperada, sino que lo anticipan realmente para todos los que ven y oyen. Esta bienaventuranza no precisa una mención sobre cuáles son sus destinatarios ni, en la motivación, sobre cuál es el objeto visto y oído. Viene en nuestra ayuda la bienaventuranza análoga de la tradición judía en la que se declaran dichosos todos los que podrán ver los tiempos de la salvación: «Bienaventurados los que vivan en aquellos días y puedan ver, en la reunión de las tribus, el bien de Israel que Dios preparará» (*SalSal* 17,44). «Dichosos los que vivan en aquellos días y puedan ver los bienes del Señor que él dispondrá para la generación venidera» (*SalSal* 18,6); «Dichoso aquel hombre o aquella mujer que viva en aquel tiempo» (*OrSib* 3,371); «¡Dichosísimo entonces todo el que esté en la tierra!» (*OrSib* 4,192). Jesús es original en el uso de los verbos en presente, mientras que los pasajes judíos citados están en futuro: ha surgido el alba de la salvación y es objeto de experiencia (ojos que ven y oídos que escuchan) de los que están a su alrededor, destinatarios de su palabra y de su acción. Objeto de visión son, con toda probabilidad, sus gestos en los que se encarna el poder de la realeza de Dios; y lo mismo hay que decir de su anuncio. Citamos a este propósito la preciosa indicación de Merkley: «Toda la predicación de Jesús es acontecimiento del señorío de Dios; no intenta otra cosa más que hacer que Israel consienta en el acontecimiento del señorío de Dios» (p. 87); no es simplemente palabra sobre el reino de Dios.

Es análogo el dicho de Mc 2,18-19, encuadrado en la diversa praxis sobre el ayuno que seguían los discípulos del Bautista respecto a los de Jesús; aquellos lo practicaban siguiendo el ejemplo ascético del maestro, mientras que éstos no, justificados en ello por el Nazareno: «No pueden ayunar en la cena nupcial los amigos del esposo, si él está presente». Comenta Jeremías: «La boda ha comenzado, el esposo ha salido a recibir, la alegría de la boda se oye en una gran extensión del país, los invitados se reclinan para el banquete nupcial. ¿Quién podrá ayunar ahora?» (p. 129s). La indicación siguiente de que ayunarán cuando deje de estar con ellos el esposo, es evidentemente un añadido de la comunidad cristiana que se justifica de este modo por haber introducido luego la práctica del ayuno. La metáfora de las bodas, para indicar el tiempo esperado de la salvación, es clásica en la tradición hebrea (cf., por ejemplo, Is 62,5).

Finalmente una alusión a la respuesta de Jesús a la pregunta del Bautista de la fuente Q, ya estudiada anteriormente: aludiendo a algunos pasajes del libro de Isaías, invita a los delegados de Juan a referir «lo que habéis visto y oído» «ciegos que ahora nos ven, cojos que caminan, leprosos que quedan limpios, sordos que nos oyen, muertos que resucitan, pobres a los que se ha llevado la buena noticia» (Lc 7,22 / Mt 11,4b-5). Ahora que él ha realizado ya los gestos de la liberación escatológica, han llegado los tiempos que esperaban los profetas.

3.3. Sin embargo, sigue siendo acontecimiento futuro

Si son indudables los dichos sobre la presencia del dominio real de Dios, no lo son menos los que hablan de él en el futuro. Ante todo, la súplica del Padrenuestro: «Padre [...]. venga pronto tu dominio real (*elthatô hê basileia sou*)» (Q: Lc 11,2 / Mt 6,10) que entre todos los dichos de las fuente Q relativos al reino, dice Schürmann, es el dato históricamente más cierto. El añadido del adverbio «pronto» se hace obligatorio, ya que Jesús expresa aquí una expectativa no a largo plazo, sino para tiempos muy cercanos. En efecto, pertenece a la naturaleza misma de la oración de súplica ser una impresión de impaciencia, de anhelo por un mañana que experimentar en vida. También el *Qaddish* citado más arriba, por lo demás, expresa una espera impaciente: «... en vuestra vida y en vuestros días, en los días de toda la casa de Israel, pronto y próximamente».

Es esperada la combinación con la primera súplica: «Sea santificado por ti tu nombre», donde aparece además evidente el carácter dinámico del símbolo religioso del rey. No somos nosotros los que tenemos que santificar su nombre, sino Él: se trata de su acción en la historia como justificación de sus pretensiones de único Dios salvador. En el fondo destaca la profecía de Ezequiel: después de castigar duramente con el destierro al pueblo culpable de haber deshonrado su nombre santo, presentándolo como un dios incapaz de salvar a los suyos (Ez 36,20), YHWH lo liberará por amor a su nombre, como demostración espléndida de su poder de salvador eficaz. ¡Va en ello su honor divino! «Yo obro [...] por amor a mi nombre santo entre los pueblos [...]. Santificaré mi nombre grande. Entonces los pueblos sabrán que yo soy el Señor» (Ez 36, 22-23). En concreto: «Os tomaré de en medio de las gentes, os reuniré de toda tierra y os conduciré de nuevo a vuestro suelo» (Ez 36,24). Más frecuente, el verbo está en la voz pasiva, en donde el objeto de la santificación activa es Dios mismo «Y seré santificado en vosotros delante de las gentes / en ti / en ellos» (Ez 20,41; 28,22.25; 39,27): «seré engrandecido y santificado» (Ez 38,23). Es la iniciativa

escatológica de Dios la que invoca Jesús: se exaltará a sí mismo como salvador en la historia y vendrá con su poder liberador a dominar en la tierra.

Finalmente, parece bastante original la combinación del símbolo paterno con el símbolo real. Jesús se dirige al «Padre» (*Abbà* expresado en griego con el vocativo *pater*) para invocar su intervención a fin de que santifique su nombre y domine como rey sobre la tierra. Los dos símbolos, en realidad, se refieren el uno a lo que es el Dios de Jesús, Padre, y el otro a lo que será, rey que domine sobre toda la humanidad. De este modo el presente y el futuro están íntimamente unidos. Podríamos traducir: Tú, oh Dios, que eres nuestro padre; te invocamos para que te realices pronto aquí en la tierra como rey, dominando con tu poder soberano de liberación y salvación. La «teología» griega de la divinidad eterna e inmutable está en el polo opuesto de la concepción bíblica y de Jesús en particular, que mira hacia el futuro salvífico del hombre y juntamente hacia el futuro «hacerse» de Dios como dominador del mundo.

También Marcos es un testigo válido de esta perspectiva, cuando transmite la declaración de Jesús en la víspera de su muerte mientras estaba a la mesa con los suyos para la última cena: «No beberé vino hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25). No dice cuándo ni tampoco habla de sus discípulos como comensales, signo éste de que está ausente la mano de la comunidad protocristiana; se limita a expresar su confianza segura de celebrar el banquete —imagen célebre en la tradición bíblico-judía de la alegría del tiempo escatológico— en el futuro del reino de Dios, entendido aquí como espacio salvífico que éste creará para su pueblo, pero no sólo para él.

En la historia de la exégesis se ha discutido sobre si Jesús esperaba o no la venida inminente del reino de Dios. Weiss, como hemos visto, afirmaba la ausencia en Jesús de todo interés cronológico, dirigido más bien a afirmar su carácter de acontecimiento certísimo. Por su parte Bultmann interpreta su dimensión escatológica en clave existencial: aquí y ahora, en la decisión de fe en favor de la buena nueva, estoy jugándome la existencia, mi destino de vida o de muerte. E. Fuchs y E. Käsemann, por ejemplo, atribuyen este sentido existencial al mismo Jesús histórico. Según Schweitzer (cf. *La vita di Gesù*), por el contrario, Jesús estaba convencido de que el reino era inminente, hasta el punto de que, después de enviar a los discípulos a anunciar su llegada inminente, se sorprendió al verlos regresar: en contra de sus esperanzas, no se había realizado el dominio de Dios que implicaba el fin de este mundo y el nacimiento del mundo venidero. Se encaminó entonces a Jerusalén, decidido a entregar su vida para forzar la mano de Dios.

En realidad, los dichos analizados hasta ahora no contienen ninguna fecha concreta, aunque es difícil negar que Jesús esperaba la llegada del reino para un tiempo cercano. Ciertamente, en algunas de sus palabras el futuro parece estar fijado en un momento determinado, pero se trata más bien de voces de la esperanza febril de la comunidad cristiana, enfrentada con experiencias dramáticas, incluso de persecución, y por tanto necesitada de aliento. Es significativo que Jesús, por el contrario, no se haya expresado de este modo, una señal clara de que la cuestión de la fecha del día fatídico no llamaba especialmente su atención. Así, la frase de Mc 9,1: «Entre las personas aquí presentes hay algunas que no probarán la muerte antes de ver llegar el reino de Dios con poder», es leída con perspicacia por Merkel: «Para una comunidad que vivía en tensión ardiente hacia una esperanza cercana, pero turbada por la muerte de algunos discípulos, podía servir de ayuda escuchar una palabra de un profeta de que el Señor había pensado en la presencia, no de todos, sino sólo de algunos discípulos para cuando irrumpiese la realeza divina» (p. 140). Lo mismo vale de Mc 13,30: «Todo esto ocurrirá antes de que pase esta generación», un dicho apocalíptico cristiano, y de Mt 10,23: «Cuando os persigan en una ciudad, huíd a otra; en verdad os digo que no llegaréis a completar el giro por las ciudades de Israel, ya que antes vendrá el hijo del hombre»: el tiempo de la persecución es limitado, más bien breve: el sufrimiento de los perseguidos tiene un término cercano; se puede esperar con fundada confianza en una próxima liberación.

De hecho Jesús admitió su ignorancia sobre el día de la llegada gloriosa del dominio de Dios: «Sobre aquel día o aquel momento nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo, ni el hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32). La comunidad cristiana de los orígenes jamás se habría representado a un Jesús ignorante, él que era el hijo de Dios, el Señor. Se vio obligado a hacerlo por la fuerza de la memoria. El Nazareno anhelaba ciertamente un futuro salvífico cercano, como muchos de los judíos de su tiempo que vivían de esa esperanza, pero sin colocarlo en un momento exacto. Los plazos fijos típicos de los escritos apocalípticos, interesados en señalar una fecha y en indicar unos signos premonitorios, así como de la comunidad de Qumran que fijó primero en el año 70 a. C. la hora fatídica y luego, después de un desmentido histórico, en el año 70 d. C. (cf. H. Stegemann, *Gli essenai* 295), no encontró en él resonancia alguna; le importaba anunciar la aproximación y la irrupción a su debido tiempo del dominio soberano de Dios y pedir por su anhelada explosión final.

Sin embargo, queda en pie el hecho de que Jesús, como documentan sus palabras analizadas anteriormente, estaba vuelto hacia un futuro no de siglos, ni siquiera de decenios, sino de un breve tiempo, aunque sin determinar (Linnemann no resulta convincente en este punto). No creemos

pertinente la distinción que establece Merklein entre una cercanía real, que le reconoce a Jesús, y una cercanía cronológica que le niega (pp. 64ss). Sigue siendo válida, a mi entender, la fácil observación de Schweitzer de que Jesús se equivocó sobre el tiempo, con la ilusión de que muy pronto este mundo se transformaría en su raíz por la explosión final del poder liberador y salvífico de Dios rey. No tuvo lugar; pasaron los siglos; tenemos a la iglesia, pero no como sustitutivo del reino. Como precisaremos más adelante. La referencia que a menudo se sugiere con intenciones apologéticas a la visión telescópica de los profetas que vivían cerca de los acontecimientos futuros de la esperanza, no hace más que explicar psicológicamente el error, pero no lo elimina. Sin embargo, una vez admitido todo esto, no por ello —podemos decir con Schweitzer— se hunde como ilusoria toda su esperanza, centrada —como se ha visto— en la dialéctica entre el presente y el futuro, entre la anticipación real, aunque siempre limitada, y la realización plena en el futuro. Su sueño, una vez depurado de la espera en el poder soberano triunfante de Dios a breve plazo, puede compartirse también hoy. En este doble sentido: es un sueño que no se sale de la historia, en donde se anticipa el dominio de Dios que suscita, junto con Cristo resucitado, hombres de buena voluntad para que realicen gestos de liberación de las potencias del mal y de la muerte; y es un signo capaz de animar una esperanza sufrida, pero firme, en los cielos nuevos y en la tierra nueva que profetizó el tercer Isaías. Esa ilusión de Jesús sobre los tiempos de su espera no obliga necesariamente a abandonar su sueño escatológico ni a refugiarse en su enseñanza ética, como hizo Schweitzer. Sobre todo si se tiene en cuenta que él mismo no se preocupó mucho por determinar cronológicamente este futuro

3.4. Vínculo entre el presente y el futuro

Los dos aspectos del anuncio de Jesús atestiguados en las fuentes tienen que admitirse con honestidad, sin dejarnos enredar por nuestra lógica, un tanto esquemática, que los encuentra sorprendentes, si no contradictorios, y que induce a no pocos autores a aceptar uno y a negar el otro, o bien a conciliarlos bajo el signo superior de concepciones existencialistas capaces de liberar las afirmaciones del Nazareno de su imposible vínculo cronológico. En realidad, no se puede hablar de contradicción; algunos exegetas, por ejemplo Perrin, se expresan en términos de tensión o de dialéctica. El dominio soberano de Dios a los ojos de Jesús es ciertamente presente y futuro, pero no en el mismo sentido, ya que aquel está marcado por la parcialidad y la imperfección y éste estará bajo el signo de la totalidad y de la plenitud. Dice bien

Hoffmann. «La *basileia* se realiza entre nosotros, no “superlativamente”, sino “de modo comparativo”» (p. 58). Lo subrayamos ya antes a propósito del significado de los exorcismos, vividos como actuación del dominio soberano de Dios, pero limitados a unos pocos casos: algunos endemoniados y una decena o poco más de curaciones; a ello hay que añadir su auditorio restringido. ¿Y todos los demás enfermos psíquicos y físicos de la Galilea de entonces, por limitarnos a un pequeño rincón de la tierra? El reino esperado por diversos sectores judíos no podía consistir en algo tan pequeño. El mismo Jesús reza para que el reino de Dios exprese pronto toda su fuerza liberadora. Las dos diversas actuaciones, la presente y la futura, son compaginables e incluso se presentan como complementarias: la primera no excluye a la segunda y ésta no anula a aquélla. Pero la relación no es sólo de cantidad; entre las dos dimensiones se da un vínculo más intrínseco: el dominio señorial presente y limitado de Dios en nuestra tierra es, por un lado, el futuro definitivo que se hace historia y que, como tal, se lleva a cabo de una forma pobre y, por otro lado, es promesa y garantía de su realización perfecta. En el presente tenemos el comienzo del fin; por consiguiente, éste no puede fallar, ya que va en ello la fidelidad de Dios, la coherencia de su acción de rey. Nos lo atestigua una parábola que se remonta a Jesús, mientras que se discute si es palabra del mismo Jesús la introducción que la presenta como parábola del reino. De todas formas, el relato pone de manifiesto una dimensión precisa y original de la esperanza del Nazareno «¿Qué semejanza tenemos del reino de Dios o con qué parábola nos lo podemos representar? Sucede con el reino lo mismo que con un grano de mostaza: cuando se le siembra en un terreno, es la semilla más pequeña entre las de la tierra; pero una vez sembrada, crece y se convierte en el mayor de todos los arbustos» (Mc 4,30-32). El relato de esta parábola se basa en el contraste entre el «el más pequeño» / «el más grande», que califica a las dos situaciones extremas. el comienzo y el punto de llegada. No se tiene en cuenta el proceso de crecimiento: el núcleo de la parábola radica por completo y solamente en los dos polos contrapuestos. Pero entre lo más pequeño y lo más grande no hay sólo contraposición, sino también un vínculo necesario; sin la semilla no hay arbusto y el arbusto virtualmente está ya en la semilla. Por consiguiente, el que ve la semilla sembrada en el campo está seguro de que verá también su crecimiento final. Se puede suponer que el parabolista Jesús intentó responder de esta manera a un difuso escepticismo frente a su anuncio del dominio real de Dios que irrumpe en el presente. Concede que la explosión esperada sigue estando limitada al futuro, pero insiste en que en sus gestos y en sus palabras se ha anticipado ya el reino realmente bajo el signo de la pequeñez: realización en un fragmento, «*eschaton* historizado», como dice Schurmann. E invita a la confianza: el presente

es motivo válido para aguardar con solidez la explosión final. En una palabra, contraste entre el presente y el futuro, pero también valor de los humildes comienzos que apelan al final y que lo contienen *in nuce*.

También la parábola de la levadura, de la fuente Q (Lc 3,20-21 / Mt 13,33), puede aceptarse como testimonio válido en este sentido: un puñado de levadura y una gran cantidad de harina que al final se convierte en una masa de pasta fermentada. El acento aquí parece ser múltiple; el contraste entre lo pequeño, implícito en el relato, y lo grande, acentuado de forma amplificativa: tres medidas de harina, es decir, unos veinticinco kilos; y además una estrecha relación entre el fermento y lo fermentado.

En la parábola marciana de la semilla que crece de forma autónoma (Mc 4,26-29), introducida en una referencia explícita al reino y olvidada por Mateo y Lucas quizás por temor a que se viera en ella una apología sospechosa del quietismo, se reconoce generalmente la paternidad de Jesús. «La historia del reino de Dios es como la de un hombre que echó la semilla en el terreno. mientras duerme de noche y vela de día, la semilla va brotando y crece sin que sepa cómo. del terreno va surgiendo primero el tallo, luego la espiga y finalmente el grano lleno. Y cuando el fruto está pronto, él busca enseguida la hoz porque la mies está madura». El relato se basa en una siembra que prodigiosamente llega hasta la siega: el campesino actúa echando la semilla en el terreno, pero luego ya no se le exige más trabajo hasta el tiempo de la cosecha: puede descansar y esperar a que la naturaleza siga su curso. Jesús lanzó la semilla, comenzó su dominio soberano y seguirá adelante el proyecto trazado por Dios. El evangelista ha cumplido con su misión: debe confiar en el futuro, cuyas potencialidades están ya presentes en los comienzos y cuya prodigiosa explosión no podrá ya fallar. La experiencia actual del *incipit* del dominio de Dios rey es motivo de esperanza para su futura actuación plena.

3.5. *Interesa ante todo Israel*

Ciertamente, hablando del dominio real de Dios que se ha aproximado ya entrando incoativamente en la historia, Jesús se refería al radio restringido de su acción y de su palabra: la tierra de Israel, en particular Galilea. Los testimonios evangélicos dicen que se dirigió «a las ovejas dispersas de la casa de Israel» (Mt 15,24). Los pasajes excepcionales que lo muestran en relación con los gentiles, las curaciones de la hija de la cananea (Mc 5,23s y par.) y del criado-hijo del centurión romano de Cafarnaún (Q: Lc 7,1-10 / Mt 8,5-13) —pero para Juan se trata de un oficial de las tropas del rey Antipas, es decir, no necesariamente

pagano (Jn 4,46)— parecen ser más bien páginas creadas por la comunidad protocristiana para justificar su misión *ad paganos*. Por otra parte, si hubiera habido una praxis misionera de Jesús bien comprobada para con el mundo pagano, no habría encontrado todas aquellas dificultades que documentan ampliamente las cartas de Pablo, especialmente la carta a los Gálatas. Añádase, aunque hablemos de ello más adelante, que Jesús escogió —dato históricamente bastante probable, por no decir cierto— a doce apóstoles como prototipo de las doce tribus de Israel que habrían de reunirse desde los cuatro vientos en la tierra de la promesa. Él miraba hacia este futuro y por eso mismo actuaba poniendo signos concretos de promesa, como fue el gesto simbólico de la elección de los doce. El reino de Dios y el futuro de Israel van estrechamente unidos: lo confirma, si fuese necesario, el carácter judío de Jesús. Pero el número doce, ha hecho observar Zehetbauer, no se refería necesariamente a todo el pueblo de Israel; podía indicar solamente el resto fiel de ese pueblo, algo así como lo que documenta Qumran. Sin embargo, la perspectiva incluyente del Nazareno, opuesta a la perspectiva excluyente de los esenios, permite ver en los doce escogidos por él una metáfora de todo el pueblo de Israel.

Pero en su perspectiva, ¿qué iba a ocurrir con los gentiles? En el judaísmo de la época se daban diversas y opuestas opiniones, no pocas veces reunidas en un mismo escrito. Una posición extrema pensaba en la condenación y hasta en el aniquilamiento de «los hijos de las tinieblas», como esperaban los qumranitas de La Guerra (= *IQM*), así como el autor de *4Qflorilegium* (*4Q174*), que habla de exclusión: «No entrará [un incircunciso del corazón ni un incircunciso de la] carne [por] la eternidad, ni un ammonita ni un moabita ni un bastardo ni un extranjero ni un prosélito, porque sus santos están allí» (col 3,3-4). Pero no es éste el único punto de vista de los esenios, ya que en el Documento de Damasco la puerta está abierta a los prosélitos contados junto con los sacerdotes, los levitas, los hijos de Israel y mencionados en el cuarto puesto (*CD* 14,6). También hay que mencionar aquellos ambientes judíos del siglo I a. C., a los que se remontan los Salmos de Salomón: Dios juzgará severamente a los gentiles (*SalSal* 17,3) y los aniquilará, según la súplica de *SalSal* 17,7-7; «Pero tú, oh Dios, abáteles y elimina su casta de la tierra [...]. Págales según sus pecados, oh Dios, de modo que su suerte esté de acuerdo con sus obras». Sin embargo, en *SalSal* 17,17 se piensa en su sumisión al ungido del Señor: «Mantendrá a los pueblos de los paganos bajo su yugo para que le sirvan». En *AsMos* 10,7 el autor espera que «el único Eterno se manifieste para castigar a las naciones y destruya a todos sus ídolos. En *Jub* 24,30 finalmente se muestra radical el juicio divino contra los filisteos, representantes de todos los gentiles en la lectura posterior del escrito: «Y no habrá para

ellos ningún resto de supervivientes ni se salvará nadie el día del juicio de la ira».

En el extremo opuesto se registran aquellas voces que de varias maneras admiten a los gentiles en la salvación final. Ya el libro de Isaías es testigo de profecías universalistas: «Aquel día Israel será, el tercero con Egipto y con Asiria, una bendición en medio de la tierra y los bendecirá el Señor de los ejércitos diciendo: “Bendito sea mi pueblo, Egipto y Asiria, obra de mis manos, y mi posesión particular será Israel”» (Is 19,24); el misterioso siervo del Señor no sólo restaurará «las tribus de Jacob», sino que «será una luz para los gentiles» (Is 49,6); serán aceptados los prosélitos (Is 56,1ss); en Is 2,1-3 se expresa la esperanza de que todos los pueblos subirán al monte santo de Sión para escuchar allí la voz divina. También la mirada del Tercer Isaías contempla la peregrinación de los pueblos a Jerusalén para rendir culto a YHWH (Is 60,1ss); pero al mismo tiempo se prevé el exterminio de todos los que no reconozcan el nombre de Dios (Is 60,12). En *OrSib* 3,767 el futuro dominio soberano de Dios interesará a la humanidad entera: «Y entonces hará surgir un reino eterno sobre todos los hombres». Los dos antiguos maestros Shemaías y Avralión responden de este modo a la pregunta de «si pueden venir en paz los hijos de los paganos»: «Que vengan también en paz aquellos hijos de Arón que no hagan sus obras» (*bJoma* 71b).

En la escatología de Jesús no hay rastro alguno de aniquilamiento ni siquiera de castigo de los gentiles: un silencio elocuente de las fuentes. Tampoco se le presenta como profeta de su sumisión al dominio de un Ungido del Señor, típica de los *Salmos de Salomón*. Su sueño es la constitución de un mundo en el que Dios domine plenamente y en el que, al lado de las doce tribus de Israel, entendidas no como totalidad amorfa, sino como pueblo que se somete fielmente a la realeza divina anunciada por él, estarán también los gentiles. Lo atestigua la fuente Q: «Vendrán muchos de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa junto con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios, mientras que vosotros seréis echados fuera, a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes» (Lc 13,28-29 / Mt 8,11-12). La versión de Lucas: «Veréis a Abrahán, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios» muestra cierta analogía con *TestBen* 10,6-7: «Entonces veréis a Henoc, a Noé, a Sem, a Abrahán, a Isaac y a Jacob resucitados en el gozo a su derecha. Entonces resucitaremos también nosotros, cada uno en su tribu y adoraremos al rey de los cielos». De todas formas, se trata de un dicho desde luego amenazador contra todos los que rechazan su anuncio, mas no de todo Israel, pero también de una profecía positiva en favor de los «muchos» que vendrán desde un extremo al otro de la tierra, una forma plástica para indicar, no ya a los israelitas de la

diáspora, a pesar de la invitación de Bar 4,37 a Jerusalén: «Mira, regresan los hijos que viste marchar; vuelven reunidos del oriente y del occidente», sino a los gentiles, que se oponen aquí al «vosotros» de un grupo de judíos: según las promesas proféticas de la tradición hebrea, serán incorporados al espacio salvífico constituido por la iniciativa definitiva de gracia de Dios. Nótese la falta de precisión sobre «muchos» y «vosotros», sobre la llegada de los «muchos» de los que no se dice si lo harán por su fe y por verse solicitados por el anuncio: todo tiende a excluir la hipótesis de la creación de esta frase por parte de la comunidad protocristiana. No carece de significado la estrecha conexión del motivo tradicional del banquete celestial con el motivo del banquete del reino, que privilegia Jesús, entendido aquí como espacio de salvación creado por Dios rey. Se ha pensado que recoge el motivo profético, que ya hemos visto, de la peregrinación de los pueblos a Jerusalén, al monte Sión. Es posible, pero adviértase que en su palabra el término del camino es el banquete, no Jerusalén. El vínculo tan estrecho entre reino de Dios y Sión, atestiguado no pocas veces en la tradición bíblico-judía, está ausente en la palabra del Nazareno. Al contrario, la figura de la participación de los pueblos está presente en un pasaje del libro de Isaías: «El Señor de los ejércitos celebrará en este monte [de Sión] un banquete con carnes sabrosas y con vinos selectos para todos los pueblos» (Is 25,6).

Añadamos que Jesús derribó el muro dentro de Israel entre justos e injustos, entre observantes y pecadores públicos, acogiendo de manera incondicional a estos últimos en nombre de su Dios. Lo veremos enseñada. No nos entra en la cabeza pensar que pudiera obrar de otra manera y negarse a derribar el muro divisorio entre judíos y gentiles: en efecto, éstos eran respecto a Israel lo mismo que los israelitas pecadores respecto a sus connacionales fieles.

3.6. Los parias, destinatarios por gracia del reino

La fuente Q (Lc 6,20-23 / Mt 5,3.4.6) nos ha transmitido un bloque de bienaventuranzas de Jesús, en donde las tres primeras forman una estrecha unidad que se remonta, según piensan los autores, al mismo Jesús, mientras que la cuarta, relativa a los discípulos perseguidos, es una bienaventuranza aparte. En la reconstrucción de Q seguimos aquí unas veces a Lucas y otras a Mateo: «Dichosos los pobres, porque en su favor (está) el poder soberano de Dios. Dichosos los hambrientos, porque serán saciados por Dios. Dichosos los que están afligidos, porque serán consolados por Dios». Se discute si hay que preferir el discurso directo de Lucas: «Dichosos vosotros, los pobres...» o el indirecto de

Mateo: «Dichosos los pobres...». No son pocos los retoques redaccionales de los dos evangelistas. La calificación mateana de los pobres «en espíritu», expresión conocida también en Qumran (IQM 14,7; IQH 6,3), se muestra en línea con el proceso de espiritualización y moralización a la que el primer evangelista ha sometido las bienaventuranzas: a «los pobres en espíritu», literalmente a los que se curvan espiritualmente, es decir a los humildes, les corresponden efectivamente «los hambrientos y sedientos de justicia», o sea, los que anhelan hacer la voluntad de Dios, «los limpios en su intimidad (corazón)», «los perseguidos por causa de su justicia» o fidelidad práctica. Hengel afirma con razón: «En Mateo, en oposición a Jesús, el macarismo no tiene ya un “carácter primariamente indicativo” [fórmula de G. Strecker]. Se le ha modificado convirtiéndolo en una llamada al verdadero y escatológico pueblo de Dios» (p. 361). Y esto sin decir que Mateo multiplicó las bienaventuranzas, ocho, más una paralela a la cuarta de Lucas. También el tercer evangelista ha dejado en el texto las huellas de su mano, visibles en el añadido del adverbio «ahora», con el que se intenta subrayar el contraste entre la situación presente de todos los necesitados, en su redacción los miembros de la comunidad, y su futura liberación, acentuando un hiato que no corresponde a la perspectiva de Jesús, que ligaba el presente y el futuro, e interpretando las bienaventuranzas en la línea de una recompensa divina después de la muerte.

De la unidad de las tres primeras bienaventuranzas resulta que los beneficiarios del poder soberano de Dios son los pobres en sentido material, no los que pueden exhibir actitudes y comportamientos virtuosos o religiosos. Se trata, en otras palabras, de «pobreza» social, no espiritual, como se deriva también del paralelismo con los hambrientos y afligidos. De todas formas, se revela esencial la confrontación con los antecedentes culturales del antiguo mundo mesopotámico y egipcio, en particular de la tradición bíblico-judía. Ante todo, a diferencia del mundo antiguo grecolatino, pero también de nuestro léxico, que entienden la pobreza en términos de carencia o de escasa posesión de bienes (*egentes* y *pauperes*), «*parvi possessio*» (Séneca, Ep 87,40) y «*habere nihil*» (Marcial 11,32,8), «el semita es más sensible a la inferioridad social que pone a las personas de modesta condición a merced de los poderosos y de los violentos, las somete a toda clase de vejaciones y humillaciones, les impide obtener justicia» (Dupont 546). Y es por su situación de «pobres» de peso social, de marginados diríamos hoy, por lo que aquella cultura los pone bajo la poderosa protección del rey. Así, por ejemplo, en el epílogo del código de Hammurabi el gran rey babilonio declara que se ha atendido fielmente a su tarea específica: ha gobernado a «los pueblos de Summer y Akkad [...] de modo que el fuerte no pudiese suprimir al débil y se le hiciera justicia al huérfano y a la viuda» y «para

garantizar la justicia a los oprimidos». No sólo los reyes terrenos, sino también los dioses, soberanos celestiales, eran vistos como garantía y defensa de los que padecen injusticia en la tierra. A Bel, dios de Nippur, se le dirige una súplica como «aquel que protege al débil contra el fuerte»; y la diosa Belit, de la misma ciudad, se presenta de este modo: «Yo levanto al oprimido, pongo de pie al débil». Igualmente, en una estela votiva de Egipto se reconoce al dios Amón como «aquel que sale al encuentro de la invocación del pobre en la necesidad, que da la respiración al que es débil» (cit., en Dupont, 581.589.593).

La tradición de marca hebrea ha insistido con mayor fuerza en la confianza que los pobres pueden poner en YHWH, su defensor y protector. Bastaría leer un buen número de salmos en el que el orante le pide a Dios que le haga justicia contra los opresores, o le da gracias por su defensa eficaz de sus derechos pisoteados por los arrogantes. A modo de ejemplo puede leerse el Sal 76: YHWH truena en el cielo y se levanta de su trono «para hacer justicia, para salvar a todos los pobres del país» (Sal 76,10). El Sal 146,7-10 tiene un carácter de confesión de fe: «Hace justicia a los oprimidos, da pan a los hambrientos. YHWH rompe las cadenas de los prisioneros. YHWH abre los ojos de los ciegos. YHWH levanta a los encorvados [...], sostiene a la viuda y al huérfano [...]. YHWH reina por siempre». Nótese en este pasaje el vínculo tan estrecho que se da entre la justicia que hay que conceder a los pobres y el símbolo real. Los desprovistos de todo poder pueden contar con el poder de Dios vuelto en favor suyo, en la defensa de su causa justa. Véase también la confesión de Dt 10,17-18: YHWH «no es parcial ni se deja corromper por regalos; es el que hace justicia al huérfano y a la viuda y el que ama al refugiado dándole pan y vestido».

Es ésta una tarea que le confía Dios al rey de Israel, su delegado en el gobierno de su pueblo. Pero muchas veces los reyes de Israel fallaron a esta misión: baste recordar a Ajab que, a instancias de la pérfida Jezabel, le arrebató con violencia a Nabot, un pequeño terrateniente, la viña de sus padres y le hizo condenar injustamente a muerte (1 Re 21). Pero no por eso los pobres en Israel renunciaron a su esperanza en un rey «justo». Su voz elocuente se percibe en la plegaria del salmo 72: «Concede, oh Dios, tu derecho al rey, tu justicia al hijo del rey. Juzgará con justicia a tu pueblo y a tus pobres con equidad [...]. Hará justicia a los pobres del pueblo, salvará a los hijos de los desventurados, aplastará al opresor [...]. Porque dará libertad al hombre pobre y suplicante y al indigente que le falta ayuda. Tendrá piedad del oprimido y del pobre, salvará la vida de los desventurados» (Sal 72,1-2.4.12-14). Un rey conforme a las esperanzas de los pobres y de los oprimidos es objeto de viva esperanza —se trata siempre de anhelos relativos a la historia, no a un más allá— también en Is 11,4-5: «Juzgará con justicia

a los desventurados, y se pronunciará en favor del derecho de los pobres del país». Es una esperanza que se prolonga en el tiempo hasta los años que precedieron inmediatamente a la venida de Jesús, como atestiguan los *Salmos de Salomón*: el hijo de David «no permitirá que (la) injusticia siga habitando entre ellos [...]. Y no habrá orgullo entre ellos, hasta el punto de que “alguno” de ellos se vea oprimido» (*SalSal* 17,27.41). Pero más intensa todavía es la esperanza de que Dios mismo se convertirá en rey en provecho de los pobres. Citamos anteriormente a *Miq* 4,6-7: YHWH como pastor se cuidará de las ovejas cojas y errantes «y reinará sobre ellas». Añádase finalmente a *Is* 61,11: «El Señor YHWH hará que germine la justicia», la justicia en favor de los «pobres».

Así pues, el símbolo de la realeza expresaba adecuadamente la imagen de una divinidad protectora de los débiles y de los oprimidos, es decir, de los pobres, puesta a su lado para hacer justicia. Fijémonos bien, no una justicia forense basada en el principio *unicuique suum*, propia de los tribunales, sino una justicia superior, «partidista», en favor de los oprimidos y contra la violencia de los orgullosos y de los opresores. Jesús vive esta imagen de Dios dentro de sí y la manifiesta con claridad en la primera bienaventuranza.

También estaba presente este género literario en su herencia hebreo-judaica para exaltar las virtudes del hombre y sobre todo la recompensa divina segura que lo convierte en un afortunado, en una persona feliz. Se corresponden la bienaventuranza y la bendición divina (cf. Cazelles en *GLNT*). Un ejemplo: «Dichoso el hombre que no camina por el sendero de los impíos [...], sino que encuentra su gozo en la ley del Señor [...]. Será como un árbol plantado junto a corrientes de agua, que da sus frutos en el tiempo debido» (*Sal* 1,1-3). Cuando la mirada acentúa la intervención última de Dios para salvar al que la necesita, se puede hablar de macarismo escatológico: es bienaventurado el que haya demostrado perseverancia en la crisis, porque experimentará la salvación de Dios (*Dn* 12,12).

De hecho Jesús llama a los pobres al gozo, declara que son felices ahora. Es algo paradójico: ¡felicidad en una situación de injusticia, felicidad propuesta a los infelices de este mundo! Él mismo intenta con esta bienaventuranza compartir su gozo: «felices los pobres» equivale a «me congratulo/me felicito con los pobres». No pensemos en formas complicadas de masoquismo y de sadismo: la felicidad no se deriva a los pobres de su infelicidad, ni la gozosa solidaridad afectiva de Jesús depende de su amor a la infelicidad de los demás. Su bienaventuranza no es tampoco una invitación a la resignación. Son felices, deben serlo, con vistas a la liberación anunciada e incoativa de la pobreza. La llamada a la felicidad está motivada realmente por la promesa: el presente «es» («de ellos es el reino») de la primera bienaventuranza tiene valor de

futuro, como muestran las promesas de las dos bienaventuranzas siguientes: «serán saciados por Dios», «serán consolados por Dios». Pero se trata de un futuro no disociado del presente, si es verdad que la realeza divina se ha acercado e irrumpe en el hoy de su evangelista.

Jesús es un profeta que mira hacia delante y ve venir a Dios rodeado de su poder soberano para librar a los pobres de su humillante pobreza, a hacer que no sean ya pobres, a saciar a los hambrientos y a hacer que florezca la sonrisa en los labios del que se aflige por su triste situación. Profeta que comunica con palabra de heraldo su esperanza, es decir, mensajero de la buena noticia a los «pobres». En efecto, en el trasfondo de sus bienaventuranzas surge la figura misteriosa del «evangelista» de Is 61,1-3 LXX: «Sobre mí está el Espíritu del Señor, que me ha elegido [lit. ungido]; me ha enviado a llevar la buena noticia (*euaggelisasthai*) a los pobres [.], a consolar a todos los que lloran (*penthountes* [como en Lucas]), a dar a los afligidos de Sión esplendor en vez de cenizas, óleo de gozo, vestido espléndido en vez de un espíritu de tristeza» No es distinta la figura del mensajero de alegres nuevas (*euaggelizomenos agatha*) de Is 52,1ss que invita a Jerusalén a que se alegre en medio de su ruina, ya que «reinará tu Dios». Jesús se presenta en carne y hueso como este evangelista, pero con la particularidad de la forma beatificante de su palabra que expresa su gozosa participación, su afán de compartir el gozo de los «pobres». El evangelio y las bienaventuranzas caminan al mismo paso. Me gustaría insistir. su mensaje lo implica personalmente, haciéndole afectivamente solidario de los «desprovistos». solidaridad afectiva combinada con la efectiva de Dios, que de todas formas tiene necesidad de su anuncio para que la intervención soberana divina se proclame como evangelio a los interesados y se convierta en ellos en fuente de gozosa espera y de feliz experiencia.

¿Pero en qué sentido debe entenderse exactamente la fórmula promisorio? ¿Cuál es el sentido de «reino de Dios»? Estamos ante un genitivo de posesión: «de ellos es el reino de Dios». ¿Se piensa en un espacio salvífico en el que son introducidos los pobres? Parece preferible, sobre el trasfondo de la tradición bíblico-judía de los pobres como protegidos de Dios, entender esta fórmula en sentido activo y dinámico: Dios se hará rey en provecho de los pobres, como liberador de su «pobreza», y esto no en un futuro lejano, sino a partir de ahora mismo, ya que de lo contrario la invitación a la alegría sonaría como una burla. El vínculo con el mensaje: «Se ha acercado el dominio soberano de Dios» (Mc 1,15; Lc 10,9 / Mt 10,7) resulta claro. El resultado de todo esto consiste en que ellos formarán aquella esfera de libertad y de justicia en la que Dios reina. Los significados dinámico y espacial, lejos de contraponerse, van unidos, pero aquel nos parece primario

Una última e importante indicación: los pobres son beneficiarios del poder soberano de Dios, no porque puedan exhibir unos méritos morales o religiosos peculiares, ni porque se muestren humildes y se inclinen metafóricamente ante Dios, sino porque Dios se juega algo en ello, es decir, por su papel de defensor de los que no logran encontrar defensa alguna ni consiguen un «vengador», en el sentido latino del término *vindicator*, de su causa buena y justa. Si Dios tiene que pagarles alguna deuda, es una deuda de gracia, no una deuda por prestaciones dignas de salario de los interesados. Mejor dicho, se trata de una deuda consigo mismo, respecto a su verdadero ser que se actúa y se actuará como poder liberador.

Tenemos aquí la confirmación de que el Nazareno no muestra ningún interés por el dominio intemporal de Dios, totalmente entregado a la actividad esperanzada de su anunciado dominio soberano que influye en el hoy histórico. Es este futuro de Dios mismo el que está en el corazón de su esperanza, un futuro en el que uno de sus fragmentos entra a cualificar al presente. Igualmente resulta claro que en las bienaventuranzas él no piensa en un «reino» ultraterreno, celestial. La justicia «no imparcial» de Dios defensor de los que carecen de justicia interesa a este mundo, a la historia, señalando un giro decisivo de la misma. En otras palabras, su escatología no se muestra teñida por la sucesión apocalíptica a este mundo abocado a la catástrofe del mundo que bajará del cielo. El presente y el futuro no son diametralmente opuestos: no un presente histórico irrecuperable y un futuro de cuño nuevo, sino un hoy enriquecido del futuro y un mañana que será la plenitud de todo lo que está pobremente actuado en el hoy.

Junto a los «pobres» como beneficiarios del poder soberano divino aparecen en la palabra y en la acción de Jesús los niños y los pecadores. En realidad se trata de marginales y despreciados, hermanos de los «pobres». Y es precisamente por esta situación de marginalidad por lo que Dios se encarga de ellos acogiéndolos gratuitamente en el espacio salvífico de su dominio real. La concepción idealista del niño inocente y puro es moderna; en la antigüedad se le consideraba como un ser ignorante, inmaduro, digno de muy poca estima. Por ejemplo, en Sb 12,24-25 resulta elocuente el siguiente parangón: «Se han dejado engañar como menores privados de inteligencia (*nêpiôn aphronôn*); por eso como a niños privados de razón (*hôs paisin alogistois*) les mandaste tu castigo». Nótese los adjetivos calificativos con alfa privativa griega: carecen de sabiduría y de pensamiento. En Qumran están excluidos del combate final: «Ningún muchacho y ninguna mujer entrará en sus campamentos cuando salgan de Jerusalén para ir a la batalla», porque en ella sólo pueden participar los que son «perfectos de espíritu y de cuerpo» (1QM 7,3-5), El mismo Pablo en 1 Co 13,11 contrapone al

niño y al hombre maduro (*nêpios* frente a *anêr*) y en 1 Co 3,1-2 define a los corintios como niños (*nêpioi*) incapaces de recibir un conocimiento maduro del proyecto salvífico divino (cf. par. Heb 5,13-14: *nêpioi* frente a *teleioi*).

Pues bien, Jesús en Mc 10,14 muestra que son privilegiados: «Dejad que los niños vengan a mí / El reino de Dios es de personas como ellos»: acogida de niños y de adultos del mismo cuño sociocultural. No hay ninguna referencia a sus eventuales y supuestas cualidades morales y espirituales, sino a su condición de inmaduros, privados de toda condición social, pero precisamente por eso beneficiarios por gracia del poder soberano de Dios. Lo mismo vale de los adultos a su imagen. La fórmula promisoria es la misma que en la primera bienaventuranza e indica una realización próxima e incipiente de su exaltación.

Al contrario, en una doxología que se puede considerar auténtica en su substancia, Jesús se refiere a un acontecimiento que ya ha tenido lugar: alaba al Padre «porque ha revelado (*apokalypsen*) estas cosas a los pequeños (*nêpiois*), mientras que han quedado escondidas a los sabios y a los inteligentes (*sophôn kai synetôn*) (Q: Lc 10,21 / Mt 11,25). El pronombre neutro «estas cosas» se refiere probablemente al misterio del reino de Dios (cf. Mc 4,11), al conocimiento no por capacidad humana, sino por el don revelador de Dios, de la misteriosa realidad del dominio soberano de Dios, misteriosa no en sí misma, sino en su acercamiento y por haber irrumpido en la historia. El contraste entre los despreciados «pequeños», que carecen de sabiduría y de pensamiento, y los privilegiados poseedores de sabiduría subraya el privilegio de los primeros: no por sus cualidades humanas o espirituales, sino paradójicamente porque están privados de ellas, se han atraído la benevolencia (*eudokia*) de Dios Padre, encarnado en la palabra y en la acción de Jesús.

La tercera categoría de los privilegiados de Dios rey constituye un vértice en el escandaloso anuncio del reino por parte de Jesús. No ya tan sólo los que humanamente ocupan los últimos peldaños de la escala social, los pobres y los niños, sino los que se encuentran en una situación religiosa y moral de decadencia, de abyección, de lejanía de Dios. Es históricamente cierto que Jesús fue acusado por sus «malas compañías»; nunca la comunidad cristiana habría podido crear esa fama. Sobre todo, ella no se mostrará fiel a su ejemplo, como aparece en Mateo, que habla así de un miembro indigno de la comunidad que rechaza las tres invitaciones a cambiar de conducta, previstas igualmente en la regla de Qumran (1QS 6,1; CD 9,2ss): primero en privado, luego ante un testigo, finalmente ante la asamblea eclesial: «Sea para ti como un gentil y un publicano» (Mt 18,17). El comportamiento del Nazareno fue muy distinto: respecto al Bautista tiene en común el rechazo, pero para él se

trata de un motivo peculiar: su solidaridad con los pecadores: «Vino Juan Bautista que no come pan ni bebe vino, y decís: “Está poseído por el demonio”. Vino el hijo del hombre que come y bebe, y decís: “Es un comilón y un borracho, un amigo de publicanos y pecadores» (Q: Lc 7,33-34 / Mt 11,18-19). En la sabiduría judía está atestiguada la exhortación a ser comensal de los justos (Eclo 9,16) y en la griega está prohibido ser amigo de los malvados compartiendo la mesa con ellos: «No te hagas llamar hombre de muchos huéspedes, ni hombre sin huéspedes, ni comensal de los malos (*kakôn hetairon*) ni calumniador de los buenos» (Hesiodo 715-716).

Marcos habla luego de un banquete que conoció la desenvuelta participación del Nazareno al lado de un publicano que quería obsequiarle, Leví o Mateo según el primer evangelista, y de sus colegas (Mc 2,13-17 y par.). Responde así Jesús a la crítica de que «come con publicanos y pecadores», que hace eco al juicio de sus acusadores: «No son los sanos los que necesitan del médico, sino los enfermos» (Mc 2,17a). Entre paréntesis, se conoce un dicho semejante del cínico Antístenes: «Al que le acusaba de tratar con gente de mala nota, replicaba: “También los médicos tratan con los enfermos, sin por eso contagiarse de su fiebre”» (Diógenes Laercio 6,7). Por su carácter parabólico y alusivo se puede decir con certeza moral que este proverbio se remonta a Jesús, aunque se discute el marco narrativo: la vocación de Leví y la invitación correspondiente a la mesa. La metáfora es clara: su solidaridad con la hez «religiosa» de la sociedad encuentra su razón de ser en la condición «enfermiza» de los interesados y en el hecho de que él se considera su «médico». En una palabra, tienen necesidad de salvación y él se la ofrece, naturalmente, en nombre de Dios, a cuenta de Dios. Misión divina que explicita en una segunda frase, complementaria a la primera, que podemos atribuir probablemente por su acento cristológico a la iglesia protocristiana que deseaba justificar así de alguna manera su propia praxis misionera de apertura al mundo de los paganos, los nuevos pecadores después de haber desaparecido del horizonte los fraudulentos publicanos: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,17b y par.).

El nexo explícito entre acogida de los pecadores y perspectiva del reino está atestiguado por Mateo en una frase de Jesús con que concluye la parábola de los dos hijos (Mt 21,28.31a) y fuertemente polémica contra todos los que le negaron su adhesión; pero todo ello está reflejado en la historia del Bautista: «Los publicanos y las prostitutas entrarán en el reino, pero vosotros no [*proagô* con valor exclusivo, no de pura anticipación temporal: Jeremías 142]. En efecto, Juan vino a vosotros como profeta de la justicia y no le prestasteis fe; pero los publicanos y

las prostitutas le creyeron. Al contrario vosotros, ni siquiera después de haber visto esto, os convertisteis para creer en él» (Mt 21,31b-32).

Por su parte Lucas enriqueció este recuerdo de la familiaridad de Jesús con los pecadores: introduce las tres parábolas del c. 15 con la siguiente indicación: «Estaban a su lado todos los publicanos y los pecadores para escucharle y los fariseos y los escribas murmuraban: “Éste acoge a los pecadores y come con ellos”» (Lc 15,1-2). Y habla del jefe de los publicanos de Jericó, Zaqueo, a cuya casa se invitó a sí mismo el Nazareno, contando un episodio que encierra una «morceja de fábula», pero que es de mano redaccional: «Yo he venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10); pero la palabra de Jesús con toda probabilidad fue: «También él [a pesar de todo] es hijo de Abrahán»» (Lc 19,9), beneficiario de la salvación divina de la que se ha hecho cargo el taumaturgo. Finalmente, es Lucas el que nos cuenta cómo una mujer pecadora anónima entró en la casa de un fariseo, en donde estaba hospedado Jesús, y cómo le hizo objeto de gestos amorosos, recibiendo de él una benévola acogida (Lc 7,36-50: un trozo complejo con evidentes rasgos redaccionales).

A propósito de los pecadores amigos de Jesús, Jeremias (pp. 133-139) tiende a identificarlos con personas de oficios indignos, como los usureros, y que no observaban las normas de pureza, idénticos a los *'ammê ha'aretz* de la literatura rabínica, ignorantes de las normas rabínicas y por eso mismo poco preocupados de observarlas. Y ha pensado que el escándalo suscitado por Jesús entre los piadosos observantes de su tiempo consistió en esta contaminación con personas impuras, excluidas de su mesa en donde se consumía pan «puro», algo así como el que comían los sacerdotes que servían en el templo de Jerusalén. Pero se trata de una hipótesis poco fiable, como ha señalado Sanders (pp. 228ss). El Nazareno acogió incondicionalmente a personas infieles a la voluntad de Dios, no a unas reglas de pureza propias de algún que otro grupo particular del judaísmo. Por lo demás, los publicanos eran despreciados, tanto en el mundo grecorromano como en el ambiente judío, por su oficio de explotadores que se enriquecían a costa de los demás, semejantes en todo a los usureros (cf. O. Michel en *GLNT* III, 1055-1104); y las prostitutas eran pecadoras públicas.

Pues bien, Jesús les abrió las puertas del reino no sólo de palabra, sino también y sobre todo sentándose como comensal a su mesa: una solidaridad escandalosa para los observantes y la gente bien, ya que eran los que más le necesitaban, lo mismo que los enfermos al médico. Lo veremos con todo detalle en la lectura de las parábolas de Lc 15.

Y aquí ha llamado la atención la tesis de Sanders; a diferencia del Bautista, Jesús no llamó al pueblo de Israel a la penitencia; sobre todo, no condicionó el perdón ni la entrada de los pecadores en la esfera del

reino a su conversión. En la síntesis de Mc 1,15: «Se ha acercado el dominio soberano de Dios; convertíos y creed en el evangelio», estas dos proposiciones coordinadas hacen eco más bien a la propaganda misionera de la iglesia de los orígenes. Un comportamiento, esta vez ciertamente escandaloso, no porque se considerase imposible para ellos el perdón, que al contrario se les concedía con la condición de que hicieran la debida penitencia, ofreciendo normalmente un sacrificio y resarciendo a los defraudados, sino por el don gratuito del perdón y su acogida incondicional en el reino. En realidad, Jesús escandalizaba, no por ser comensal de pecadores arrepentidos o de expecadores —en ello no habría ningún escándalo—, sino de pecadores impenitentes. Ciertamente, se puede suponer que él se esperaba que, una vez introducidos en el dominio soberano de Dios, cambiarían de vida; pero no se le puede atribuir, sobre la base de las fuentes a nuestra disposición, una palabra que vincule el perdón y la acogida a la conversión. Su anuncio y su praxis estaban centrados, no en una misericordia divina atemporal, sino en el gesto específico de gracia, mediado ahora por su palabra y su acción, de un Dios que se hace rey haciendo justicia a los pobres y a los niños y acogiendo en su reino a los pecadores, por estar perdidos y necesitados de paz. Merklein ha titulado de este modo un párrafo de su obra *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*: «Lo específico de la teología de Jesús es el anuncio y la praxis del perdón apriorista de Dios»; e inmediatamente después explica: «El perdón precede cronológica y lógicamente a la conversión» (p. 204).

En una palabra, se puede decir que la admisión en la esfera del dominio soberano de Dios se llevaba a cabo, para Jesús, bajo el signo de la ley de la inclusión y del código de la gratuidad más incondicional, sin más razón que la siguiente: Dios rey está hecho de este modo y se muestra tal en él.

3.7. Reino y juicio de Dios

En la tradición judía Dios es rey y juez y con estos dos rostros se manifestará en el último día. Nos limitaremos aquí a retomar algunos de los pasajes anteriormente citados de escritos cercanos al tiempo de Jesús, recomendando la lectura de la obra de Reiser para un cuadro más completo. El autor de 1 Henoc 84 exalta a YHWH como «rey de los reyes» y lo invoca: «Haz desaparecer de sobre la tierra la carne (que) Te ha hecho irritarte, pero confirma la carne de justicia y de rectitud en plan de descendencia eterna» (v. 6). El juicio quiere decir separación entre justos e injustos y condenación de éstos. En *IQM* Dios hará que triunfen, incluso con sus ejércitos celestiales, los hijos de la luz, es decir

prácticamente los miembros de la congregación esenia, y destruirá a los hijos de las tinieblas, es decir, no sólo a los odiados *kittîm* (los dominadores romanos), sino también a los israelitas infieles a la ley interpretada por el Maestro de justicia. En *AsMos* 10, con la manifestación del reino de Dios, Satanás es condenado (v. 1), pero el juicio de Dios se traducirá además en la separación entre los gentiles y los israelitas, destinados aquellos al castigo y éstos a la exaltación: «El Celestial se levantará de su trono real y saldrá de su santa morada con indignación y cólera por causa de sus hijos [...]. Se manifestará para castigar a todas las naciones y destruir todos sus ídolos. Entonces tú serás feliz, Israel [...]. Dios te exaltará» (vv. 3.7-8). Esta misma perspectiva aparece en *Jub* 24,30 ya citado: «Y no habrá para ello ningún resto de supervivientes ni alguien que se salve en el día del juicio de la ira». En *SalSal* 17 con el juicio de Dios: «El reino de nuestro Dios se extiende por siempre sobre los gentiles con el juicio [...]. Págales, Dios, según sus pecados» (*SalSal* 17,3.8), se combina también el juicio del Hijo de David, que recibe su poder de lo alto: «Juzgará a las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios (*SalSal* 17,26). Así pues, el juicio tiene también lugar dentro del pueblo, con la condenación de todos los que son infieles a la ley divina y con la creación de una comunidad de santos.

También Jesús habló del juicio divino, como atestiguan abundantemente las fuentes. Reiser ha señalado entre los pasajes que se le atribuyen con certeza unos diez de la fuente Q, dos de Mc, 1 de M (Mt 18,23-35: parábola del siervo sin entrañas) y 2 de L: los galileos matados por Pilato y el derrumbamiento de la torre de Siloé (Lc 13,1-5), así como la parábola del administrador infiel (Lc 16,1-8). Pero este mismo autor se muestra más optimista e indica otros dichos y otras parábolas con la marca típica de Jesús: entre ellas menciona la parábola de la cizaña y del buen grano y la red echada al mar (Mt 3,24-27); los dos constructores, uno prudente y otro necio (Q: Lc 6,47-49 / Mt 7,24-27), el pobre Lázaro y el rico epulón (Lc 16,19-31). De todas formas las fuentes cristianas han exagerado demasiado este motivo del juicio divino, que ocupa, como dice Reiser como conclusión de su investigación, 223 versículos de Q, 171 en Marcos (cf. a este propósito la monografía de Zager), 94 en M y 132 en L.

Una vez admitido esto, la cuestión más importante es señalar qué función tuvo esta creencia en la perspectiva escatológica del Nazareno. Una vez más nos ayuda en esta tarea la comparación con el Bautista, que había hecho del juicio último de Dios el eje central de su anuncio y de su praxis bautismal. Para Jesús, por el contrario, lo repetimos una vez más, el centro de interés era el poder soberano de Dios que se ha acercado a los hombres, que está presente en su acción y en su palabra y que vendrá con gloria en un futuro no lejano. Pero a la iniciativa y a la decisión unilateral de Dios no puede menos de seguirle la respuesta

humana de gozosa acogida y de apertura confiada: el poder divino no se traduce en una imposición. Señala Becker que Jesús no pide una decisión para que pueda venir el reino de Dios, distanciándose así, por ejemplo, de rabbí Shimon ben Yochai (por el 150 d.C.), que afirmó: «si Israel observase verdaderamente el sábadó, llegaría la redención» (*bSanh* 118b). Y continúa Becker: «La llegada del reino sólo depende de la decisión de Dios; la decisión humana es una reacción, una opción de entrar en el reino ya cercano, no de preparar su llegada» (*Jesus von Nazaret* 296).

Por otra parte, en el presente todo está bajo la mediación de la acción y de la palabra de Jesús, evangelista del reino; por tanto, aceptar el poder de Dios es aceptar también con confianza a su mensajero y rechazarlo a él es rechazar el poder de Dios: las dos cosas caminan a la par.

Es en este punto donde se inserta, en su perspectiva, el juicio de condenación. No se refiere a los gentiles a diferencia de Israel, ni tampoco quiere decir separación sobre una base moral entre malos y buenos, entre observantes y no observantes de la Ley mosaica. Por una parte, Jesús comparte la perspectiva del juicio divino contra Satanás, salvo caracterizarse en verlo ya anticipado realmente en sus gestos de exorcista. Por otra, se muestra original al retener que quedarán excluidos del reino los recalcitrantes, los que no acogen su anuncio, negándole confianza y credibilidad. Ciertamente, él habla también de conversión, pero ésta asume una nueva faceta: si en el Bautista quería decir retorno a la fidelidad judía a los dictámenes de la Ley, para él significa adhesión a su mensaje, e indirectamente a su persona, como evangelista digno de crédito del dominio soberano de Dios. Es clara en este sentido la invectiva contra las ciudades del lago que tuvieron que ver con su misión, no con la de la iglesia protocristiana: «¡Ay de ti, Corozáin! ¡Ay de ti, Betsaida!; si en Tiro y en Sidón se hubieran realizado los milagros cumplidos en medio de vosotras, hace ya tiempo que se habrían convertido vistiéndose de saco y cubriendo su cabeza de ceniza. Por eso, en el día del juicio se tratará a Tiro y a Sidón con menor severidad que a vosotras. Y tú, Cafarnaún, ¿serás acaso levantada al cielo? No, sino que caerás en lo profundo del abismo» (Q: Lc 10,13-15 / Mt 11,21-24). Los rasgos estereotipados típicos del juicio de marca judía no ofuscan la originalidad de este dicho: La condenación depende de haber desconocido el alcance de sus gestos de poder (*dynameis*), anticipaciones parciales, pero reales, del poder soberano de Dios; los habitantes de las ciudades ribereñas no se convirtieron a su alegre anuncio del reino. Increíble cerrazón: los paganos se habrían mostrado más acogedores. Así pues, se autoexcluyeron. Y esto es el juicio.

Es similar otro pasaje, siempre de la fuente Q, que tiene su punto de partida en la reina de Saba, que vino a admirar a Salomón, y a los habitantes de Nínive, llamados eficazmente a la conversión por el profeta

Jonás: todos ellos son testigos contra los que, negándose a dar crédito a Jesús sanador y exorcista, le pidieron un signo celestial estrepitoso de legitimación (cf. también aquí Mc 8,11-12), parecido al que Teudas y el profeta anónimo egipcio querían ofrecer a las gentes que les seguían, según veíamos antes en el testimonio de Flavio Josefo. «La reina del mediodía se levantará en el día del juicio contra las personas de esta generación (expresión típica de Q) y las condenará, porque ella vino de los últimos confines de la tierra para escuchar la palabra de sabiduría de Salomón y he aquí uno que es más que Salomón. Los habitantes de Nínive se levantarán en el día del juicio con esta generación y los condenarán, porque ellos se convirtieron a la predicación de Jonás, y he aquí uno que es más que Jonás» (Lc 11,31-32 / Mt 12,41-42). Los que, habiendo escuchado la palabra de Jesús y habiendo visto sus «milagros», se negaron a creerle y, en consecuencia, a someterse con gozo al dominio soberano de Dios, se autocondenaron. La comparación con la reina de Saba y con los ninivitas es un medio retórico eficaz para hacer evidente su culpabilidad: ¡se tienen bien merecida la condenación eterna! En favor de la fiabilidad histórica de este dicho militan los siguientes argumentos: forma simétrica del doble dicho, el contraste entre Jesús y «esta generación», la cristología indirecta que allí se expresa, el presente como hora decisiva para la salvación típico del anuncio del mismo Jesús (Reiser 205).

Si el juicio de condenación está presente tanto en el Bautista como en Jesús, no lo está sin embargo de la misma manera: central en el primero y no en el segundo; allí motivo que impulsa a la conversión para librarse de él; aquí, más bien consecuencia del rechazo a acoger el alegre anuncio del Nazareno y a abrirse al dominio soberano de Dios. Dice muy bien Merklein: «Para el juicio sólo queda ahora un lugar condicional. Se amenaza con él a los que no acogen el ofrecimiento de la salvación (*«Gericht und Heil»* 77). Y también: «Donde se habla expresamente de juicio en el anuncio de Jesús, aparece como consecuencia del rechazo de la salvación, y no como presupuesto y posibilidad de salvación» (*ibid.*, 78). A este propósito parece oportuno citar el dicho n. 82 del Evangelio de Tomás, un *agraphon* de Jesús: «El que está cerca de mí, está cerca del fuego: y el que está lejos de mí, está lejos del reino».

3.8. *El reino de Dios, Jesús y la Iglesia*

Parece importante sobre todo subrayar para terminar la doble resonancia de significado del genitivo «de Dios». Se trata de él, de su poder soberano, más exactamente aún de su realización como rey. Poniendo en el centro de su perspectiva el reino de Dios, Jesús mostró una

característica fundamental de su «espiritualidad», el teocentrismo. «En efecto, no se anunció a sí mismo, ni puso directamente al hombre y la causa humana en el vértice de su acción. Habló y actuó, por el contrario, por la causa de Dios» (Barbaglio 115).

Además, es poder soberano de Dios en cuanto que es él el que actúa para ser rey; es tarea suya, una tarea exclusiva; nadie se lo puede usurpar y él no se lo cede a nadie. Con una precisión necesaria: en la anticipación histórica de su dominio soberano él no actúa directamente, sino a través de mediaciones humanas, la de Jesús de Nazaret. Pero no en el sentido de que éste haya prestado a Dios su obra autónoma; no se trata de una simple y pura coordinación de «actuales». Es siempre el poder soberano de Dios el que se actúa constituyéndolo en un carismático capaz de cumplir gestos de liberación del poder esclavizante y deshumanizante de Satanás, los exorcismos y las curaciones, pero también un evangelista de la buena nueva del reino y un pregonero de la bienaventuranza de los pobres. Así pues, me parece exacto afirmar con R. Otto en su monografía *Reich Gottes...* (München 1954, p. 75): no fue Jesús el que trajo el reino al mundo, sino el reino el que trajo a Jesús.

Una mediación histórica que se prolonga en la misión de los discípulos enviados por él a proclamar: «El dominio soberano de Dios se ha acercado», y a realizar sus gestos de liberación (Q: Lc 10,9 / Mt 10,7-8). Sin hablar del testimonio de Lc 10,18: cuando los discípulos muestran su entusiasmo por el poder con que habían hecho exorcismos, Jesús les confiesa: «Veía a Satanás caer como un rayo del cielo».

Se introduce aquí el problema de la relación entre iglesia, comunidad de los discípulos de Jesús y reino de Dios. «Su relación con el reino no es sin más una relación de identificación, ya que [la Iglesia] no puede sustituir a la iniciativa divina en su germinación histórica. Es el evangelista del reino de Dios. En analogía con Jesús [y por su poder, creemos que hay que añadir hoy], proclama a los hombres su cercanía y con la fuerza que le ha dado su Señor está llamada a producir sus gérmenes reales en la historia». No se trata en ningún modo de «zelotismo subrepticio». En realidad, la potencia soberana de Dios, lo mismo que está en el origen del anuncio y de la acción liberadora de Jesús, así también —salvando las debidas distancias entre Cristo y su iglesia— suscita una capacidad evangelizadora, no sólo en sentido verbal, sino también operativo, en la comunidad mesiánica. Los creyentes no pueden reducirse a ser beneficiarios pasivos del reino (Barbaglio 117).

Como conclusión de su estudio Lohfink, después de destacar que en el libro de Daniel el reino indica una realidad social, es decir, el pueblo de los hijos del Altísimo, afirma que Jesús se inspiró básicamente en esta idea para su anuncio del reino de Dios. Habría apuntado los ojos hacia el futuro de la sociedad humana, en concreto hacia la

creación de un nuevo Israel, convertido en la iglesia después de su muerte y resurrección. Así pues, este autor sostiene la existencia de una continuidad entre el reino y la iglesia y afirma que el paso de aquél a ésta, atestiguado por A. Loisy en su famosa frase: «Jesús anunció el reino de Dios y le salió la iglesia» (*L'Évangile et l'Église*, 1902, 111), no debe tomarse como una traición a la perspectiva de Jesús, sino como un paso legítimo.

No acaba de convencerme esta opinión por dos motivos. Primero, no creo que Jesús se haya aferrado a la perspectiva, admitida pero no concedida, de Daniel en la comprensión del reino como realidad social. Lo principal en él es el significado dinámico de la fórmula «Dios que domina y reina en la historia»; y sólo en consecuencia crea una esfera de destinatarios de ese reino. Y segundo, sobre todo, la identificación entre la forma histórica del poder soberano de Dios y la iglesia me parece una restricción de la perspectiva mundana del dominio divino y una visión de la iglesia como sustitución de Israel, afectadas la una y la otra de eclesiocentrismo.

Creador de *fictions* narrative: las parábolas

Bibl E ARENS, «Metaphorische Erzählungen und kommunikative Handlungen Jesu», en *BZ* 32(1988), 52-71, G BARBAGLIO, «Le emozioni e i sentimenti di Gesù», en *Servitium* n 130(2000), 39-50, R BAUCKHAM, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses», en *NTS* 44(1998), 475-489, M A BEAVIS, «Parable and Fable», en *CBQ* 52(1990), 473-498, C L BLOMBERG, «The Parables of Jesus Current Trends and Needs in Research», en CHILTON - EVANS, (ed), *Studying the Historical Jesus*, 231-254, BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 179-222, J D CROSSAN, *In Parables The Challenge of the Historical Jesus*, NY 1973, ID , «Parable», en *ABD* V, 146-152, J DELORME, (ed), *Les paraboles évangéliques perspectives nouvelles*, Paris 1989, C H DODD, *The parables of the Kingdom*, London 1961 (trad esp *Las parábolas del reino*, Madrid 1974), DOMINIQUE DE LA MAISONNEUVE, *Les paraboles rabbiniques*, Paris 1984, J DUPONT, «Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue», en J DUPONT, (ed), *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven 1989, 331-350, ID , «La parabola degli invitati al banchetto nel ministero di Gesù», en AA VV , *La parabola degli invitati al banchetto Dagli evangelisti a Gesù*, Paideia Brescia 1978, 279-329, ID , *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, K ERLEMANN, *Das Bild Gottes in den Synoptischen Gleichnissen*, Stuttgart 1988, ID , «Adolph Julicher in der Gleichnisforschung des 20 Jahrhunderts», en U MELL, (ed), *Die Gleichnisreden Jesu*, 5-37, ID , «Wohin steuert die Gleichnisforschung?», en *ZNT* 2(1999) n 3, 2-10, ID , *Gleichnisauslegung Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen 1999, D FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, I Das Wesen der Gleichnisse*, Bern-NY 1981, R Q FORD, *The Parables of Jesus Recovering the Art of Listening*, Minneapolis 1997, V FUSCO, *Oltre la parabola Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983, ID , «Parabola-Parabole», en P ROSSANO - G RAVASI - A GIRLANDA, (eds), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1081-1097, ID , «Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles», en DELORME, (ed), *Les paraboles évangéliques*, 19-60, W HARNISCH, (ed), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982, C W HEDRICK, *Parables as poetic Fictions The Creative Voice of Jesus*, Peabody 1994, A J HULTGREN, *The Parables of Jesus A Commentary*, Grand Rapids 2000, J JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973 (trad esp *Las parábolas de Jesús*, Estella 1987, 9ª ed), A JULICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, I-II, Tübingen 1910, JUNGEL, *Paolo e Gesù*, 108-211, U MELL, (ed), *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999 Beiträge zum Dialog mit Adolf Julicher*, Berlin-NY 1999, S PEDERSEN, «Adolph Julicher und die Parabeln des Thomasevangeliums», en U MELI, (ed), *Die Gleichnisreden Jesu*, 179-207, P RICOEUR, *Ermeneutica biblica Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1978, G SEGALLA, «Cristologia implicita nelle parabole di Gesù», en *Teol* 1(1976), 297-337,

G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 355-389, D O VIA, *The Parables Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia 1967, H WEDER, *Metafore del regno Le parabole di Gesu ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia 1991, C WESTERMANN, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Testament*, Stuttgart 1984, B H YOUNG, *Jesus and the jewish Parables*, NY 1989

1 TERRENO SÓLIDO PARA LA INVESTIGACION HISTÓRICA

Las parábolas son un terreno privilegiado de investigación para acceder a Jesús de Nazaret. De hecho se registra a este propósito un consenso muy amplio entre los autores, valga por todos ellos la voz autorizada de Jeremias. las parábolas «son en cierto modo parte de la roca primordial de la tradición»; «cuando leemos las parábolas, nos sentimos inmediatamente muy cerca de Jesús» (pp. 9 y 11). Se trata de un consenso basado en los testimonios cristianos antiguos que nos han transmitido al menos unos treinta relatos parabólicos. En particular, hay unas pocas atestiguadas en Marcos: el sembrador (Mc 4,3-9), la semilla que va creciendo sola (Mc 4,26-29), el grano de mostaza (Mc 4,30-32), los viñadores homicidas (Mc 12,1ss), los criados de casa responsabilizados en ausencia del amo (Mc 13,34), todas ellas, excepto la segunda, recogidas por Mateo y Lucas con algunas dudas sobre la última. Lo mismo vale de la fuente Q: el hijo que le pide de comer al padre (Lc 11,11-12 / Mt 7,9-11), la levadura (Lc 13,20-21 / Mt 13,33), la oveja perdida (Lc 15,4-7 / Mt 18,12-14), la gran cena (Lc 14,16-24 / Mt 22,1-10), el ladrón que fuerza la casa (Lc 12,39s / Mt 24,43s), los talentos o las minas (Mt 25,14-30 / Lc 19,12-27), además de la que ya analizamos sobre los niños caprichosos que juegan en la plaza (Lc 7,31-35 / Mt 11,16-19) Al contrario, son numerosas las parábolas del material propio de Mateo, unas diez: el tesoro sepultado en el campo (Mt 13,44), la perla preciosa (Mt 13,45-46), el grano y la cizaña (Mt 1,24-30), la red de pescar (Mt 13,47-48), el administrador sin piedad (Mt 18,23-35), los obreros contratados en la última hora (Mt 20,1-16), los dos hijos diversos (Mt 21,28-32), las diez vírgenes del cortejo nupcial (Mt 25,1-13) Sin embargo, el relato del comensal sin vestido de bodas (Mt 22,11-12) no parece remontarse a Jesús. Todavía es más rico el material parabólico presente sólo en Lucas y que suele atribuirse regularmente a la fuente L: los dos deudores (Lc 7,41-43), el buen samaritano (Lc 10,30-37) el amigo importuno (Lc 11,5-8), el rico insensato (Lc 12,16-21), la higuera estéril (Lc 13,6-9), la construcción de la torre (Lc 14,28-30), el rey indeciso ante la guerra contra el invasor (Lc 14,31-32), la moneda perdida (Lc 15,8-10), el padre y el hijo pródigo (Lc 15,11-32), el administrador

infiel (Lc 16,1-8), el rico epulón (Lc 16,19-31), la viuda y el juez sin escrúpulos (Lc 18,1-8), el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14)

Hay que añadir el Evangelio apócrifo de Tomás con doce parábolas sinópticas: el pescador (n. 8; cf. Mt), el sembrador (n. 9. cf. Mc y par.), el grano de mostaza (n. 20; cf. Mc y par.) el ladrón (nn. 21b y 103; cf. Q), el buen grano y la cizaña (n. 57; cf. Mt), el rico necio (n. 63. cf. Lc), la gran cena (n. 64; cf. Q), los viñadores homicidas (n. 65. cf. Mc y par.), la perla preciosa (n. 76; cf. Mt), la levadura (n. 96; cf. Q), la oveja perdida (n. 107; cf. Q), el tesoro descubierto en el campo (n. 109; cf. Mt). Este apócrifo nos ha transmitido además dos parábolas propias, desconocidas en la tradición de los evangelios sinópticos: el ánfora agujereada (n. 97) y el *killer* (n. 98) mencionadas ya en el capítulo 2. Se trata de relatos parabólicos caracterizados por la falta de contextualización, brevedad del relato, ausencia de interpretaciones, añadido frecuente de la frase: «El que tenga oídos, escuche», para invitar al lector a una interpretación profunda y propia, finalmente sin la combinación de las parábolas del tesoro y de la perla, así como de las del grano de mostaza y de la levadura (Pedersen 187). Todas estas características lo distinguen de los Evangelios canónicos y mueven a diversos autores a preferir, en línea de principio, su versión en lugar de la sinóptica. Pero no hay que silenciar la profunda relectura del Evangelio de Tomás que Weder sintetiza de este modo: en él las parábolas de Jesús se interpretan «en sentido individualista y puramente antropológico» (p. 330). Se puede aceptar que las relaciones entre el apócrifo y los sinópticos no deben situarse en el ámbito de dependencias directas, sino a nivel de tradición oral (Pedersen 206).

Por su parte, el evangelio de Juan está totalmente ausente en esta enumeración: además de ignorar el término «parábola», no presenta ningún relato parabólico que pueda compararse con los mencionados. Con el término *paroimia* (palabra secreta) nos ofrece, en compensación, algunos discursos figurados de carácter alegórico, como la vid y los sarmientos (Jn 15,1ss), la puerta del redil (Jn 10,1ss), el buen pastor (n. 10,11s), necesitados de interpretación que el evangelista se cuida de presentarnos en clave cristológica: Jesús es la vid, los creyentes son los sarmientos que en su adhesión a él dan abundantes frutos espirituales; es también la puerta a través de la cual se entra legítimamente en el redil y el pastor que conduce a las ovejas a verdes pastos

También el apócrifo de Santiago, de la biblioteca de Nag Hammadi descubierta en 1945, un escrito copto del siglo IV que traduce un original griego de finales del siglo II o comienzos del III, es un testimonio precioso. Además de subrayar que el discurso en parábolas era un discurso oscuro aclarado por Jesús resucitado a Pedro y a Santiago (cf. §§ 7 y 8), enumera una serie de parábolas con los siguientes títulos:

«los pastores», «la simiente», «la construcción», «las lámparas de las vírgenes», «el salario de los obreros», «las didracmas y la mujer»» (§ 8). Sobre todo atestigua dos parábolas nuevas de Jesús: «La palabra se parece a un grano de trigo. Quien lo siembra deposita en él toda su confianza; cuando despunta, lo cuida porque ve muchos granos en lugar de uno solo y, después de haber trabajado, se siente a salvo porque lo ha transformado en alimento. Además reserva algunos para volver a sembrarlos. De la misma manera es posible acoger el reino de los cielos» (§ 8). «El reino de los cielos se parece a una espiga de grano que crece en un campo: después de madurar, derrama su fruto y llena de nuevo el campo de espigas para otro año. También vosotros, apresuraos a haceros con una espiga de Vida, para que os llenéis del Reino» (§ 12).

En el Evangelio apócrifo de los hebreos y nazareos la versión de la parábola mateana de los talentos distingue tres comportamientos diversos de los tres criados: el primero traficó e hizo negocio, el segundo puso el dinero a buen recaudo, el tercero lo malgastó todo con mujeres de mala vida. He aquí el testimonio de Eusebio de Cesarea: «Dado que el evangelio escrito con caracteres hebreos que ha llegado a nuestras manos amenaza el castigo, no contra el que escondió (el talento), sino contra el que llevó una vida licenciosa —en efecto, tenía tres criados: uno malgastó el dinero de su señor con prostitutas y mujeres disolutas, el otro lo hizo rendir y el tercero escondió el talento: uno de ellos fue alabado, el otro reprochado y el tercero enviado a la cárcel—, me planteo la pregunta de si el castigo, que según Mateo se conmina contra el que no tiene nada, no deberá referirse a éste, sino según la regla de la equidad, al que comió y bebió con los borrachos» (§ 6).

No sólo la presencia de tan numerosas parábolas en la tradición sinóptica y apócrifa, sino también su ausencia en los demás escritos cristianos antiguos, como en Pablo por ejemplo, justifica su valor de creaciones del Jesús histórico: la iglesia primitiva no se mostró creativa por cuenta propia, sino que sólo fue capaz de conservar, interpretándolas a su modo, como veremos, las parábolas de Jesús; incluso transformó su sentido de palabra totalmente comprensible a palabra oscura y enigmática. El Nazareno, en realidad, fue un parabolista de valor, literalmente un «poeta», creador de relatos imaginarios, de breves narraciones ficticias (*fictions*) con un seguro encanto estético, compuestas y recitadas no por simple afición, sino como una modalidad sugestiva de comunicación verbal al lado de la proclamación de la buena noticia, como máximas de marca sapiencial y ética, imperativos preceptistas, visiones del futuro, amenazas de signo profético.

El cómputo de las parábolas es bastante variable, ya que los testimonios indicados no tienen un término unívoco para señalarlas. La palabra griega *parabolê* que aparece 17 veces en Mt, 13 en Mc y 18 en Lc, y

en todos los demás escritos canónicos cristianos tan sólo en Heb 9,9 y 11,19, para señalar interpretaciones alegóricas de datos de la Biblia hebrea, no siempre se refiere a relatos parabólicos: de hecho sirve también para definir dichos, paradojas, proverbios, sobre todo expresiones figuradas o metafóricas. He aquí algunos ejemplos: se designan como parábolas los proverbios: «Médico, cúrate a ti mismo» (Lc 4,23) y «Un ciego no puede guiar a otro ciego; acabarían cayendo los dos en el hoyo» (Q: Lc 6,39 / Mt 15,14); además, la parábola cuya explicación le pide Pedro a Jesús es simplemente la frase sobre lo puro y lo impuro, sobre lo que entra y lo que sale del hombre (Mc 7,17 y par. Mt). La palabra griega, en realidad, traduce el hebreo *mashal* que se aplica a varias formas de lenguaje metafórico o figurado: un proverbio (1 Sm 10,12: «¿También está Saúl entre los profetas?»), una alegoría (Ez 17,2: las dos águilas), sentencias sapienciales, de la que está formado el libro de los Proverbios, un enigma (Pr 39,3 habla de enigmas de parábolas), un oráculo divino oscuro (Nm 23,7.18). Por otra parte, no siempre las parábolas de Jesús son llamadas de este modo, por no hablar del Evangelio de Tomás que ignora el término «parábola», a pesar de que contiene no pocos relatos parabólicos. También por este motivo se discute sobre la naturaleza exacta de la parábola evangélica.

2. HISTORIA DE LAS INTERPRETACIONES

Ya los Evangelios, a partir de Marcos, leyeron a su modo las parábolas de Jesús. De hecho las entendieron como palabras de significado oscuro y reservadas a la gente, mientras que Jesús hablaba claramente a los discípulos, a los que explicaba también el sentido de sus parábolas: «A vosotros se os ha entregado el reino de Dios, a los que están fuera todo se les presenta en parábolas» (Mt 4,11) y sigue a continuación la explicación del sembrador reservada a los privilegiados (Mc 4,13-20 par.).

Sobre todo los evangelios hicieron de algunas parábolas una lectura como si fueran alegorías, con la explicación de todos los detalles del relato en clave metafórica. Así por ejemplo, la parábola del sembrador se convierte en alegoría de los diversos terrenos sembrados, que indican una rica tipología de oyentes de la palabra de Jesús: unos caracterizados por el simple hecho de oír, otros por la escucha gozosa pero inconstante. Otros por una escucha ahogada por las pasiones humanas, y finalmente los de escucha productiva (Mc 4,14-20 y par.). De la misma forma alegórica relee Mateo la parábola del buen trigo y la cizaña: «El sembrador de la buena semilla es el hijo del hombre; el terreno de la siembra es el mundo; la buena semilla son los partidarios del reino, mientras que la

cizaña son los seguidores del maligno; el enemigo que sembró la cizaña es el diablo; la siega es el fin del mundo y los segadores son los ángeles...» (Mt 13,37-42).

Y no sólo esto, sino que introdujeron en algunas parábolas de Jesús elementos alegóricos destinados a una clara aplicación metafórica del relato a Dios o a Cristo. Así en la parábola homónima de la fuente Q, atestiguada también en el Evangelio de Tomás, para Mt 22,1-10 el banquete se convierte en la gran cena organizada por el rey, que es Dios, para las bodas de su hijo, es decir de Cristo, y todos los que rechazaron su invitación verán incendiada su ciudad, clara referencia a la destrucción de Jerusalén del año 70. También Marcos introdujo algunos detalles alegóricos en la parábola de los viñadores homicidas, sobre todo cuando exalta a Jesús crucificado y resucitado con citas bíblicas: «La piedra desechada por los constructores se ha convertido en piedra angular» (Mc 12,1-12 y par.).

Con retoques más o menos grandes imprimieron además a algunos relatos parabólicos una orientación distinta de la original. Por ejemplo, si el Evangelio de Tomás califica a la oveja perdida como la más gruesa del rebaño (n. 107); esto quiere decir que la búsqueda del pastor encuentra su razón de ser en el valor especial de esta oveja y no en el hecho de que se hubiera perdido. Así Lucas, sensible a su tema predilecto de la conversión, lo inserta en la «moraleja» de las parábolas de la oveja perdida: Dios se alegra más en el cielo por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia (Lc 15,7). En realidad, el relato parabólico estaba en su origen centrado en el hallazgo por parte del pastor y en su alegría por haber recuperado la oveja, que no había vuelto con sus propias patas al redil.

Otro tanto podría decirse de la contextualización redaccional de las parábolas. Marcos, al encuadrar el relato de los viñadores homicidas (Mc 12,1-11) en el contexto de la acción revolucionaria de Jesús en el templo (Mc 11,15-19), del gesto simbólico de la higuera arrancada por estéril (Mc 11,12-14.20-21) y de las diatribas con los dirigentes del judaísmo (Mc 11,27-33; 12,13-40), hace prácticamente de ella una predicción de la pasión y resurrección de Cristo y del tremendo juicio de condenación de los que lo crucificaron. Los evangelistas pueden dar también con sus introducciones una lectura propia de las parábolas; así Lc 15,1-3 encuadra las parábola llamadas de la misericordia en el contexto de la solidaridad de Jesús con los pecadores y de la consiguiente crítica de fariseos y de escribas. Más decisivas son aún algunas máximas con que concluyen los relatos. Por ejemplo, Mateo cierra la parábola de los jornaleros contratados a diversas horas del día con esta palabra puesta en labios de Jesús: «Los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos» (Mt 20,16), pero no parece estar en línea

con la estructura del relato que habla más bien de equiparación de unos con otros.

En síntesis, la iglesia ha entendido las parábolas de Jesús sobre el reino de Dios como palabras sobre Jesús (Weder 327).

En la patrística triunfó la alegoresis, es decir, la lectura alegorizante de las parábolas. Bástenos indicar la interpretación ejemplar del relato del buen samaritano en san Agustín: el pobre hombre despojado y dejado medio muerto en el camino es Adán; el diablo y sus ángeles los que lo maltrataron; el sacerdote y el levita significan el AT incapaz de salvar; el samaritano es Cristo; el aceite y el vino quieren decir la esperanza y las buenas obras; la cabalgadura es la naturaleza humana del Señor; la posada es la iglesia; los dos denarios son los dos preceptos del amor a Dios y al prójimo (*Quaest. Evang* 2,19).

Se ha salido de esta tradición, hace unos cien años, gracias a los méritos de Jülicher, que ha acusado a la alegoresis patrística, pero también medieval e incluso posterior, de haber confundido erróneamente la parábola con la alegoría. En realidad, son distintas: aquella es un parangón desarrollado y ésta una metáfora prolongada (I, 58): en la primera todo el relato converge hacia un solo punto global que dice referencia a una realidad distinta de la expresada inmediatamente por el texto —distinción entre representación y cosa (Bild y Sache)— mientras que en la segunda todos los elementos de la narración son metáforas de aquella realidad distinta a la que se refieren. Este autor distingue luego entre semejanzas (*Gleichnisse*), parábolas (*Parabeln*) y relatos ejemplares (*Beispiel Erzählungen*). Las primeras están caracterizadas por el verbo en presente y describen regularmente unos fenómenos naturales que se repiten; las segundas son más bien propias y verdaderas narraciones con los verbos en pasado y expresan un acontecimiento específico. Pero se evita trazar una línea clara de demarcación, ya que incluso en las semejanzas se presenta en realidad una historia, entendida al menos en sentido amplio, con un comienzo y un fin. Los relatos ejemplares, atestiguados sólo en el Evangelio de Lucas (el buen samaritano: Lc 10,25-37; el rico insensato: Lc 12,16-21; Lázaro y el rico epulón: Lc 16,19-31, y el fariseo y el publicano: Lc 18,9-14), son más bien narraciones de ciertos episodios emblemáticos de comportamiento negativo o positivo que pretenden ser válidos en general. Por ejemplo, el buen samaritano con su acción solidaria exige ser personificado por otros, exactamente lo mismo que dice Jesús en el texto lucano con que concluye el relato: «Vete y haz tú lo mismo». Pero hoy no son pocos los estudiosos que consideran dichos relatos ejemplares como auténticas parábolas. En una palabra, la triple división de Jülicher ha entrado en crisis.

Sobre todo, en el sistema de este autor resulta discutible su indicación de ese «más allá» al que se refieren las parábolas de Jesús, que él señala en unas verdades religiosas generales; por ejemplo, los relatos parabólicos de Lc 15 desean ilustrar la misericordia de Dios por los pecadores, una misericordia de todos los tiempos y de todos los lugares. En este punto ha estado condicionado negativamente por la teología liberal, orientada a trazar del Nazareno un retrato compatible con la sensibilidad religiosa moderna; un verdadero maestro de la religión racional.

En los primeros veinte años después de la segunda guerra mundial la investigación dio un paso adelante decisivo, sobre todo gracias a Dodd y Jeremias, que relacionaron las parábolas con la predicación escatológica de Jesús, de las que se consideran como una forma específica. En particular el exegeta inglés, que sin embargo no se ha ocupado de todas las parábolas, las ha leído como parábolas del reino que irrumpe en el presente. Concretamente las ha interpretado según su teoría de la escatología realizada; el Nazareno anunció, obrando luego en consecuencia, la venida de Dios rey al mundo: «El eschaton, el clímax de la historia ordenado por Dios, está aquí» (*The parables*, 141). «Lo eterno ha entrado decididamente en la historia» (*ibid.*, 151). Jeremias ha actuado en su monografía en dos planos distintos y complementarios. En primer lugar, aun siguiendo el ejemplo de Jülicher, ha mostrado en las versiones evangélicas que tenemos a mano las huellas patentes del profundo trabajo de elaboración de las comunidades cristianas de los orígenes que leyeron las parábolas del maestro a la luz de los acontecimientos pascales, la muerte y la resurrección de Cristo, y bajo la urgencia de unas exigencias precisas espirituales de los creyentes de aquel tiempo. En vez de la perspectiva escatológica y teocéntrica de Jesús prefirieron, por necesidades legítimas de actualización, dar voz a unos intereses cristológicos explícitos, por un lado, y parenéticos, por otro, como indicamos ya anteriormente. En segunda instancia Jeremías, quitando de en medio esta etapa del cristianismo primitivo, se muestra confiado en poder «remontarse al significado original de las parábolas de Jesús, a la ipsisima vox Jesu» (*Le parabole*, 23) y señala los siguientes puntos de referencia en la situación vital del parabolista: las parábolas «reflejan al mismo tiempo y con particular claridad su buena nueva, el carácter escatológico de su predicación. La seriedad de su llamada a la penitencia, su oposición al fariseísmo» (*ibid.* 9). Finalmente, siempre en la línea de su contextualización dentro del marco de la presencia activa de Jesús en Galilea y en Judea, Jeremias las concibe «en gran parte» como «armas ofensivas» (*ibid.* 22), dirigidas a la defensa de los ataques de los adversarios y a la lucha contra sus posiciones, un punto de vista que se ha superado en la investigación más reciente.

Se ha llevado a cabo un progreso de no escasa importancia, aun partiendo de la inspiración de fondo de Jeremías y de Jülicher, con la valoración de la dimensión dialógico-argumentativa de las parábolas y la determinación exacta del objetivo buscado por el parabolista, así como de la identidad de sus interlocutores (Dupont y Fusco). Jesús se dirigía, no ya a unos adversarios que combatir, ni a unos comensales, como ha propuesto sin éxito alguno Trocmé: «En una palabra, creemos que en su mayor parte las parábolas son conversaciones tenidas en la tertulia de las casas adonde invitaban a Jesús. Discursos a veces muy severos y hasta agresivos, pero siempre en torno a la mesa del banquete» (*Gesù di Nazaret* 121). Los destinatarios eran personas que tenían ciertas reservas y resistencias frente a su anuncio y frente a su persona; él intentaba convencerlas de la justicia de sus posiciones. Escribe Dupont en su pequeño libro: las parábola no son simplemente un instrumento pedagógico de comunicación, ni tampoco un instrumento polémico, sino que «sirven para un diálogo» (p. 13).

Con esta finalidad, entablando un diálogo con ellos, evitaba contraposiciones dialécticas rígidas y tensas y les invitaba ante todo a recorrer un trecho de camino a su lado por un sendero a primera vista neutral, para urgirles luego a que fueran coherentes con los primeros pasos que habían dado juntos, moviéndolos a aceptar sus orientaciones. La parábola tenía precisamente esta dinámica: una historia ficticia sobre la que podía darse un consentimiento previo con el interlocutor en la valoración del caso, y que luego había que transferir a otra historia representada, a saber, la de la revelación de Dios en su obrar. Y el parabolista urgía al oyente a que se decidiera.

La naturaleza dialógico-argumentativa de la parábola destaca con ejemplar claridad en el famoso relato de Natán (2 Sm 12,1-10). Al tener que enfrentarse con el rey David para llevarlo a tomar conciencia de su pecado, el profeta presenta al monarca defensor de los oprimidos y vengador implacable de los opresores un caso que no puede dejarlo indiferente. La narración es ésta: un hombre bastante rico, un ganadero próspero, al tener que preparar una comida para un huésped que se ha presentado inesperadamente, deja en paz a sus reses y le quita con arrogancia a un pobre la única oveja que tenía. El rey, intrigado por aquella historia, emite un juicio de condenación contra aquel sinvergüenza. Pero en aquel punto el profeta levanta el dedo contra él: «¡Tú eres ese hombre!». Ahora Natán puede jugar con las cartas al descubierto y decirle al rey: «Arrancaste con perfidia a su marido Urías su mujer Betsabé, a pesar de que tienes un rico harén, y lo has eliminado alevosamente». David no puede menos de confirmar el juicio emitido contra el protagonista de esta historia ficticia, pero ahora contra sí mismo: tendrá que arrepentirse y pedir perdón a Dios. Es también esto lo que

se llama efecto-parábola: su fuerza está exactamente en implicar al oyente en la historia ficticia, pero real a sus ojos, para implicarlo luego del mismo modo en la otra historia representada.

En los últimos treinta años, la investigación ha emprendido otros caminos. Exegetas de no poco valor han entendido la parábola como una metáfora, una metáfora constituida por una historia y que representa la realidad del reino. Un exponente destacado de esta corriente exegética es Weder, que resume de este modo su teoría: la estructura básica de la parábola es análoga a la de la metáfora: tenemos un sujeto, a saber, el reino, la cópula «es» (es como, se parece a) y un predicado, es decir, la narración (p. 78). Nótese bien: el reino no es literalmente lo que se narra, sino que es como lo que se narra (p. 79). Por tanto, las parábolas de Jesús «no son defensa o justificación de la buena nueva, sino que son ellas mismas evangelio» (p. 83; cf. p. 113). «En las parábolas de Jesús se hace lenguaje el reino de Dios como cercano» (p. 88). Por tanto, se trata de un mensaje teológico, pero también antropológico: la comprensión del Dios de Jesús que encarna la parábola y que se pone ante el oyente para que la haga suya, implica una nueva comprensión del hombre llamado a decidirse por el reino. También Jüngel, antes de Weder, acentuó esta lectura de la parábola como *Sprachereignis*, el reino de Dios como acontecimiento lingüístico. «La *basileia* se expresa en la parábola como parábola. Las parábolas de Jesús expresan el reino de Dios como parábolas» (p. 167); «Las parábolas de Jesús son fenómenos lingüísticos en donde lo que se expresa está totalmente presente, en cuanto expresado en la parábola» (p. 170). En una palabra, se trata de un lenguaje no simplemente notificativo, sino performativo; el reino expresado por las parábolas encuentra en ella «una forma sublime de su venida» (*ibid.*).

Una segunda orientación en la interpretación de los últimos años lleva a cabo, por el contrario, una ruptura violenta entre la parábola y el parabolista, entre el relato y el contexto: se pasa por alto por completo cuándo, dónde, a quiénes y por qué Jesús narró esta o aquella parábola. Representa esta tendencia Vía, para quien las parábolas son puros «objetos estéticos» (pp. 70ss; 88s); que hay que leer por sí mismos, tal como están ante nosotros en su «tesitura» narrativa. Según termine la historia narrada en un *happy end* o en un final negativo, pertenecerán al género cómico o al trágico. En realidad, abren ante nuestros ojos de lectores de hoy perspectivas existenciales por las que decidimos: «Dos posibilidades ontológicas básicas (humanas) que presentan las parábolas son la ganancia o la pérdida de la propia existencia, el hacernos auténticos o inauténticos» (p. 41). Dicho en una fórmula, no son del género de la retórica que tiende a convencer, sino del género poesía. Y no faltan quienes les atribuyen una polisemia, es decir, diversos

significados que va descubriendo subjetivamente el lector en la materialidad del texto.

Por su parte, Hedrick sigue substancialmente a Via: las parábolas de Jesús son breves *fictions*, narraciones muy esquemáticas, ante todo sumarios de tramas, creaciones de su ferviente imaginación, que hay que analizar como cualquier otra pieza de la literatura *fiction*. Pero les reprocha la forzada separación del contexto histórico. Hedrick por el contrario intenta estudiarlas como *fictions* del primer siglo, dentro de la cultura judía de la época; pero no se preocupa de contextualizarlas en la predicación y en la acción concreta del parabolista Jesús. En el plano de la tipología del material parabólico de los Evangelios este autor recuerda la propuesta de J. Breech que distingue entre historias que describen ciertos procesos naturales, historias que cuentan una acción humana individual (fotodramática), historias relativas a varios personajes, e historias mitológicas en las que intervienen potencias transcendentales, por ejemplo, el relato del rico epulón.

Finalmente se tiende, por parte de amplios sectores de la investigación, a no contraponer con demasiada violencia la parábola y la alegoría, como había hecho Jülicher, a quien hay que reconocer sin embargo el mérito de una sana reacción contra la alegoresis imperante. Se afirma que en los relatos parabólicos pueden aparecer muy bien algunos rasgos alegóricos (cf., por ejemplo, Via), palpables en las alusiones a los pasajes de la biblia hebrea sobre todo, sin que por eso la parábola pase a ser alegoría. Así, en el relato de los viñadores homicidas la descripción de la viña, rodeada de una cerca con un lagar excavado en la piedra y una torre de vigilancia, remite a Is 5 que describía alegóricamente la situación del pueblo bajo los colores de una viña: la referencia a un Israel infiel a Jesús se vuelve así metafóricamente clarísima. También el padre de la parábola del hijo pródigo puede fijar la atención inmediatamente en Dios, señalado en la biblia con el símbolo paterno. En una palabra, no todo elemento alegórico debe ser declarado como ajeno a Jesús y asignado a una relectura protocristiana; las parábolas de Jesús no son necesariamente «puras parábolas», privadas de todo rasgo alegórico. Pero siempre queda en pie el hecho de que tienen una intención central, quizás enriquecida por una segunda intención complementaria, y que a esa o a esas intenciones están subordinados los detalles eventuales de la alegoría. Fusco dice acertadamente que entre la parábola y la alegoría las diferencias son claras: en la alegoría tenemos una superposición querida, mientras que en la parábola tenemos una transición» (*Oltre la parabola* 92). En la parábola hay realmente dos historias [...]. En la alegoría solamente a primera vista hay dos historias; pero si lo vemos como es debido, no hay más que una, la historia real» (ibid. 93).

En resumen, la parábola es: 1) una *fiction*, un relato ficticio creado por el arte del parabolista que se deja inspirar por la realidad circundante, aunque no ahorra de vez en cuando ciertos elementos paradójicos capaces de llamar más la atención para dirigirla hacia la historia de referencia; 2) una *fiction* parabólica, es decir, una *story* inventada para presentar plásticamente otra historia, la de la acción escatológica de Dios o al menos la de su comportamiento actual, que constituye el verdadero interés del parabolista; 3) una *fiction* parabólica de Jesús que expresa en ella su orientación de evangelista del reino de Dios y de portador de una cálida imagen del Padre celestial, que hace salir su sol sobre buenos y malos. En una palabra, el comportamiento y la predicación del Nazareno comentan sus palabras y éstas son su mejor explicación.

3. LAS PARÁBOLAS RABÍNICAS

Diré de pasada que se han hecho algunos intentos por acercar las parábolas de Jesús a las fábulas del mundo grecorromano (cf. Beavis), pero han de tenerse en cuenta las profundas diferencias no sólo de carácter narrativo, sino también y sobre todo en su referencia a la perspectiva religiosa plásticamente representada. La verdadera confrontación ha de hacerse con la tradición hebrea.

En el AT hay pocas parábolas —entre ellas hay que señalar la ya mencionada de Natán—, aunque son muchos los *mesalim* (cf. Westermann). En Qumran y en los escritos seudoepigráficos de la tradición judía se constata una sorprendente ausencia de parábolas, con una excepción que confirma la regla en *TestJb* 18,6-8: «Y fui como uno que desea ir a una ciudad para ver sus riquezas y adquirir una parte de su gloria y se embarca en una nave y luego, en medio del mar, al ver las olas y los vientos contrarios, echa al mar toda la carga diciendo: “Que lo pierda todo, con tal que pueda desembarcar en aquella ciudad para adquirir cosas mucho más importantes que mi equipaje y la nave”. Así valoraba mis riquezas como nada en comparación de aquella ciudad de la que me había hablado el ángel».

La riqueza de las parábolas de Jesús contrasta abiertamente con esta pobreza, pero se trata de una riqueza que encuentra una válida comparación con los varios centenares de parábolas rabínicas presentes en los escritos homónimos, parábolas en lengua hebrea, no en arameo, pertenecientes todas ellas al judaísmo palestino y no siempre atribuidas a un autor específico. Naturalmente, la distancia cronológica entre la literatura rabínica y los tiempos de Jesús hace problemático el intento de comparación y frágil la hipótesis de su dependencia en un sentido o en

otro. Sin embargo, Flusser se muestra muy categórico a la hora de afirmar que las parábolas del Nazareno pertenecen al terreno más amplio de las parábolas rabínicas y no viceversa (p. 10). En efecto, explica que hay que distinguir entre su forma oral y su forma escrita y concluye que las parábolas rabínicas más antiguas se derivan de la última generación antes de la destrucción del templo (*ibid.*). Pero los estudios de Neusner, guiados por el riguroso método de la historia de las formas y de la redacción aplicado a los escritos rabínicos, invitan a la prudencia. Por esto nos parece que no es una evidencia histórica la presencia en el ambiente del Nazareno de parábolas que conocemos en la literatura rabínica posterior. De todas formas, se puede concebir con cierta fiabilidad que él no fue en este caso, como en tantos otros aspectos de su persona, un *unicum*, un parabolista *sine patre et sine matre*. En efecto, son un dato innegable las no pocas ni marginales semejanzas de sus relatos parabólicos con los motivos narrativos de los rabínicos, como se verá en las citas siguientes, por no hablar de las fórmulas introductorias comunes en los dos casos: «Esto puede compararse a» (con dativo), «parábola de» (en genitivo). En una palabra, parece compatible la posición precavida de Young: «Aunque la evidencia sea fragmentaria, es mucho más probable que Jesús haya utilizado un método de enseñanza que ya practicaban otros sabios judíos de su época» (p. 37).

Flusser no esconde las diferencias: hay viejas parábolas rabínicas que sirven para aclarar un mandamiento de la Biblia, pero no ocurre así con las *fictiones* parabólicas de Jesús que han llegado hasta nosotros. En torno al año 120 d. C. los discípulos de rabbi Akiba aplicaron las parábolas a la ilustración de algunos versículos bíblicos, pero este procedimiento está ausente en las evangélicas. Nuestro autor añade que las parábolas que más se acercan por su espíritu, por su temática y por su forma a las de Jesús se encuentran en una obra antigua, el tratado *Sema-hoth* (*SemH*) (p. 21). En la p. 31 anota que en las parábolas rabínicas están también presentes dos temas importantes de las parábolas de Jesús, el banquete y el trabajo, pero que en las rabínicas falta el motivo de la red echada al agua; en compensación, presentan algunos temas que están ausentes en las evangélicas, por ejemplo los relatos sobre los miembros de la verdadera familia (p. 36). Finalmente, el motivo de los atletas falta tanto en Jesús como en el rabinismo (p. 47). Pero, dejando aparte estas consideraciones formales sobre los relatos, me gustaría añadir que no se puede negar a las parábolas de Jesús una originalidad precisa en su referente escatológico esencial al reino de Dios que aflora en el presente e irrumpe «pobremente» en la historia a través de la acción y de la palabra de Jesús, aunque sigue siendo una magnitud futura en su totalidad de acontecimiento que suscita unos cielos nuevos y una tierra nueva.

Refiriéndonos a los citados Flusser y Young, pero sobre todo a la colección de sor Dominica de La Maisonneuve, creemos que será útil ofrecer una significativa antología de parábolas rabínicas que, en su confrontación, ponen de relieve ciertas semejanzas y diferencias con las parábolas conocidísimas de Jesús.

El testimonio más antiguo en este sentido parece remontarse al 175 a. C. y es de Antígono de Soco, aunque se trata más bien de un parangón que de una *story*: «No seáis como los criados que sirven al amo con la finalidad de recibir de él una recompensa, sino como los criados que sirven al amo sin la perspectiva de recibir una recompensa (*mAbôt* 1,3).

En *Rabba Cant* 1,7-8 un relato parabólico, semejante a la parábola evangélica de la moneda perdida, intenta subrayar el valor del *mashal*, valor que se afirma en línea de principio como introducción y conclusión de la narración: «Nuestros maestros nos dijeron: Que el *mashal* no sea una cosa pequeña a tus ojos, ya que gracias a él puede comprender el hombre las palabras de la Torah. Parábola del rey que, en su casa, perdió un trozo de oro o una piedra preciosa. ¿Acaso no lo busca con un pábilo que no vale más de un sueldo? Así el *mashal* no debe ser una pequeña cosa a tus ojos, ya que gracias a él se pueden penetrar las palabras de la Torah».

En el Talmud de Jerusalén se nos ha transmitido una parábola que hace juego con la de Mt 20,1-16 sobre los jornaleros contratados en diversas horas de la jornada, pero expresa, en contraposición a éstas, el dogma rígido de la retribución divina: «¿Con qué puede compararse? Con un rey que había contratado a muchos obreros. Había uno que se esforzaba mucho en cumplir con su tarea. ¿Qué hizo el rey? Lo llevó a dar un paseo con él (lit. = cien pasos). Al llegar la tarde, los obreros fueron a recibir su salario y el rey pagó un salario completo también a este obrero. Los demás se quejaron diciendo: “Nosotros hemos bregado todo el día, mientras que éste sólo ha trabajado dos horas y le han dado un salario completo como a nosotros”. El rey les dijo: “Éste en dos horas ha bregado más que vosotros en toda la jornada”» (*jBerakhot* 2,8,5c).

En *Sifra Lev* 26,9 se trata de nuevo del trabajo y de la paga correspondiente, pero en contra de un cálculo matemático interviene, como factor determinante, la relación particular de Dios con su pueblo, agraciado de forma particular respecto a los pueblos paganos. En concreto, esta parábola quiere ilustrar el texto bíblico: «Yo me volveré a vosotros», citado al comienzo y más claramente al final. «¿Con qué puede compararse? Con un rey que contrató a numerosos obreros. Pues bien, había un obrero que había trabajado en su servicio durante un periodo muy largo. Los obreros fueron a recibir su salario y este obrero entró con ellos. El rey le dijo: “Hijo mío, yo me volveré a ti. Éstos hicieron por

mí un trabajo reducido; yo les daré un salario reducido. Pero contigo tengo que hacer un cálculo elevado. Así pasa con Israel; [...]. Estos pueblos de la tierra hicieron por mí un trabajo reducido; también yo les daré un salario reducido. En cuanto a vosotros, tengo que hacer un cálculo elevado. Por eso he dicho: 'Yo me volveré a vosotros' —para bien"».

En contraste con la parábola de Jesús de Mt 20,1-16 figura también la siguiente, centrada en el principio de la retribución divina: «Una parábola. ¿Con qué se le puede comparar? Con un rey, que tomó a muchos obreros a su servicio, entre los cuales había un perezoso y un sabio. Cuando fue a darles su salario, les dio lo mismo. Pero el Santo, ¡bendito sea!, no es así, sino que paga al hombre el precio según sus obras» (*Hallel Midrash*, cit. en Erlemann, 109, de la colección de A. Jellinek, *Bet-ha-Midrash*, parte V, p. 91).

La siguiente parábola revela algunas semejanzas con la parábola evangélica de los servidores a los que el dueño, a punto de partir, da una suma de dinero. «Parábola de un rey que tenía dos servidores a los que apreciaba mucho. Les dio tanto al uno como al otro una medida de grano y un haz de lino. ¿Qué hizo el más sabio de los dos? Con el lino tejió un mantel, luego tomó el grano, hizo con él una harina muy fina, la amasó y la coció al horno y dispuso el pan sobre la mesa extendiéndolo sobre el mantel; luego lo dejó allí todo hasta la llegada del rey. Al contrario, el más necio no hizo absolutamente nada. Unos días más tarde, el rey volvió a casa y les dijo: "Hijos míos, traedme lo que os di". Uno trajo el pan sobre la mesa cubierta con el mantel y el otro trajo en el cesto el grano y encima el haz de lino. ¡Qué vergüenza! ¡Qué deshonor!» La aplicación se le hace una vez más a Israel, pueblo de la ley: «Así, cuando el Santo, bendito sea, dio la Torah a Israel, se la dio como un grano de donde sacar flor de harina y como lino con que hacer un vestido» (*Seder Eliyahu Zuta* II).

También en *bShabbat* 152b tenemos una parábola para ilustrar Ecl 12,7: «El espíritu vuelve a Dios que se lo ha dado»: se destaca una vez más que el destino del hombre depende de su comportamiento sabio o necio. «Devuélveselo como te lo ha dado. Te lo ha dado puro, devuélveselo puro. Parábola de un rey humano que distribuyó hábitos reales a sus servidores. Los sabios los doblaron y los pusieron en un cofre. Los insensatos se los pusieron para ir a trabajar. Poco después, el rey les pidió sus vestidos. Los sabios se los devolvieron impecables. Los insensatos, por el contrario, se los devolvieron totalmente sucios. El rey mostró su satisfacción con los sabios y montó en cólera al ver a los insensatos. Y a los sabios les dijo: "Que mis vestidos sean puestos en el tesoro y vosotros marchad en paz a casa". Y a los insensatos les

dijo: “Enviad mis vestidos a los lavanderos y vosotros sed echados a la cárcel”».

La parábola de rabbi Natán, atestiguada en *SemH* 3,3, que no intenta ilustrar ningún pasaje bíblico, muestra cierto parecido con la parábola evangélica del mayordomo que, en ausencia del amo, cometió mil tropelías en su casa y por ello sufrió un durísimo castigo (cf. Lc 12,41-46 / Mt 24,45-51): «Un rey construyó un palacio y puso en él personal de servicio masculino y femenino. Les dio plata y oro para que comerciasen. Luego les dio esta orden: “Poned atención; que nadie quite, robe o prive de nada al otro”. El rey se fue luego a una provincia lejana. Pero los criados empezaron a robar, a quitar, a apoderarse unos de las cosas de los otros. Después de algún tiempo regresó el rey de la provincia lejana y encontró dentro todas las cosas revueltas, mientras que ellos estaban fuera desnudos. El rey les quitó todo lo que habían robado y quitado». Y he aquí la moraleja, que no tiene analogías en el material evangélico: «Así ocurre con los pecadores en este mundo que, al morir, no se llevan nada consigo, sino que se quedan desnudos ante Dios».

En *Mekilta Ex* 20,2 el relato es un eco del dicho de Jesús: «El que es fiel en lo mínimo, lo es también en lo mucho» (Lc 16,10). «Parábola de un rey que nombró dos administradores: uno estaba encargado del granero de paja mientras que al otro se le encomendó el tesoro de plata y de oro. El encargado del granero de paja resultó sospechoso de malversación; a pesar de ello se lamentaba amargamente de que no le hubieran encargado del tesoro de plata y de oro. Le dijeron: “*Raka!* Si se sospecha de ti como encargado del granero de paja, ¿cómo van a confiar en ti para el tesoro de plata y de oro?”».

En el relato de *Mekilta Ex* 14,5 se pueden encontrar importantes analogías y diferencias notables al mismo tiempo: «Parábola de un hombre que recibió en herencia un campo en una provincia lejana (lit. = del mar). Lo vendió a bajo precio. Llegó el comprador, lo cavó y descubrió en él tesoros de oro, de plata, de piedras preciosas y de perlas. Entonces el vendedor comenzó a reprocharse su insensatez». La aplicación (¿original?) se refiere a la historia de Israel: «Así hicieron los egipcios cuando dejaron salir a los hebreos». Una versión bastante parecida y muy cercana a la parábola del tesoro, propia del Evangelio de Tomás, está atestiguada en *Midrash Cant* 4,12: «... como un hombre que recibió en herencia un terreno lleno de porquerías. El heredero era perezoso y lo vendió por una cifra ridículamente baja. El comprador lo excavó con gran celo y encontró allí un tesoro. Con éste mandó construir un gran palacio y paseaba por el bazar con un séquito de esclavos, que había comprado también con aquel tesoro. Cuando el vendedor se enteró de esto, habría deseado (por la rabia) quedar destrozado» (cit. por Jeremías 36). He aquí la parábola del Evangelio de Tomás: «Se ha

comparado al reino con un hombre que tenía en su campo un tesoro escondido y después de su muerte lo dejó en herencia a su hijo que, al ignorar la cosa, vendió el campo, pero el que lo compró fue a ararlo y encontró el tesoro y empezó a dar el dinero en préstamo a los que quería» (n. 109).

La diversidad entre Israel, sobre el que había caído la elección gratuita de Dios, y los pueblos queda subrayada parabólicamente en *Rabba Ex* 30,9: «Parábola de un rey ante el que había una mesa provista de toda clase de manjares. Cuando entró el primer servidor, le dio un trozo de carne; al segundo le dio un huevo, al tercero legumbres y así sucesivamente. Cuando entró el hijo, le dio todo lo que tenía delante, diciendo: “A cada uno le he dado un plato, pero todo lo pongo a tu disposición”». Y he aquí la aplicación: «Así dio a los paganos algún precepto, pero a Israel toda la Torah».

Los versículos de Zc 1,3: «Volved a mí y yo volveré a vosotros» y de Os 14,2: «Vuelve, Israel, al Señor tu Dios» son ilustrados parabólicamente en *Pesiqta Rabbati* 44, que muestra algunas analogías y algunas diferencias con la parábola de Jesús del hijo pródigo: «Parábola del hijo de un rey separado de su padre a una distancia de cien días de camino. Sus amigos le decían: “¡Vuelve a tu padre!”. Pero él les respondía: “No puedo. ¡No tengo fuerzas!”. Entonces su padre le mandó decir: “Haz lo que puedas, camina según tus fuerzas; y yo acudiré y haré el resto del camino para llegar hasta ti”».

Más cerca de la mencionada parábola de Jesús es la de *Dt Rabba* 2,24, ilustrativa de Dt 4,30: «Volverás al Señor, tu Dios». «¿A qué puede compararse esto? Al hijo de un rey que se había extraviado. El rey le envió su pedagogo a decirle: “¡Vuelve, hijo mío!”. Pero el hijo le ordenó decir al padre: “¿Cómo voy a regresar? Tendría vergüenza de ti”. Entonces su padre le mandó a decir: “Hijo mío, ¿tiene acaso vergüenza un hijo de volver a su padre? Si vuelves, ¿no es acaso verdad que vuelves junto a tu padre?”». Y la moraleja: «Así el Santo... Yo soy un padre para Israel».

Se impone una comparación entre la parábola evangélica de los invitados al banquete y la de *Midrash Sal* 25,7b: «¡Piensa en mí en tu fidelidad, por causa de tu bondad, Señor!». R. Eleazar dijo una parábola: «Esto puede compararse con un rey que preparó un gran banquete y dijo a su administrador: “Invítame a unos negociantes, no a unos tenderos”. Contestó su administrador: “Señor rey, tu banquete es tan abundante que los negociantes son incapaces de comérselo todo; será preciso que les ayuden los tenderos”». Pero más marcadas son las semejanzas con la parábola rabínica de R. Yosé ben Hanina: «Esto puede compararse con un rey que preparó un banquete e invitó a unos convidados. A la hora cuarta no había llegado todavía ninguno. Pasó la hora quinta y la sexta,

pero los invitados no llegaban. Al anochecer, comenzaron a presentarse. El rey les dijo: «Os estoy muy agradecido, pues si no hubierais llegado, me habría visto obligado a tirar todo este banquete a mis perros» (*Midrash Sal* 25,7b).

El mismo tema del banquete aparece en *bShabbat* 153a con un relato parabólico bastante parecido a la parábola de la gran cena de la fuente Q: «Rabbi Yohanan ben Zakkai dijo: Parábola de un rey que invitó a sus servidores a un banquete, pero sin fijar la hora. Los prudentes se vistieron puntualmente y se sentaron a la puerta de la casa del rey diciendo: “¿Falta acaso algo en la casa del rey?”. Los insensatos se fueron a trabajar diciendo: “¿Se da acaso un banquete sin preparación?”. De pronto el rey hizo venir a sus servidores. Entonces los prudentes se presentaron ante él bien vestidos como estaban, y también los insensatos en el estado en que estaban, es decir, llenos de suciedad. El rey se alegró al ver a los que iban vestidos de fiesta para el banquete: siéntense, coman y beban, Los que no están bien vestidos para el banquete, que se queden en pie mirando». Un relato dirigido, al parecer de forma secundaria, a aclarar Ecl 9,8: «Lleva siempre vestidos blancos y que no falte el óleo en tu cabeza».

Aferrar la ocasión propicia apenas se presente es el sentido de la parábola atestiguada en *Midrash Sal* 101,1: «R. Hanina dijo: “Esto puede compararse con un caminante que iba de viaje. Cuando empezó a ponerse el día, llegó a un puesto de soldados. El jefe del puesto le dijo: Ven acá a guarecerte de las bestias salvajes y de los bandidos. Pero el caminante contestó: No estoy acostumbrado a ir a un puesto de soldados. Continuando su viaje, se vio envuelto por la negra noche y lo rodearon espesas tinieblas; entonces volvió al puesto militar y con grandes gritos le suplicó al jefe que le abriera. Pero éste le contestó: No se acostumbra en un puesto de soldados permanecer abierto de noche, ni el jefe suele recibir a esta hora; cuando te lo propuse, no aceptaste. Ahora no te puedo abrir”. Conclusión: “Volved ahora al Señor, mientras se deja encontrar” (Is 55,6)».

Siempre sobre el tema del banquete citemos la historia del piadoso rabino y del rico publicano Bar Ma'jan, que presenta la misma dinámica subyacente a la parábola evangélica de la gran cena: la sustitución de los invitados de honor por gente de la calle. Cuando murieron al mismo tiempo los dos, nadie o casi nadie se enteró del fallecimiento del primero, mientras que al funeral del segundo acudió un inmenso gentío. ¿Una injusticia por parte de Dios? La respuesta, que es al mismo tiempo la solución del problema teológico planteado, se refiere a la buena acción del publicano poco antes de exhalar su último suspiro: «Tenía preparado un banquete para los consejeros, pero éstos no acudieron [probablemente porque no querían solidarizarse con un renegado].

Entonces él ordenó: «Que vengan los pobres a comerlo, para que no se estropeen los manjares». Se mereció así un glorioso funeral. Pero el piadoso rabino recibió el premio celestial, como pudo constatar un colega suyo que tuvo una visión: «Unos días más tarde, aquel escriba vio a su colega en jardines de belleza paradisíaca, regados por aguas de fuentes cristalinas. Y vio también a Bar Ma'jan, el publicano, que estaba a la orilla de un río e intentaba alcanzar el agua, pero no lo conseguía» (*Sanh* 623s; cit. por Jeremias 219 y 224).

4. LOS RELATOS DE JESÚS

En la interpretación de las *fictions* parabólicas hay que distinguir, como se ha indicado más arriba, dos momentos: primero, hay que analizar los relatos tal como se presentan en sí mismos, como textos narrativos que han de examinarse en su densidad literaria; sólo en un segundo momento hay que pasar a señalar su valor parabólico o representativo de otra historia. En resumen, una metodología correcta quiere que se enfrenten por separado los dos aspectos, que son de todas formas complementarios, estudiándolos en su sucesión lógica. Dedicamos este párrafo a la primera tarea. Las historias creadas por la imaginación de su autor vistas en sí mismas permiten captar sus motivos, sus personajes, su forma y su espíritu, pero también descubrir allí, de reflejo, la experiencia de la realidad humana vivida por un galileo de hace dos mil años. Naturalmente, dejamos aquí de lado los elementos propios de la relectura protocristiana que pueden deducirse también de la confrontación con la versión del Evangelio de Tomás.

4.1. *Motivos temáticos*

El trabajo articulado en los diversos oficios ocupa un lugar predominante. Nos referimos a la siembra y a la cosecha de un labrador que da nombre a las parábolas de la semilla que crece por sí sola (Mc 4,26-29), del sembrador (Mc 4,3-8 y par.), del grano de mostaza (Mc 4,30-32; Q: Lc 13,18-19 / Mt 13,31-32), del buen grano y la cizaña (Mt 13,24-30), pero también del rico necio entusiasmado por su extraordinaria cosecha (Lc 12,16-21), sin olvidar la parábola del tesoro encontrado al arar un terreno (Mt 13,44). A ellas hay que añadir el cultivo de la higuera estéril (Lc 13,6-9), el trabajo de la viña en el centro de las parábolas de los jornaleros contratados a diversas horas de la jornada (Mt 20,1-16), de los viñadores homicidas (Mc 12,1-11 y par.) y de los dos hijos enviados

por el padre a trabajar en la viña (Mt 21,28-31). Otros oficios difundidos por el ambiente al que recurre Jesús en sus parábolas como motivo temático de las mismas: el pastor que va en busca de la oveja perdida (Q: Lc 15,3-6 / Mt 18,12-13) y el pescador que echa su red al agua (Mt 13,47-48). Junto a la agricultura, la ganadería y la pesca ocupan también un gran espacio el comercio y la administración familiar y estatal: el mercader de perlas (Mt 13,45-46), el administrador infiel (Lc 16,1-8), el criado sin piedad (Mt 18,23-35), los criados a los que se entregan varias sumas de dinero, talentos (Mt 25,14-30) o minas (Lc 19,12-27), los criados responsables de la buena marcha de la casa en ausencia del amo (Mc 13,34). Añádase la parábola de los dos deudores (Lc 7,41-43). La mujer atareada en los quehaceres domésticos aparece en los relatos de la moneda perdida y recuperada (Lc 15,8-9) y de la levadura que hace fermentar una gran masa de harina (Q: Lc 13,20-21 / Mt 13,33). No está ausente la construcción: el constructor que desea levantar una torre (Lc 14,28-32).

La familia aparece en el centro de la parábola del hijo pródigo, en donde el protagonista es el padre que se relaciona con los dos hijos, mientras que está totalmente ausente la madre (Lc 15,11-32): las parábolas reducen todo lo posible los personajes del relato. Esto vale también de los dos hijos que envía su padre a trabajar a la viña (Mt 21,28-32). El hijo y el padre se relacionan como el que pide y el que da en la parábola de Q: Lc 11,11-12 / Mt 7,9-10. La casa y sus bienes, defendidos encarnizadamente por el amo, es el tema de la parábola del ladrón nocturno (Q: Lc 12,39-40 / Mt 24,43-44). Pero también entran en el cuadro familiar los relatos de la gran cena (Q: Lc 14,16-24 / Mt 22,1-10) y del padre que está ya en la cama con sus hijos y recibe la visita importuna de un amigo que insiste hasta que le atiende (Lc 11,5-8). Las bodas con su ritual, finalmente, especifican la parábola de las diez damas de honor (Mt 25,1-13).

Como se ve, son los hombres los que predominan en las parábolas; la figura femenina sólo aparece en tres relatos: ya hemos hablado de los dos primeros; del tercero hablaremos muy pronto. Además, si normalmente en las parábolas de Jesús los personajes son figuras comunes del pueblo, se habla de altos personajes en las siguientes: el rey indeciso ante el problema de organizar un ejército contra el invasor (Lc 14,31-32); el juez que, a pesar de ser una persona sin escrúpulos, acoge las súplicas de una viuda (Lc 18,2-5); el rico epulón (Lc 16,19-31); el soberano que ha perdonado una deuda enorme a un administrador (Mt 18,23-35) y finalmente el noble que confía a sus servidores diversas cantidades de dinero (Lc 19,12). Hay otros personajes que se caracterizan por su pertenencia a alguna categoría social y al mismo tiempo religiosa: el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14: más que el oficio, se destaca aquí

la calidad moral del personaje) y el samaritano opuesto a un sacerdote y a un levita judíos (Lc 10,25-37).

4.2. *Los personajes de las stories*

Realmente, en los relatos parabólicos no son los oficios o los cargos los que ocupan el primer plano, sino los protagonistas que sostienen la historia o la trama con sus acciones y comportamientos. Sólo excepcionalmente, señala Bultmann (*Die Geschichte* 204), se les califica con adjetivos de tipo moral: Las vírgenes del cortejo nupcial son cinco prudentes y cinco necias; el juez que acaba escuchando la petición de la viuda carece de escrúpulos morales y de temor religioso. Por eso los verbos suelen estar en aoristo, para indicar una acción pasada puntual, o también en presente histórico, incluido el imperfecto para una acción repetida. Por motivos de espacio nos bastará con analizar una rica muestra de parábolas, sin pretensiones de ser completos.

En primer lugar, *fictions* de un solo personaje. El sembrador salió a sembrar, su semilla cayó por todas partes y al final obtuvo una cosecha extraordinaria, aunque se perdió una buena parte de la semilla. Un hombre echó en el terreno la semilla que creció sola, interviniendo tan sólo de nuevo para la cosecha. Un ama de casa añadió un poco de levadura a una gran cantidad de harina que fermentó toda ella. Un hombre encontró un tesoro escondido en un campo, lo escondió y lo vendió todo para comprar aquel campo y hacerse así con el tesoro. Un mercader de perlas encontró una perla preciosísima, se fue a vender todo lo que tenía y la adquirió. El pescador, después de echar su red en el mar, la sacó a la orilla llena de toda clase de peces; sentándose recogió en un cesto los buenos y echó fuera los no comestibles (versión de Mateo corregida con la del Evangelio de Tomás n. 8). Así también la parábola del grano de mostaza en la versión de Q (Lc 13,18-19 / Mt 13,31-32), pero no en la de Mc (4,30-32), que no menciona para nada al sembrador y se centra en el «episodio» de la semilla.

En las dos primeras parábolas de Lc 15 es muy rápida la sucesión de los numerosos verbos de acción en presente histórico. Un pastor que tiene cien ovejas, si se le pierde una, deja a las noventa y nueve y va a buscar [este motivo sólo es explícito en la versión de Mt 18, que en este punto parece que ha de preferirse] a la perdida hasta que la encuentra [pero Mt dice: «si por ventura la encuentra»]: luego la lleva sobre sus hombros al redil e invita a sus colegas a una fiesta. Una mujer que tiene diez dracmas, si pierde una, enciende el candil y barre la casa y la busca

con cuidado hasta que la encuentra; luego llama a sus amigas a que compartan su alegría por haberla recuperado.

En algunos relatos figura más de un personaje y la trama parece más compleja. Un propietario manda sembrar buena semilla en su campo, pero de noche su enemigo siembra allí cizaña. Cuando brota la buena semilla y empieza a dar fruto, aparece también la cizaña. Entonces los obreros le refirieron la cosa y él les explicó lo sucedido. Luego ellos le preguntan [se pasa al presente histórico] si no convendrá recoger la cizaña, pero él les dice prudentemente que no, ya que entonces se arrancaría también el buen trigo; que crezcan juntamente hasta el tiempo de la siega; entonces se hará la separación, se pondrá el grano en el granero y la cizaña irá a parar al horno de fuego.

Más articulada todavía es la parábola del padre que acoge al hijo pródigo. Podemos distinguir en ella un prólogo —el abandono de la casa paterna—, luego el centro de la historia —la acogida del pródigo—, finalmente un segundo centro complementario —la necesaria y problemática acogida del hermano—. El prólogo: el hijo menor le exige al padre la parte de su herencia y la obtiene; luego se marchó a un país lejano y malgastó allí muy pronto lo que tenía; vino una gran sequía e impulsado por la necesidad se puso al servicio de un individuo de la ciudad que lo puso a cuidar a los puercos, viéndose obligado por el hambre a disputarse las algarrobas con ellos; volvió luego a sus cabales y maduró el propósito de regresar como jornalero a casa de su padre. Entonces viene lo más vivo del relato: dicho y hecho, el pródigo se encamina hacia su casa y el padre lo vio de lejos, corrió a su encuentro, le echó los brazos al cuello y le besó; el pródigo apenas tiene tiempo para empezar a balbucear sus excusas al padre, ya que el padre mandó vestirle, ponerle el anillo en el dedo, calzarle los pies y matar el novillo cebado para celebrar en su honor una fiesta. Punto focal complementario de la narración: el hermano mayor, al volver del campo y acercarse a casa, oyó la música y los bailes de la fiesta; preguntó a un criado qué pasaba, se enteró de la noticia y se negó absolutamente a entrar; entonces el padre salió a suplicarle que entrase, pero él le reprochó que había sido injusto: acogiste al pródigo que disipó la herencia paterna con tremenda inconsciencia, mientras que a mí, un hijo fiel y trabajador, ni siquiera me diste un cabrito para celebrar una fiesta con los amigos. Ante la acusación, el padre defendió su conducta: «Hijo mío, ¿acaso no estás siempre conmigo y todo lo que tengo es tuyo? Pero era necesario celebrar y alegrarse. Porque tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y lo he vuelto a encontrar». Una parábola abierta, ya que Jesús no cuenta si el hermano mayor entró a celebrar la fiesta y acoger al hermano o si se negó a ello.

4.3. Los sentimientos de los protagonistas

En no pocas parábolas los sentimientos y las emociones que presta Jesús a los personajes de sus *fictions* resultan decisivos en la trama narrativa. Nótese que estas *fictions*, aunque sea de forma indirecta, tratan de él y de su mundo interior. Si los sentimientos de piedad y de cólera, contrapuestos a veces en el mismo relato, son los más ordinarios, no por ello son marginales los de gozo. Este gozo es el que da tono a la parábola del descubrimiento del tesoro escondido en el campo que llena de alegría al afortunado descubridor y, naturalmente, lo mueve a entrar en posesión del mismo vendiendo todo lo que poseía y haciéndose con la suma necesaria para comprar aquel terreno. El tesoro, su valor objetivo, el gozo por el descubrimiento, la decisión obvia de poseerlo: todo ello en una rápida y concisa sucesión. La privación de todo lo que poseía antes de la compra no le pesa lo más mínimo, ya que todo está ordenado a la adquisición del tesoro. Ningún lamento, sino alegría total: un hombre feliz, que se siente afortunado.

Por su parte, Lucas nos ha transmitido dos parábolas paralelas, que tienen la alegría como tema central: después de una afanosa búsqueda el ama de casa encuentra la moneda perdida y, lejos de quedarse ella sola con el gozo que la invade, lo comparte con las vecinas de casa: «¡Alegraos conmigo! (*sygcharête moi*)» (Lc 15,8-10). También es el gozo compartido lo que caracteriza a la figura del pastor propietario de un rebaño de cien ovejas que corona la búsqueda de una oveja perdida; al volver al redil con la oveja perdida en sus hombros, invita a sus amigos y vecinos: «¡Alegraos conmigo! (*sygcharête moi*)» (Lc 15,4-7).

La piedad y la cólera, por el contrario, es lo que caracteriza a los personajes de la parábola del siervo despiadado de Mt 18,23-35 y del hijo pródigo de Lc 15,11-32. En aquélla el gran rey, al pedir cuentas de su administración a sus siervos [la cantidad de la deuda estaría en proporción de la función de los interesados; no puede tratarse de unos simples funcionarios estatales insignificantes], descubre que uno reconoce una deuda de varios centenares de millones de euros (10.000 talentos); una cantidad enorme, si se piensa que los romanos después de la conquista de Pompeyo del 63 a. C. impusieron a los judíos el pago de esta misma cifra de 10.000 talentos, como atestigua Flavio Josefo (*Antiq* 14,78). El deudor está perdido; es un hombre acabado. Desesperado por la suerte que le espera a él y a su familia condenados a la esclavitud, se entrega a la clemencia del gran rey; echándose a sus pies le suplicaba: «Sé magnánimo conmigo (*makrothymêson ep'emoi*)». Para dar más fuerza a su súplica se atreve a formular promesas irreales: «Te lo devolveré todo», Pero, sorpresa mayúscula: obtiene lo inesperable, se le perdona la enorme deuda. Porque el gran rey se apiadó (*splagchnitheis*) de su

destino: una conmoción que lo mueve a un acto de generosidad y magnanimidad real. Pero luego, el perdonado, al salir de la audiencia, se encuentra con un colega que le debía unos miles de euros, cien denarios, la paga de cien jornadas laborales de un obrero de aquel tiempo. Se niega a escuchar razones; se resiste a las súplicas del deudor, las mismas que él había presentado al rey: «Sé magnánimo conmigo (*makrothymêson ep' emoi*)», acompañadas de las mismas promesas, esta vez más realistas: «Te lo devolveré todo». Nada que hacer: «segua diciendo que no (*ouk êthelen*, en imperfecto), a las repetidas peticiones que le «estaba haciendo» (*parekalei*, en imperfecto). Entran ahora en escena, como personajes de relleno, algunos colegas (*syndouloi*) que, al ver lo acaecido, se entristecieron (*elypêthêsan*) mucho y refirieron al rey lo que había pasado: otro sentimiento que impulsa a la denuncia de la mala acción: ¡hay que hacer justicia! El punto culminante de la historia es el encuentro del rey con el perdonado: palabras de condenación: «Siervo malvado, por tus súplicas te perdoné toda tu deuda; ¿no debías tú también tener piedad (*eleêsai*) de tu colega, como la tuve yo de ti?» No había ningún deber legal que obligase al perdonado, pero sí un deber moral concreto: de perdonado tenía que pasar a perdonador: beneficiario del don de vida, tenía que hacerse dador de vida a su colega. Porque para eso había sido perdonado. El perdón no es sólo liberación *de*, sino también esencialmente libertad *para* dar vida. Él no lo comprendió: merece la condenación. Y he aquí el sentimiento final del gran rey: «lleno de cólera (*orgistheis*) lo entregó a los alguaciles.

Algo parecido puede decirse de la famosa parábola del hijo pródigo, en la que interviene además el sentimiento de gozo que se expresa en la fiesta (Lc 15,11-32). La *story* alcanza su cima cuando el padre ve a lo lejos a su hijo que vuelve y corre a su encuentro, llevado por un fuerte sentimiento de conmoción (*esplagchnisthê*), que explica su comportamiento: se le echa al cuello, lo besa, apenas le deja hablar cuando desea excusarse; su decisión ya está tomada: ¡nada de acogerlo como jornalero en su finca! Es de nuevo su hijo, para todos los efectos. Los servidores tendrán que preparar una gran banquete: «¡Hagamos una fiesta! (*euphranthômen*)». Parecería el *happy end*. Pero no es así. El parabolista es un maestro en sorprender a los oyentes: el hermano mayor, al enterarse, monta en cólera (*orgisthê*) y se niega a participar en la fiesta. En el duro encuentro con su padre, la última palabra le corresponde a éste: es justo, y hasta necesario, «festejar y alegrarse (*euphranthênai kai charênai*) por la vuelta del hermano». Nótese la presencia en el relato de un entramado sugestivo de sentimientos y emociones que ligan, pero también separan, a los protagonistas. El parabolista se muestra atento a estos aspectos psicológicos de la historia, pero puede decirse —lo anticipamos aquí— que también los vive, ya que en la transcripción

parabólica la *fiction* habla de la historia de Dios, que ha decidido acoger a los pecadores en su solidaridad humana con los últimos.

En esta enumeración no podemos pasar en silencio la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37), que se basa en el contraste entre él y los dos funcionarios del culto ante el atacado por los bandidos, medio muerto y tendido en medio del camino, que los provoca a una decisión. Un contraste que no es sólo de tipo práctico (uno muestra su solicitud, los otros siguen su camino), sino que es antes todavía una antítesis de sentimientos respectivamente experimentados, pero nunca nacidos. El sacerdote, el levita, el samaritano ven todos ellos al desventurado (cf. el participio *idôn* / «habiéndolo visto», que aparece en los tres casos). Pero en los dos primeros esta vista no suscita ninguna emoción; siguen su marcha, sin verse tocados para nada en su ánimo. Al contrario, el samaritano, «habiéndolo visto», tuvo compasión de él (*esplagchnisthê*), un sentimiento no estéril, sino que suscitó una acción precisa de ayuda: se le acercó, vendó sus heridas, lo cargó en su cabalgadura, lo llevó a la posada cercana y se cuidó de él. La oposición entre el hacer y el no-hacer tiene sus raíces en el sentimiento o no-sentimiento de piedad, en dejarse tocar por la desgracia del otro o ser, por el contrario, insensible en el aspecto emocional.

4.4. *El parabolista interpela a sus oyentes*

Todavía hemos de destacar un expediente narrativo característico de Jesús parabolista que confirma el tono dialógico-argumentativo de sus relatos: dirigir a los interlocutores unas preguntas que acabarán siendo comprometedoras sobre lo que ocurre en las *fictions* narradas, moviéndolos a emitir un juicio sobre el comportamiento de sus protagonistas. Así, al hablar del pastor que abandona a las noventa y nueve ovejas para ir en busca de la perdida, solicita la respuesta de sus oyentes. «¿Qué hombre entre vosotros [Lc; mientras que Mt dice: «¿Qué os parece? Si un hombre...»] tiene cien ovejas, si acaso pierde una de ellas, no deja a las otras en el desierto y no va tras sus huellas, hasta que la encuentra?» [Mt: «y si por ventura la encuentra...»]. En resumen, ¿quién no haría como él? Con lo que sigue (Lc 15,4-7; Mt 18,12-14). Los oyentes deben estar de acuerdo con el parabolista sobre el acierto del comportamiento de aquel pastor. La misma valoración espera, al final, sobre la otra historia, de carácter religioso, de pérdida y de hallazgo al que se refiere el relato y del que nos ocuparemos en detalle más adelante. Este mismo procedimiento aparece en la parábola paralela de la moneda perdida (Lc 15,8-10): ¿qué ama de casa no haría lo mismo (buscar la

moneda perdida hasta encontrarla) en la situación descrita? La pregunta lleva consigo la respuesta: toda ama de casa se portaría del mismo modo.

Esta misma pregunta, pero en forma directa y orientada a provocar al «vosotros» de los oyentes está al comienzo de la parábola del amigo importuno (Lc 11,5-8). «¿Quién de vosotros tiene un amigo que llama a su puerta a media noche para pedirle tres panes con que alimentar a un amigo que se ha presentado de repente en su casa», —después de una breve resistencia: «Ya estoy en la cama y mis hijos están conmigo»—, «¿no se levantará y no le dará lo que le pide?». La respuesta es: «sí, se portaría del mismo modo». Del mismo modo Jesús interpela a los oyentes con una parábola paralela: «¿Qué padre entre vosotros, cuando su hijo le pide un pan, le dará una piedra, y si le pide un pez, podrá darle una serpiente;» (Q: Lc 11,11-12 / Mt 7,9-10, con preferencia a la versión de Mateo). Un comportamiento absolutamente imposible para un padre.

En la parábola del buen samaritano la pregunta del parabolista viene al final para solicitar el juicio del rabino que le había preguntado sobre quién era prójimo: una pregunta que da pie a un diálogo: «¿Quién de los tres te parece que se hizo prójimo del que había caído en manos de los bandidos? Contestó: El que tuvo misericordia. Y Jesús: Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10,36-37).

En el relato de los dos hijos el parabolista pregunta: «¿Qué os parece?», una pregunta que se explicita al final del relato y obtiene una respuesta: «¿Quién de los dos cumplió efectivamente la voluntad del padre?» Responden: El primero [el que al principio dijo que no a la invitación de su padre a trabajar en su viña, pero luego decidió ir, mientras que el otro dijo sí, pero no fue; pero una variante textual invierte a los dos hijos]» (Mt 21,28-32). Le toca ahora a Jesús aclarar la historia referencial del breve relato.

En la narración de los dos deudores que tenían que restituir diversas cantidades, pero que fueron perdonados igualmente (Lc 7,41-43), Jesús implica al fariseo que le hospedaba: «¿Quién de los dos deberá mostrarse más agradecido?» La respuesta es obvia: «Aquel a quien se le perdonó más», una contestación que aprueba el parabolista: «¡Buena respuesta!»

Las dos parábolas paralelas de Lucas del constructor que proyecta edificar una torre y del rey que vacila entre hacer la guerra contra el agresor o intentar pactar con él (Lc 14,28-32) van introducidas por las preguntas: «¿Quién de vosotros, al querer construir una torre», no calcula antes debidamente sus disponibilidades económicas para saber si tiene suficiente para llevar a cabo la empresa? De lo contrario, desiste. «¿Y qué rey» no se comporta prudentemente en el sentido indicado? Los oyentes no pueden menos de mostrar su acuerdo con el juicio del parabolista: así es como se portan las personas prudentes.

4.5. Juicios cruzados

Finalmente, se observa cómo Jesús contrapone posiciones diversas, valoraciones contrastantes del comportamiento de los protagonistas dentro mismo de las parábolas. De este modo le fue posible presentar dialécticamente, en forma velada, su posición y la posición distinta y opuesta de sus oyentes, no privada de buenas motivaciones, a fin de legitimar la propia. Estamos aún en el nivel del puro relato, pero se vislumbra ya en este fenómeno de juicios cruzados la meta hacia la que apunta el parabolista: transferir estos juicios al plano de la historia representada por la parábola, pasando de lo ficticio a lo real. Así, en el relato del grano y de la cizaña se expresan dos posiciones frente a la sorpresa de la cizaña que crece con el grano: la de los obreros que querían arrancarla y la actitud prudente del amo que decide esperar hasta la siega: la separación no puede hacerse antes. Decisiones opuestas que nacen de valoraciones diversas, que pueden transferirse a la historia de la iniciativa de Dios encarnada en la acción de Jesús.

En el relato del hijo pródigo chocan las posiciones del padre y del hijo mayor. El primero, insistiendo en el «prodigio» del regreso del hijo que se había marchado de casa, diríamos del regreso a la vida (en la casa del padre) del que había muerto, lo acoge y celebra con una fiesta ese regreso: «*era necesario* hacer fiesta», una necesidad moral, pero no menos coactiva. En contra está la decisión del hijo mayor que se niega a participar de la alegría familiar y lo hace con motivos no despreciables basados en un vivo sentido de justicia: ¡el derrochador de la herencia familiar tratado como un rey, mientras que el hijo trabajador y honrado ni siquiera obtiene un cabrito para celebrar una fiesta con los amigos! ¿Acaso no es una injusticia del padre? Dos valoraciones diversas que parten de dos lógicas diversas, es decir, de la vida recuperada que hay que festejar y del rigor con que hay que tratar con premios o castigos el bien y el mal que se han hecho. Jesús comparte el primer punto de vista: por algo es el padre el que concluye el relato con sus valoraciones. Los interlocutores son los paladines del segundo: el parabolista intenta sacudirlos para que abracen también ellos su criterio.

El contraste entre juicios y posiciones resulta más claro y tajante todavía en la parábola de los jornales contratados por un patrono a diversas horas de la jornada para trabajar en su viña (Mt 20,1-16). La decisión del patrono que paga del mismo modo a los jornaleros contratados en la última hora útil y a los primeros que han tenido que sostener el cansancio de todo el día, encuentra la abierta desaprobación de estos como claramente injusta. «Murmuraban contra el patrono diciendo: estos últimos sólo han trabajado una hora y tú les pagas lo mismo que a nosotros, que hemos soportado el peso y el bochorno de

la jornada». No se trata de una razón caprichosa, sino de una sacrosanta equidad salarial: un sindicalista de nuestros días razonaría del mismo modo y criticaría la decisión patronal del protagonista de la *story* sobre la base del estatuto de los trabajadores. Pero nuestro patrono justifica su decisión. En primer lugar, no ha sido injusto con los primeros contratados, con los que había pactado según las normas salariales de la época la retribución de un denario. Por tanto, nada de injusticia con ellos. En cuanto a los últimos, ¿qué sindicato le prohíbe su manera de gestionar lo que es suyo? Se ha portado con enorme generosidad, en línea con su bondad, que miran con ojos envidiosos los primeros jornaleros, como dice al final al portavoz de los contestatarios: «¿Acaso es tu ojo malo porque yo soy bueno?» Entre las razones del uno y las de los otros Jesús está claramente en favor de las del patrono, como muestra el hecho de que son las palabras de este último las que cierran la parábola, mientras que las de sus interlocutores están bien representadas por los contestatarios, a los que se imputan sentimientos de envidia. El parabolista intenta hacer que cambien de perspectiva, asumiendo la suya, que refleja la de Dios. Jeremias sintetiza muy bien el sentido de la parábola: «Así obra Dios, dice Jesús; así es Dios» (p. 42).

5. LA «HISTORIA» EN PARÁBOLAS DEL DIOS DE JESÚS

Tras el análisis de los relatos parabólicos tomados en sí mismos se impone la exigencia primordial de comprender las «historias» representadas en ellos, que en su unidad fundamental podemos llamar inmediatamente «la historia del Dios de Jesús». Pero ¿cómo dar el paso de lo ficticio a lo real? Ante todo es preciso partir de la dinámica subyacente a las narraciones ficticias. Por ejemplo, en las dos primeras parábolas de Lc 15 nos encontramos con el esquema narrativo de pérdida-búsqueda-hallazgo venturoso, o mejor, de búsqueda-hallazgo venturoso, ya que la pérdida de la oveja y de la moneda es sólo un prólogo del relato. En la parábola del hijo pródigo la dinámica está marcada claramente por el hallazgo del que estaba perdido, por la vida que resurge de la muerte, tal como se expresa el padre frente a las críticas del hijo mayor.

Necesario, pero no suficiente: se debe además conceptualizar el relato en la misión de Jesús, en sus gestos y palabras tal como los conocemos por los testimonios que tenemos de ellos. Así, para justificarse de su solidaridad comprometida con los pecadores públicos, capaz de merecer el desprecio de los críticos: «He aquí un comedor y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Q: Lc 7,34b / Mt 11,19b), Jesús dijo: «No son los sanos los que necesitan del médico, sino los enfermos» (Mc 2,17 y par.). ¿A quién dirige un médico sus cuidados?

Es evidente: al que lo necesita. En este marco las parábolas de Lc 15 resultan no sólo históricamente fiables, sino luminosas: queda justificado en su trato con los excluidos por el referente de las historias del pastor que va a buscar a la oveja descarriada y del ama de casa que no se da por vencida hasta que recobra la moneda perdida, es decir, por el comportamiento de Dios que busca lo que está perdido y se alegra de encontrarlo.

En tercer lugar, además del mencionado contexto general, aunque se trata de un punto de vista criticado por ciertas corrientes interpretativas que descubren allí un interés indebido de carácter historicista, en los límites de lo posible —a menudo no hay más remedio que contentarse con hipótesis plausibles, ya que es imposible en esos casos llegar a certezas graníticas—, el relato parabólico de Jesús resulta claro en su intencionalidad cuando podemos señalar la situación concreta y específica en que se hizo narrador de tal o cual *story*. Por ejemplo, aunque sea redaccional, el cuadro en donde ambienta Lucas las tres parábolas del capítulo 15 con los publicanos y pecadores que rodeaban a Jesús y los escribas y fariseos que lo criticaban severamente, puede considerarse por su confirmación en otros pasajes como los antes mencionados, la circunstancia real y ciertamente repetida en que el Nazareno tomó la palabra para contar esas *fictions* parabólicas. Un gancho circunstancial que aclara su sentido.

En general, prescindiendo de los cuatro *exempla* de Lucas, una vez admitido que sean tales y no auténticas parábolas, como opinan varios autores modernos (por ejemplo, Crossan), las parábolas de Jesús ofrecen imágenes dinámicas de su Dios. Arens ha dicho muy bien: «En ellas cristaliza su “teología narrativa”» (p. 63). Pero al propio tiempo se revela allí una cierta imagen del mismo Jesús: no en el sentido, como ha afirmado por ejemplo E. Fuchs, de que hable directamente de sí mismo, sino en cuanto que es el mensajero y el mediador histórico del Dios que representan sus parábolas. En su palabra y en su acción se manifiesta el Dios de los perdidos, el de *sola gratia* y de gracia exigente, que ha comenzado a hacer valer su poder capaz de restaurar el mundo. Cristología indirecta, se ha dicho (cf., por ejemplo Segalla), idéntica en sus contenidos a su comprensión de evangelista del reino que antes veíamos.

5.1. *Búsqueda de los perdidos y gozo por su hallazgo*

De hecho, con los ejemplos mencionados hemos entrado ya *in medias res*. Y, dado que nos hemos referido a las parábolas de Lc 15, comenzamos por ellas. Nos inspira una preciosa sugerencia de J. Dupont: el Jesús parabolista justifica con frecuencia y de forma original su

comportamiento con los pecadores apelando al comportamiento de Dios (*Il metodo* 25). Me gustaría insistir en aclarar los vínculos tan estrechos que los relacionan. No sólo este comportamiento de Dios legitima al de Jesús, sino que se trata además de comportamientos cualitativamente semejantes, en los que se basa por otro lado el valor jurídico de la justificación: Dios se comporta con los perdidos exactamente lo mismo que Jesús. Con esta precisión ulterior: el comportamiento de Dios no es algo que se añada al suyo, sino que está encarnado en el suyo: Jesús es mediador histórico de la acogida divina de gracia. Pero no es eso todo: ese comportamiento de Dios al que remiten los relatos de la oveja y de la moneda perdidas y del hijo pródigo no expresa una misericordia divina atemporal: lo historifica, por un lado, su encarnación en la conducta de Jesús, y lo define escatológicamente por otro. En este sentido, se trata de la intervención de Dios en los días de Jesús en Galilea y Judea y se dirige a los pecadores con que él se encontraba; sobre todo, es intervención divina en el día que amanece, en los gestos y en la palabra del nazareno, la hora del giro definitivo de la historia, causado por el poder liberador y salvador de Dios rey. Lo mismo que la curación de los enfermos psíquicos y físicos era expresión del poder divino soberano esperado para los últimos días: «Si yo echo los demonios con el dedo de Dios, esto quiere decir que su poder real ha llegado hasta vosotros» (Q: Lc 11,20 / Mt 12,28), así también la solidaridad de Jesús con los pecadores, solidaridad incluso en la comensalidad (cf. Mc 2,15-17 y par: a la mesa con el publicano Leví y semejante compañía), es un gesto simbólico que encarna la realeza final divina como poder que perdona.

Más en detalle, en las dos primeras parábolas de Lc 15 el acento recae en la búsqueda de la oveja, subrayada por la versión de Mateo, y de la moneda y su alegre recuperación. La aplicación del tercer evangelista. «Habrá más alegría en el cielo por un pecador que se arrepienta que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia» (v. 7; cf. también v. 10) parece no estar en conformidad con el sentido original del doble relato: los protagonistas de la doble historia son el pastor y la mujer, es decir, los que buscan aquello que estaba perdido. Esto es objeto de preocupación, no sujeto de acción. Fuera de la «metáfora», el que sostiene la historia no es el pecador que vuelve al camino recto, sino Dios que encuentra lo que estaba perdido y se alegra de ello. Y esto lo hace mediante Jesús.

En una palabra, en los relatos del Nazareno no queda ninguna huella de un proceso de conversión, ni siquiera en la parábola del hijo pródigo. Éste, ante todo, toma nota, en la miserable situación en que se encuentra, del profundo abismo que lo separa, no digo ya de los familiares del padre, sino de los mismos obreros que encuentran allí alojamiento y sustento: un simple dato de la realidad, y nada más. De aquí el

propósito de volver: «Me levantaré e iré a casa de mi padre»: le mueve un estado de necesidad material. El tercer elemento podría hacer pensar a primera vista en un arrepentimiento: «y le diré: Padre, he faltado (significado de fondo del verbo *hamartanein*) contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo; trátame como a uno de tus criados». Una descalificación impuesta por las reglas jurídicas: ha derrochado la herencia, ha anulado su pertenencia a la casa; sólo puede pedir limosna. No se trata de un verdadero arrepentimiento, ya que el arrepentimiento mira a la plena recuperación de la situación de familiaridad comprometida con el pecado y la infidelidad. El israelita, consciente del pacto que Dios ha establecido con el pueblo y de su inserción personal por gracia, cuando falla a la fidelidad puede reinsertarse muy bien en él con su actitud de penitencia y los ritos adecuados (cf. el «nomismo pactual» de Sanders). Pero aquí el pródigo no se sitúa en el nivel de las relaciones de amor, sino en el nivel más bajo de las relaciones laborales: como cualquier otro asalariado, puede rendir un servicio útil y el padre podrá disponer de otros dos brazos para las tareas del campo. De todas formas, el relato no insiste ahora, en su punto clave, en lo que hace el pródigo. Éste sólo aparece activo al comienzo: exige la herencia, abandona la casa, se ve reducido al hambre; desde que aparece a lo lejos, es el padre el que actúa, y luego el hermano; podríamos decir que el pródigo es el objeto pasivo. En efecto, el parabolista no se preocupa para nada de señalar sus reacciones: asombro por verse acogido, gozo del retorno a la casa paterna, agradecimiento por la «gracia» inmerecida... Nada de eso; sólo la conmoción del padre, la alegría de toda la casa, el enfado de su hermano.

Pero si la búsqueda en las parábolas de la oveja y de la moneda es un elemento decisivo, ya que sólo ella es la que conduce al hallazgo y al gozo consiguiente, hemos de preguntarnos por qué el pastor y el ama de casa se comprometen en ello sin desistir, hasta encontrar lo perdido [no así Mateo que pone el encuentro sólo como eventual: «si acaso la encuentra»]. En particular, el ama de casa se afana con gran interés: enciende la lámpara, barre la habitación y busca la moneda perdida «con mucho cuidado (*epimelôs*)», «hasta que la encuentra» (v. 8), fórmula que aparece también en el relato de la oveja perdida (v. 4), para indicar una búsqueda prolongada, que no se rinde y que sólo puede cesar con el hallazgo. ¿Por qué? ¿Por el valor económico de la oveja —así lo piensa el Evangelio de Tomás n. 107, habla de la pérdida de la oveja más gorda y de mayor valor— y de la moneda perdidas? En la parábola del pastor se dice que éste poseía cien ovejas: una falta de proporción material evidente entre una y noventa y nueve. Pero esta falta de proporción se reduce mucho, hasta desaparecer, si se piensa en el valor «sentimental» de lo que se ha perdido: el pastor, el pastor bueno, está ligado

a sus ovejas, a cada una de ellas. Lo impulsa a buscarla el hecho de que anda perdida, de que necesita ser encontrada y llevada al redil, pues de lo contrario podría morir. Es su necesidad lo que motiva ir en su ayuda.

Se puede conjeturar que en el relato de Jesús no falta una alusión alegórica a Dios pastor de su pueblo. En el c. 34 el profeta Ezequiel se dirige a los malos pastores de Israel que «no han devuelto al redil a las dispersas» y se lo reprocha en un estilo directo: «No habéis ido a buscar a las perdidas» (v. 4), profetizando que Dios les sustituirá como pastor bueno: «Buscaré yo a *mis* ovejas» (v.11); «Iré en busca de la extraviada y traeré de nuevo al redil a la que se había perdido» (v., 16); «Yo salvaré a *mis* ovejas» (v. 22). Se da una mutua pertenencia: «Vosotras, ovejas mías, sois el rebaño que apaciento, y yo soy vuestro Dios» (v. 31).

En la historia que representan las parábolas se quiere decir que Dios en Jesús busca a los pecadores porque andan perdidos, porque tienen necesidad de su intervención, pues de lo contrario morirían, como dice el padre al hijo mayor: el pródigo estaba muerto y ha revivido, acogido por el padre que le da la vida. ¡Un prodigio que celebrar! Quizás también aquí el Jesús parabolista recuerda el dicho de Ezequiel y lo traduce alusivamente en un relato: «No me complazco en la muerte del pecador; quiero que... viva» (Ez 18,23). Un detalle alegórico que converge con la *intención* de la parábola. En resumen, todo es gracia en la iniciativa de Dios tomada mediante Jesús, que se hizo comensal de los pecadores públicos y de los despreciables publicanos.

Finalmente, el último dato parabólico: la alegría, una alegría compartida. Dios goza por ese hallazgo que ha conseguido su gracia. Se puede pensar que la doble aplicación paralela que leemos en (Lc 15, y 10) de la alegría que se siente «en el cielo», «ante los ángeles de Dios», no es totalmente redaccional y que el trabajo del evangelista se limitó a introducir de forma subrepticia la conversión del pecador, pero transmitiendo siempre el tema original de la alegría. Sobre todo, es esta alegría la que califica también al relato paralelo de la oveja perdida de Mt 18. No se piense, por otra parte, que la tradición bíblica considera como extraña a Dios la alegría. «Yo me alegraré en Jerusalén y me regocijaré en medio de mi pueblo» (Is 65,19) «Lo mismo que se alegra el esposo por la esposa, así se alegrará por tu causa tu Dios» (Is 52,5); «El Señor se llenará de gozo por ti [...], se alegrará por ti con gritos de gozo» (Sof 3,17) Entre las inscripciones sobre los estandartes de los combatientes en la guerra escatológica de Qumran se lee la siguiente: «Gozo de Dios» (*IQM* 4,14). Por su parte Filón declara que la alegría está en su casa sólo en Dios (*to chairein monô-i theô-i oikeiotaton estin: Abr* 202) y que él goza por las virtudes del hombre (*Somn* 2,178s). Sin hablar de la tradición griega que conocía la alegría de los inmortales: «¡Oh alegría, ligera chispa de los dioses!» (Esquilo, cit. en *GLNT* XV,495).

En las tres parábolas la alegría de Dios se caracteriza por el hallazgo de algo que se había perdido, diríamos por el acontecimiento escatológico de gracia en favor de los excluidos, en la línea, como hemos visto, del pasaje citado de Ezequiel sobre la complacencia divina por la vida salvada del pecador. No sólo: en las dos primeras parábolas de Lc 15 se trata de una alegría compartida y en la tercera de la alegría familiar expresada en la fiesta. No se trata de detalles insignificantes, sobre todo el segundo: el hallazgo/perdón del pecador sucede, no como hecho privado; se trata de su aceptación en la esfera del poder real de Dios en comunión con los demás beneficiarios. El gozo de Dios pasa a ser el gozo de todos los que recobran en él a un hermano.

Esta dimensión comunional aparece con toda evidencia en la parábola del pródigo en donde, junto a la del padre, es esencial la acogida del hermano mayor, invitado a participar en la fiesta, a entrar en la casa del banquete festivo, invitado y solicitado con motivaciones válidas: «Era necesario» (*edei*), dice el padre, celebrar una fiesta por el regreso del pródigo, un regreso de la muerte a la vida. ¿De qué necesidad se trata? No lo imponía ciertamente ninguna ley jurídica; más aún, debía excluirse en el plano de los méritos y deméritos. Era la ley del corazón del padre la que lo exigía. ¿No deberá el hermano mayor hacer suya esta ley del amor, abandonando su propia obstinación en una justicia distributiva: *unicuique suum*, o también en el dicho «¡valor al mérito!», que él comparte con filones consistentes de su tradición hebraico-bíblica? No se trata tan sólo de una opción puramente sentimental: es comprensible celebrar una fiesta por un muerto que ha vuelto a vivir: si además uno se deja llevar por las «razones del corazón», la cosa resulta obligatoria: «había que hacer fiesta». Obsérvese desde qué distancia abismal mira el hermano mayor al menor: en su diálogo tenso con el padre no lo llama «mi hermano», sino «ese hijo tuyo que se lo ha tragado (*kata-phagôn*) todo con las prostitutas». Tendrá que recordarle su padre que es su hermano: «este hermano tuyo»; ciertamente, se ha perdido, pero lo hemos vuelto a encontrar; sigue siendo tu hermano. Y si el padre ordena que se celebre una fiesta —alegría familiar compartida—, la reacción del hermano mayor está llena de ira (*ôrgisthê*).

Como decíamos antes, la parábola sigue abierta a diversos epílogos: ¿entrará el hermano mayor en casa aceptando y abrazando al hermano, o no? Les toca a los oyentes inventar el epílogo de la *story*, valorar la respuesta del padre a las críticas del hijo mayor y hacerlas suyas. En el diálogo supuesto con los que siguen mostrándose dudosos y críticos, el parabolista intenta convencerles. Nótese bien: no es que la fiesta dependa del sí del hermano mayor; ya había comenzado después de la acogida del padre, pero tiene que completarse su participación con la adhesión del hermano mayor. Una participación importante de todos

modos, ya que la aceptación del pródigo por parte del padre en su casa, requiere, para ser plena, la aceptación del hermano: filiación y fraternidad.

En la acogida de Jesús Dios aceptó a los pecadores sin exigir su conversión ni unos ritos penitenciales. Por eso lo criticaban los representantes de la religiosidad judía tradicional en nombre de un Dios que perdona ciertamente al pecador, pero con la condición de que se convierta y haga penitencia; Jesús les invita a superar ese punto de vista para abrazar la imagen de un Dios que, en la hora última que es la actual en la que el parabolista habla y actúa, acoge incondicionalmente a los pecadores y hace fiesta por ellos. Él quiere que se le asocien «los justos», porque han sido encontrados, porque han vuelto a la vida.

5.2. *Acogida con gracia incondicional*

Es tan sólo una explicitación de lo que antes se ha dicho y aparece sumamente claro en la parábola mateana de los jornaleros contratados en diversas horas del día (Mt 20,1-16). El relato se basa, por un lado, en la confrontación de los que trabajaron todo el día y los que solamente tuvieron que bregar durante una hora, y por otro, en la relación entre el trabajo y el salario. De todas formas, el protagonista indiscutible es el patrono: es él el que acude temprano a la plaza a contratar trabajadores para su viña por un denario; lo mismo hace a media mañana, a mediodía, a las tres de la tarde: acude por última vez a las cinco, la última de las horas que marcaban entonces la jornada laboral, para contratar a los últimos jornaleros que estaban por allí. Naturalmente, en este caso, para obtener un efecto sorpresa, no se habla del salario debido. El momento crucial de la historia es el de la paga; a este propósito el parabolista demuestra que es un narrador refinado: se comienza por los últimos, a quienes se les da un denario íntegro, la paga sindical de una jornada entera de trabajo; esto les llena de envidia a los primeros contratados, que esperan un poco más, y con razón: han trabajado mucho más. El criterio de la correspondencia entre el esfuerzo y la paga juega en favor de su posición. Pero he aquí la sorpresa inesperada: también a ellos se les da un denario. La desilusión aguza su lengua contestataria (*goggyzein*): el patrono ha sido injusto al haberlos equiparado con los otros (*isous hêmin autous epoiêsas*), a pesar de que han soportado el trabajo de una jornada entera, mientras que los otros sólo han trabajado una hora. Diferencia en el trabajo e igualdad en la paga: ¡qué injusticia! ¡Un gran mérito equiparado a un mérito pequeño!

En la respuesta del patrono tenemos el juicio del parabolista sobre su sorprendente comportamiento. No ha faltado a la justicia con los

primeros, sino que ha observado plenamente el contrato con ellos: un denario pactado, un denario pagado. ¿No será entonces la envidia lo que motiva sus críticas? Que es éste el sentido de la fórmula del texto «ojo malo» se deduce claramente de un dicho rabínico: «El ojo malo no se debe envidiar al otro por su conocimiento de la Torá» (ARN-A 16).

Si, como parece probable, Jesús se dirige a los que le echaban en cara su familiaridad acogedora de los pecadores, en nombre de Dios, sin exigirles previamente penitencia, la parábola resulta clara: el parabolista se justifica apelando a Dios, a un Dios no ligado al dogma de la retribución regido por el canon de la correspondencia entre trabajo y salario, obras del hombre y remuneración, sino por la lógica del puro don. No es el código de lo debido, sino el de lo gratuito el que rige su comportamiento en esta hora decisiva en la que su poder real y soberano se ha aproximado a la existencia de los hombres y ha comenzado a irrumpir en el presente. La acogida de los pecadores se hace de modo incondicional, sin que ellos tengan que dar ningún primer paso. *Sola gratia*, diría Lutero poniendo el acento en la exclusiva.

También la parábola de los invitados a la gran cena de Q (Lc 14,15-24 / Mt 22,1-14) apunta en esta dirección. Mateo la ha transformado, con claros acentos alegóricos, en banquete nupcial preparado por el rey para su hijo, pero es preferible el testimonio concorde de Lucas y del Evangelio de Tomás n. 64: es una cena preparada por «un hombre». Los invitados de obligación, llegado el momento de acudir, declinan la invitación que les trae el criado. Una vez Mateo es aquí secundario, cuando habla de dos envíos de diversos servidores, manifiestamente los profetas. De hecho los invitados de obligación, tres en Lucas y cuatro en el Evangelio de Tomás, empiezan a excusarse: hay obligaciones urgentes que les impiden acudir. Se trata de motivos serios: en Lucas uno ha comprado un campo y tiene que ir a verlo; otro ha adquirido cinco yuntas de bueyes y tiene que ir a probarlos; el tercero se ha casado). Otro tanto puede decirse de la versión del Evangelio de Tomás (uno tiene citados para aquella tarde a los comerciantes que deben pagarle una deuda; el segundo ha comprado una casa; el tercero tiene que encargarse de preparar el banquete para un amigo que se casa; el último tiene que cobrar a sus arrendatarios. Sólo Mateo, secundariamente, habla de una incomprensible violencia de los mismos, pero es para señalar alegóricamente a los ciudadanos de Jerusalén, castigados con el incendio de su ciudad por parte de los romanos. Pero el anfitrión no se da por vencido: ordena a su servidor que salga a buscar por las plazas y los caminos a todos los que encuentre como comensales de su mesa. Interesado por el tema de la misión universalista *ad paganos*, Lucas duplica el envío del criado para que la mesa esté llena. Mateo especifica que los nuevos invitados son buenos y malos, con vistas a su añadido redaccional

particular: la expulsión del comensal que no ha traído un traje nupcial (Mt 22,11-13). El Evangelio de Tomás, tributario de su radicalismo social, pone en labios del parabolista Jesús una condena de los invitados, calificados bajo el nombre común de comerciantes y mercaderes: «no entrarán en el lugar de mi Padre».

Visto en sus líneas esenciales, el relato se basa manifiestamente en el esquema de la sustitución de los invitados distinguidos, que han rechazado la invitación, por personas de todo tipo. Se puede pensar con verosimilitud que la parábola se inspira en la doble sorpresa que caracterizó a los éxitos de la misión del evangelista del reino: por una parte, el rechazo de muchos judíos de estricta observancia o al menos de reconocida fama en el ambiente; por otra parte, la acogida de los parias de la sociedad; gente sencilla e ignorante de la Ley y de la sabiduría, y hasta pecadores públicos como los publicanos y las prostitutas. Este cuadro está ciertamente en el fondo del cántico de alabanza de Jesús al Padre: «Porque has revelado (*apekalypsas*) estas cosas [el misterio del reino de Dios] a los pequeños (*nêpiois*), mientras que han quedado escondidas a los sabios y a los inteligentes (*sophôn kai synetôn*). Sí, Padre, porque así te ha agradado a tus ojos (*eudokia*) (Q: Lc 20,21 / Mt 11,25). El contraste entre los despreciados «pequeños», es decir los que carecen de sabiduría y de inteligencia y los privilegiados poseedores de sabiduría, subraya el privilegio de los primeros: han atraído sobre sí la benevolencia (*eudokia*) de Dios Padre, encarnada en la palabra y en la acción de Jesús, no por sus cualidades humanas y espirituales, sino paradójicamente porque están privados de ellas.

Una situación que lo descalificaba como auténtico mensajero de Dios. Jesús responde con una parábola hablando del comportamiento de Dios que, al lado del rechazo de los privilegiados, puede hacer valer la llamada eficaz de los excluidos a gozar de la gracia del acontecimiento de su poder soberano. De todas formas, se celebra el banquete de la salvación y sus comensales son los menos dignos, que por eso se benefician de la iniciativa divina mediada históricamente por Jesús. ¿Cómo no aprobar la decisión del que ha organizado la cena?

5.3. La oportunidad extraordinaria que se ofrece

La hora actual, tiempo decisivo ofrecido por el Dios de gracia de Jesús, se pone de relieve en la parábola lucana de la higuera estéril (Lc 13,6-9). Después de plantar una higuera en su finca, el propietario viene a buscar sus frutos, pero en vano. Llevaba ya tres años de ilusiones perdidas. Así pues, decidió ordenar al empleado de la finca que la cortara. Pero éste le dijo: «Patrón, déjala vivir un año más; la excavaré alrededor

y le echaré estiércol para que fructifique; si no da frutos, lo cortaré inmediatamente». Se le concede a la higuera un año de tiempo, la última oportunidad. Un retraso providencial que evita que la arranquen enseguida.

¿Cuál es el contexto concreto del relato de Jesús? Probablemente pudo referirse a la diferencia decisiva entre él y Juan Bautista: éste amenazaba con el juicio inminente de Dios contra Israel, a quien exhortaba a aferrar la última ocasión para librarse de él: la conversión y el rito bautismal. Jesús, por el contrario, anuncia una última iniciativa de Dios, por la que se impone la exigencia de creer en él y de fiarse de su mensajero, para salvarse. La última hora es una hora de gracia de Dios, no de movilización moral del hombre perdido. El Nazareno lleva a sus oyentes la buena noticia: el presente es el tiempo de la gracia divina decisiva e incondicional. Una gracia exigente, como veremos: si tampoco esta vez da fruto, se cortará inexorablemente la higuera. El juicio no figura en el primer plano, sino sólo al final, cuando se desecha culpablemente el último ofrecimiento.

En las dos parábolas paralelas se percibe también que el presente es el tiempo de la iniciativa salvífica decisiva del Dios de Jesús. Se trata de las dos parábolas del tesoro descubierto en el campo y del mercader de perlas preciosas, que quizás eran también paralelas al principio, aunque el Evangelio de Tomás las separa. La interpretación de los autores varía según se vea la intención de los relatos en el descubrimiento del tesoro y de la perla (por ejemplo, Jüngel y Weder) o en la decisión posterior de los descubridores de privarse de todo para poder entrar en posesión de lo que han descubierto (por ejemplo, Dupont). Me parece que el dinamismo de las narraciones está en el vínculo de los dos momentos: descubrimiento y decisión de apoderarse del tesoro y de la perla. Con tal que no se hable de sacrificio y de renuncia: los dos descubridores hacen lo que haría cualquier otro en su lugar: ¿cómo no aferrar la mejor oportunidad de su vida? ¿Qué significa lo que poseen frente al valor incalculable del tesoro y de la perla excepcional? Nada frente al todo. Nótese además en el relato del tesoro el motivo de la alegría del que lo descubre: se ve literalmente arrastrado a la acción: esconder el tesoro, buscar dinero, comprar el campo, entrar en posesión del tesoro. El acento recae en el descubrimiento, que no es el resultado de una búsqueda laboriosa, sino de la fortuna y de la buena suerte. El tesoro y la perla son dones, no conquistas autónomas. Se da por descontado lo que sigue al descubrimiento: ¡aferrar la oportunidad que se ofrece!

Fuera de «metáforas», la hora actual en que Jesús se presenta como mensajero de la buena nueva del reino de Dios es para sus oyentes la ocasión propicia en que se decide su destino. El evangelio es al mismo tiempo ofrecimiento de salvación y llamada al gozo, un gozo exuberante

que arrastra a la aceptación. Ya se ha indicado antes que el poder soberano de Dios no se impone por la fuerza, sino que se propone como bien supremo y beatificante a la acogida confiada y sin reservas. Si nos referimos luego a las bienaventuranzas de Jesús que son una alegre proclamación, una invitación a la felicidad y su participación efectiva en el gozo de los «pobres», ya que con la intervención liberadora de Dios está al alcance de sus manos el cese de su «pobreza», tenemos un contexto adecuado para nuestras dos parábolas. Con una nota específica: el parabolista habla de descubrimiento actual, no futuro; el tesoro y la perla están puestos por gracia ante los ojos de los oyentes. ¡Que tomen nota de ello los oyentes y obren en consecuencia, dejándose llevar sobre las alas del gozo por lo que han descubierto. En resumen, dice muy bien Weder: «Las dos parábolas en cuestión revelan al oyente de Jesús la relación que existe entre el reino de Dios como *agens* y el oyente como *re-agens*» (p. 174).

En esta perspectiva se impone la lectura de la sorprendente parábola del administrador deshonesto (Lc 16,1-8): ¡una historia de engaño patente para representar la «historia» del reino! Este relato nos permite subrayar el absurdo de una aproximación que pensase tener en el administrador deshonesto la imagen de Dios. La comparación se da entre las dos historias y el punto focal consiste en la astucia y habilidad del administrador, que sigue siendo un sinvergüenza, lúcido en el análisis de la situación y decidido a encontrar una solución satisfactoria. Acusado ante el amo de despilfarrar su dinero, tiene que rendirle cuentas y abandonar su cargo: una situación muy engorrosa. ¿Cómo salir del paso? ¿Acabar como un labriego con un azadón al hombro o como un mendigo que tiende su mano a los demás? Imposible y vergonzoso. Pero él sabe cómo salir del apuro: pasar al servicio honroso de uno de los acreedores de su amo. Y en esto muestra su habilidad, una habilidad moralmente reprochable, pero habilidad al fin y al cabo. Falsifica por tanto las cuentas, reduciendo sensiblemente la deuda de los que deben dinero a su amo: en las nuevas facturas cien barriles de aceite se convierten en cincuenta y cien sacos de grano quedan reducidos a ochenta. Un perfecto cálculo oportunista para conseguir una escapatoria aceptable. Ha sabido arreglárselas en una situación de extrema emergencia. Por eso, paradójicamente, el amo lo alaba, reconociendo que «los hijos de este mundo son más sabios que los hijos de la luz».

Fuera de «metáforas», para la palabra y la acción de Jesús la hora actual es la decisiva, la hora del acontecimiento de Dios que hace sentir sobre la historia el peso de su poder soberano de liberación y de salvación. Si el Bautista exhortaba a aferrar la «hora X» para hacer penitencia y someterse a su bautismo, para Jesús la hora actual es más decisiva todavía para el destino de vida del hombre: no hay que dejarla

pasar, sin abrirse en la confianza a este acontecimiento de gracia y fiarse de su autorizado mensajero. Bultmann diría: el hombre ha sido puesto en estado de decisión, pero una decisión suscitada por la misma iniciativa divina: al abrir un futuro de salvación, Dios hace posible y realizable la decisión de fiarse de él en alma y cuerpo. *Carpe diem*, diríamos, si este célebre dicho no se hubiera manchado en su origen con significados hedonistas; sin decir que en las *fictions* parabólicas de Jesús la ocasión propicia, el *dies*, es don de gracia de Dios, no ya el fruto de una casualidad.

5.4. Gracia exigente

Ya en las mencionadas parábolas corresponde a la gracia la exigencia, una exigencia gozosa, no ya de sacrificio ni de renuncia, ya que en realidad la renuncia habría consistido en la opción de no hacer nada, sino de un intercambio totalmente favorable para el que ha conquistado el tesoro y la perla. En resumen, frente al descubrimiento lo único que se necesita es tender la mano, y nada más. A este propósito Jüngel cita a Fuchs, que comenta la parábola hablando de «pura pasividad humana respecto al obrar de Dios, puesto que Dios lo ha obrado ya todo» (p. 178). Al contrario, en la parábola mateana del siervo sin piedad (Mt 18,23-35) no se trata de una pura y sola aceptación del don. De hecho, el punto focal al que mira el relato es la reacción del perdonado a una gracia tan grande y lo que de allí se sigue. Pero creo que no hay que encerrar dentro de los límites de un puro episodio previo el perdón recibido por el criado endeudado hasta las cejas, ya que es de la gracia que ha obtenido de donde brota la exigencia de pasar él también a perdonar a su compañero. «Te perdoné toda aquella deuda porque me lo suplicaste; *no debías también tú* tener piedad de tu colega, como tuve yo piedad de ti?». Todo se basa en la correspondencia entre las dos situaciones: yo contigo, tú con tu colega; yo te perdoné, tú debías haber perdonado; debiste tener piedad de él, como yo la tuve contigo. La simetría como exigencia interna a la realidad del perdón ha sido, sin embargo, anulada por el perdonado; encontrándose en la misma situación del rey ante el colega y en su propia condición de deudor, interrumpió la lógica moral que une la experiencia *de doble cara*: ser perdonado y perdonar. Ya hemos destacado que ninguna ley imponía ni impone lo que sigue. Se trata de un deber moral, mejor dicho, de una coherencia con la propia experiencia nueva de perdonado. En cierto modo, para un perdonado el rechazar una petición de perdón quiere decir negarse a vivir bajo el signo del don del perdón, del perdón intercambiado; significa volver al pasado, no vivir como perdonado, sino bajo el signo de la lógica férrea

del crédito y de la deuda, la deuda que pagar y el crédito que hay que exigir a toda costa. De un hombre acabado como era, el criado se encontró, por la gracia recibida, en hombre que ha vuelto a la vida, pero no a una vida cualquiera, sino a una existencia libre de las lógicas férreas de la deuda y de la exigencia; libre activamente para unas relaciones humanas basadas en el intercambio del don, es decir, en la línea del código de la gratuidad. Esto es lo que lo había salvado; y esto es lo que *debía* haberlo impulsado a salvar a su colega.

No faltan exégetas que, apelando a la conclusión tremenda del relato, consideran que la parábola representa el juicio divino: «Su amo montó en cólera y lo entregó a los alguaciles hasta que devolviese todo lo que debía», una manera de decir: «para siempre». Y se apoyan además en la aplicación final: «Eso mismo hará mi Padre celestial, si cada uno de vosotros no perdona a su hermano de todo corazón». Pero esta conclusión es de la mano del evangelista, interesado por el tema del juicio entendido como horizonte amenazador, para hacer valer sus urgentes exhortaciones morales a una comunidad débil y necesitada de una sacudida espiritual. En realidad, la *intención* de la parábola está solamente y por completo en las palabras del rey antes citadas: «te he perdonado; también tú tenías que perdonar». Lo que sigue es sólo una manera de hacer valer esa gracia divina exigente: se juega en ello el destino mismo del interesado. La radicalidad del perdón obtenido fundamenta una exigencia no menos radical de perdón activo. Aquel engendró vida, pero también debe engendrarla éste: dos caras de una misma medalla.

5.5. «Dominio» soberano ahora y en el futuro

En el capítulo anterior hemos visto cómo el presente y el futuro son las dos dimensiones correlativas del poder soberano de Dios anunciado por Jesús, pero narrado también en las parábolas de la semilla que va creciendo sola y de las del grano de mostaza y de la levadura. Intentamos ahora proseguir por esta línea, analizando las parábolas de la cizaña y de la red de pescar, paralelas, así como de la del sembrador. Empecemos por ésta, atestiguada en Mc 4,3-8 y par. y en el Evangelio de Tomás (n. 9). La confrontación puede darnos un relato substancialmente fiel al original de Jesús. Es la historia de un sembrador que va echando su semilla: una parte cae en el sendero y los pájaros se la llevan; otra acaba en terreno pedregoso y las semillas no logran echar raíces por abajo ni espigas por arriba (así Tomás); otras semillas caen también en medio de espinas y los tallos se ven ahogados por los abrojos; finalmente, otras semillas caen en terreno bueno y producen fruto abundante: sesenta y ciento por uno (Tomás), treinta, sesenta y ciento por

uno (Mc; Mt en orden inverso), el ciento por uno (Lucas). El relato se basa en el contraste, dentro de la misma siembra, entre las semillas que no dan fruto y las que producen fruto, mejor dicho, entre el fracaso y el éxito del campesino. Son las dos caras de un mismo trabajo que, al final, premia al sembrador: ha echado con generosidad su simiente en el terreno y, a pesar de los diversos fracasos, podrá segar en abundancia. En la explicación posterior de la parábola las redacciones sinópticas desplazarán el acento sobre los diversos tipos de terreno que reciben la semilla (Mc 4,13-20 y par.). Pero en el relato tal como lo tenemos delante, el protagonista es el sembrador y su tarea.

La parábola resulta clara en el contexto de la misión de Jesús, que conoció fracasos y dificultades sobre todo entre las personas de reconocida fama espiritual. ¿Cómo creer que es fiable en la proclamación del reino, si el poder soberano de Dios que anuncia no se manifiesta victorioso y triunfante sobre todos los obstáculos? Va en ello la causa misma de Dios: un mensajero a quien nadie escucha hace poco creíble su mensaje. Se puede pensar en una crisis de credibilidad que quizás surgió tras un movimiento de entusiasmo inicial: ¡demasiado grande el reino de Dios para hacerse visible de algún modo en la acción y en la palabra de Jesús! Ninguna ilusión, pero tampoco ningún derrotismo: tal es su respuesta. El Nazareno con esta parábola intenta adquirir credibilidad: ciertamente, ningún avance triunfante del reino, pero, a pesar de todo, éste no es más que «una realidad en marcha» (C. Ferrière cit. en Dupont, *Il metodo* 19). Algún día habrá una explosión final que nadie podrá detener. Ahora es una grandeza criticable y hasta rechazada, pero no por eso hay que caer en el derrotismo: los comienzos, aunque sean poco fecundos, son siempre signo y garantía del futuro. Hoy es el tiempo de la siembra fatigosa que, a pesar de todos los obstáculos y fracasos, llevará a una abundante cosecha. Se revela aquí la confianza de Jesús evangelista del reino y, al mismo tiempo, la invitación a sus oyentes para que tengan la misma confianza: una *spes contra spem*, diría Pablo.

El presente y el futuro del poder soberano de Dios anunciado por Jesús son los dos polos de la historia del reino representada también en las dos parábolas paralelas de Mateo del grano y la cizaña y de la red de pesca. En la primera, presente también en el Evangelio de Tomás (n. 57), la *intención* del relato consiste en el intercambio de palabras y de valoraciones entre los criados y el patrono: aquellos proponen arrancar cuanto antes la cizaña que ha hecho su aparición por la acción maligna de un enemigo sin precisar; pero el dueño se lo impide, y por motivos muy válidos: sería un desastre para los tallos del grano que, mezclados con la cizaña, acabarían siendo arrancados con ésta. La solución está en esperar a que maduren; entonces podrá hacerse la selección, quemando la cizaña y poniendo el grano en el granero. El Evangelio de Tomás

pasa por alto el diálogo, pero recoge la posición del amor que se opone a los obreros, indicados aquí por primera vez por un indeterminado «vosotros»: «No vayáis a arrancar la cizaña y acabéis arrancando también el grano con ella». Además, el apócrifo se muestra interesado sólo por la suerte de la cizaña, que en el tiempo de la siega será arrancada y echada al fuego. Pero de este modo ha centrado en un solo polo el relato construido sobre la pareja grano-cizaña. Es preferible la versión de Mateo.

En el capítulo anterior se había dicho que en la tradición hebrea el símbolo religioso de la realeza iba unido al de la justicia: se entendía el poder de Dios en dos aspectos, de salvación para unos y de destrucción para los demás. En otras palabras, se esperaba que él llevase a cabo la separación definitiva del bien y del mal, de los buenos y de los malos, para el triunfo de aquellos y la perdición de éstos. Sobre este fondo se comprende que el retraso de la venida del juez último debilitaba no poco la posición de Jesús evangelista del reino, e incluso la hacía insostenible, causando quizás defecciones y reforzando al menos las dudas y las negaciones de no pocos. En una palabra, Jesús tenía que encontrarse frente a una posición maximalista bajo el signo del «todo y enseguida»: si el profeta de Nazaret anuncia el reino como cercano, irrumpiendo ya en la historia, ¿dónde está la redención del mundo y la separación neta entre el bien y el mal, con la consiguiente creación de una comunidad humana de puros, de un pueblo solamente de hijos de la luz, tal como era el anhelo de los esenios y la esperanza latente en los círculos que están en el fondo de los *Salmos de Salomón*? Una vez más el parabolista tiene que precisar su posición, visualizada en la sabia actitud del patrón, contra la actitud necia de los obreros impacientes; es verdad que el poder soberano de Dios hace sentir su fuerza sobre el presente, confiriéndole la apertura a un futuro positivo que irrumpe ya en la historia, pero bajo la forma de una extrema «pobreza»; por eso no ha llegado aún la liberación del mundo ni la separación judicial que todavía está por venir. Ahora es el tiempo de la mezcla entre el bien y el mal, de un mundo como *corpus mixtum* con el poder de Dios rey que germina junto a los poderes opuestos, todavía muy influyentes. Sólo en la explosión futura del reino se hará la separación entre la cizaña y el buen trigo, es decir, en el tiempo de la siega, metáfora bíblica tradicional del juicio final (cf. Is 17,5; Jl 4,13; cf. Ap 14,14-20).

Es totalmente paralela la parábola de la red de pescar (Mt 13,47-48), centrada en el doble momento: la pesca de toda clase de peces capturados por la red y la separación entre peces comestibles y los demás. La versión del Evangelio de Tomás (n. 8) parece ser una reelaboración en esquema binario de la preferencia por los cristianos de un selecto conocimiento religioso y de desprecio por los «carneales»:

un pescador lleva a la orilla la red llena de pececillos; pero luego descubre entre ellos un gran pez; entonces tira los demás y se lleva el pez grande.

En síntesis, las parábolas mencionadas y las analizadas en el capítulo anterior aclaran la idea que se había hecho Jesús del reino de Dios, para el que vivía operativamente: acontecimiento de la realeza de Dios en el día de hoy, pero bajo la figura de una enorme pequeñez, grano de mostaza y puñado de levadura; poder mezclado con otros poderes opuestos —parábola de la cizaña y de la red de pescar—, en el presente, pero con un futuro explosivo y triunfante, portador de la redención del mundo. Y entre los dos extremos no se da sólo un contraste, sino también una continuidad, porque los comienzos balbuceantes de la hora actual son siempre una promesa real del futuro: los primeros rayos de sol anuncian que llegará el mediodía. Es posible confiar como confía aquel sembrador que echa con generosidad su semilla en el terreno y aquel otro que, una vez sembrado el campo, se vuelve tranquilo a casa esperando que la naturaleza cumpla con su cometido; sólo en la siega se le volverá a pedir que entre de nuevo en acción. Es la certeza de que tras la siembra llega la siega, un proceso «milagroso».

Carismático itinerante y sus seguidores

Bibl F H AGNEW, «The Origin of the NT Apostle-Concept A Review of Research», en *JBL* 105(1986), 75-96, M BOCKMUEHL, «“Let the Dead Bury their Dead” (Mt 8 22/Lk 9 60) Jesus and the Halakah», en *JThSt* 49(1998), 582-629, C COULOT, *Jésus et le disciple Étude sur l'autorité messianique de Jesus*, Paris 1987, CROSSAN, *Gesù*, 132-154, J D CROSSAN, *The historical Jesus The Life of a mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991 (trad. esp., *Jesús Vida de un campesino judío*, Barcelona 1994), F G DOWMING, «The Social Contexts of Jesus the Teacher Construction or Reconstruction», en *NTS* 33(1987), 439-451, ID, *Christ and the Cynics Jesus and ther Radical Preachers in First-Century-Tradition*, Sheffield 1988, ID, «Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus», en *JBL* 117(1998), 97-104, D G DUNN, *Jesus' Call to Discipleship*, Cambridge 1992, J DUPOT, «Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jesus?», en *Études sur les évangiles synoptiques* Leuven 1985, 976-1018, ID, «Le logion de douze trônes (Mt 19,28, Lc 22,28-30), *ibid* 706-743, M EBNER, *Jesus - ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien in Traditionsprozess*, Freiburg-Basel-Wien 1998, P R EDDY, «Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis», en *JBL* 115(1996), 449-469, V FUSCO, *Poverta e sequela La pericope sinottica della chiamata del rico (Mc 10,17-31 parr)*, Paideia, Brescia 1991, S GUIJARRO OPORTO, «Reino y familia en conflicto Un aportación al estudio del Jesus histórico», en *EstBibl* 56(1998), 507-541, M HENGEL, *Sequela e carisma Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt 8,21s e la chiamata di Gesù alla sequela*, Paideia, Brescia 1990, M KARRER, «Lehrende Jesus Neutestamentliche Erwagungen», en *ZNW* 83(1992), 1-20, G KITTEL, «akolouthēō», en *GLNT* I, 567-582, G LEONARDI, «I discepoli del Gesù terreno e i ministeri nelle prime comunità Rottura o normale evoluzione?», en *FS C M Martini*, EDB, Bologna 1998, 455-485, E LOHSE, «Rabbi», en *GLNT* XI, 911-922, J P MEIER, *A Marginal Jew* III 17-285 (trad. esp. t I *Un judío marginal*, Estella 1998), J P MEIER, «The Circle of the Twelve Did it Exist During Jesus' Public Ministry», en *JBL* 116(1997), 635-672, MEIER, *A Marginal Jew*, III, 17-285 («Jesus the jew and his jewish followers»), R NEUDECKER, «Master-Disciple/Disciple-Master Relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels», en *Greg* 80(1999), 245-261, M PESCE, «Discepolato gesuano e discepolato rabbinico», en *ANRW* II, 25/1, Berlin-NY 1982, 351-389, K H RENGSTORF, «manthanō/mathētēs», en *GLNT* VI, 1053-1238, ID, «dōdeka», en *GLNT* II, 1563-1580, R RIESNER, *Jesus als Lehrer Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangeline-Uberlieferung*, Tübingen 1981, ID, «Jesus as Preacher and Teacher», en H WANSBROUGH, (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield 1991, 185-210, T ROH, *Die familia dei in dem synoptischen Evangelien eine redaktions-und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld*, Freiburg-Göttingen 2001, SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, 132-141, W SCHOTTRUFF, «Wanderprophetinnen Eine feministische Analyse der Logienquelle», en *EvTh* 51(1991), 332-344, G THEISSEN, «Radicalismo itinerante

Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo», en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 13-40, Id., «“Nosotros lo hemos dejado todo” (Mc 10,28) Seguimiento y desarraigo social en la sociedad judeo-palestinese del siglo I d. C.», en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 41-78, Id., *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979, G. THEISSEN-A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 215-272, M. THEOBALD, «Jesus und seine Junger Ein problematisches Gruppenbild», en *ThQ* 173(1993), 219-226, W. TRILLING, «Zur Entstehung des Zwölferkreises Eine geschichtskritische Überlegung», en *Die Kirche des Anfangs* (FS H. Schurmann), Leipzig 1977, 201-222, B. WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life*, Cambridge-NY 1984, ZEHETBAUER, «Die Bedeutung des Zwölferkreises», J. ZUMSTEIN, *La relation du maître et du maître et du disciple dans le bas-judaïsme palestinien et dans l'évangile selon Matthieu*, Lausanne 1971

El Jesús público que nos presentan las fuentes históricas no está solo, sino que tiene a un grupo de personas fidelísimas a su lado. Pero el vínculo que lo une con ellos se expresa mediante diversas categorías: se habla con mucha frecuencia de discípulos; es importante el léxico del seguimiento; algunos le siguen (*akolouthem*), van tras él (*erchesthai opisô*); está además la fórmula característica de los «Doce» para indicar un grupo en estrecha relación con él; aparece finalmente el término «apóstoles» que, aunque unido al de «discípulos», no se identifica con él; según la etimología de la palabra, se trata de los que son enviados a misión. Además, para él, además del apelativo de «maestro» (*didaskalos*, pero alguna vez, sólo en Lucas, también *epistatês*), en Mateo, Marcos y Juan tenemos el hebreo *rabbî* y en los dos últimos evangelistas, una vez cada uno, también el equivalente *rabbounî*, con el cuarto Evangelio que se cuida de traducir los dos términos hebreos, forma simple y forma acrecentada, por el griego *didaskalos* (maestro).

Pero no pensemos que se trate de una simple *quaestio de nomine*, ya que detrás de los diversos vocablos se atisba la existencia de un problema complicado: ¿qué papel reviste Jesús en el grupo y cuál es la relación que tienen sus diversos componentes con él? ¿Es un maestro en el sentido escolástico o también sapiencial del término, que ha reunido en torno a sí a unos discípulos para instruirlos en su doctrina, algo así como los filósofos griegos de la antigüedad o los rabinos judíos que se rodeaban de alumnos (*talmîdîm*) deseosos de educarse en la Torah escrita y oral? ¿O bien se le puede comparar con aquellos profetas escatológicos del siglo I d. C., más o menos contemporáneos, que arrastraban tras de sí a muchedumbres entusiastas de seguidores, atraídos por las promesas de signos maravillosos de liberación del pueblo, repetición de los prodigios de la historia gloriosa del éxodo y de la entrada en la tierra prometida? ¿Y cómo puede situarse a Jesús respecto al «Maestro de justicia» de los esenios? Se trata de interrogantes que exigen para

tener una respuesta exhaustiva analizarse sobre la base de una investigación rigurosa de las fuentes, capaz de descifrar desde dentro los datos que se remontan al Nazareno y a las lecturas de la comunidad cristiana, que lo exaltan como maestro incomparable, portador de la palabra de Dios al mundo.

1. MAESTROS Y DISCÍPULOS EN EL MUNDO GRIEGO

La historia de la filosofía griega antigua presenta un rasgo común: la presencia determinante de maestros y discípulos, de escuelas, de cenáculos en donde se cultivaba el pensamiento y la sabiduría de la vida. Bástenos, como ejemplo, el testimonio de Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*.

Con Pitágoras (582-500 a. C.) hubo una gran escuela con la presencia de un gran maestro y varias generaciones de seguidores o discípulos, entre ellos una mujer discípula (*mathêtria*). A propósito de su venida a Crotona, Diógenes Laercio indica: «Consiguió una gran fama junto con sus alumnos (*mathêtai*) que en número de unos trescientos administraban muy bien la cosa pública» (8,3). Su autoridad de maestro era indiscutible y a él se refiere la fórmula *autos epha* (*ipse dixit*); valía el principio de tradición y de autoridad (8,46). «No menos de seiscientos participaban de sus audiencias nocturnas» (8,15). «Su escuela duró hasta la novena o décima generación» (8,45).

A los ojos de sus seguidores tenía un gran valor su persona, considerada por sus posteriores como la encarnación de Apolo; el discípulado quería decir comunión con él, más allá del aprendizaje de su doctrina: «Se dice además que Pitágoras tenía un talante tan grave y tan lleno de dignidad que sus discípulos creían que era Apolo venido de los Hiperbóreos» (8,11). Y también: «Fue un hombre tan prodigioso que sus discípulos eran llamados voces múltiples del dios (*pantoias theou phonas*)» (8,14). Al llegar a Italia, después de haberse retirado durante muchos días a una cueva, al salir dijo que había salido del Hades; entonces los habitantes, «turbados por lo que decía, lloraban y se lamentaban y creían que Pitágoras era una divinidad, hasta el punto de que le confiaron a sus mujeres para que aprendiesen algo de su doctrina; fueron llamadas Pitagóricas» (8,41). «Fue el primero, según Timeo, en proclamar comunes las posesiones de los amigos y consideraba la amistad como igualdad y sus discípulos dejaban en un solo lugar sus pertenencias (8,10). La comunidad de vida entre el maestro y los discípulos está además atestiguada en esta otra noticia de Diógenes Laercio: Pitágoras «confió sus memorias a su hija Damo, con la orden de no entregarla a ninguno de los que no eran admitidos en su casa» (8,42).

Protágoras (nacido entre el 491 y el 481 a. C.), sofista, fue el primero en acoger a su alrededor algunos discípulos a pago, como atestigua Platón: «Mientras que otros esconden este arte [hacer virtuosos también a los demás: 348e], tú por el contrario, frente a todos los griegos, te haces proclamar a ti mismo dándote el nombre de sofista y mostrándote como maestro de *paideia* y de virtud, y has sido el primero que has considerado como cosa digna obtener una compensación por este trabajo» (*Prot* 349a). El mismo Platón dice que tuvo muchos discípulos y que suscitó un gran entusiasmo (*Prot* 310bss).

Sócrates (469-399 a. C.), por el contrario, en polémica con los sofistas, se negó a que lo llamaran maestro y que llamaran a sus adeptos discípulos, ya que no aceptaba una relación puramente «escolástica», limitada a la transmisión de unos conocimientos y sin carácter comercial. Entre él y sus fieles oyentes intentaba establecer una relación profunda de comunión espiritual e ideal, y no quería ninguna compensación: «He sido siempre el mismo: uno que ante lo que es justo no ha querido ceder nunca ante nadie, ni siquiera ante los que mis calumniadores dicen que son mis alumnos (*emous mathêtas eidenai*). Yo nunca he sido maestro de nadie (*ego de didaskalos men oudenos pôpote egenomên*); solamente, si hay una persona que desea escucharme cuando hablo o cuando atiendo a lo que creo que es mi oficio, tanto si es joven como viejo, nunca me he negado a ello; y no es verdad que hable cuando recibo dinero y que esté callado si no lo recibo, porque estoy igualmente a disposición de todos, pobres o ricos, sea quien sea el que me pregunte y desee ponerse a escuchar lo que le respondo» (Platón, *Apol* 33a-b).

Esto ha dado lugar a una variante en la terminología: se evitaba el término *mathêtês*, que se redujo a significar un aprendiz, un escolar, y los adeptos eran llamados más bien «familiares» (*gnôrimoi*), «los que están juntos» (*hoi syggignomenoi / hoi synontes*), «compañeros» (*hoi homilountes*), «seguidor» (*akolouthos*), «admirador» (*zêlôtês*), «amigo / compañero» (*hetairoi*) (cf. Rengstorf 1131). También Platón (427-347 a. C.) se atuvo normalmente a esta regla y sobre esta base se organizó la Academia, en donde el director era sólo un *primus inter pares* y entre los discípulos se contaban también dos mujeres (Diógenes Laercio 4,2).

El método de enseñanza de Sócrates se resume de este modo: «Desplegaba todo su ardor de búsqueda conversando con todos y todos conversando con él; la finalidad de sus conversaciones fue la conquista de la verdad, no que los demás renunciasen a su opinión» (2,22).

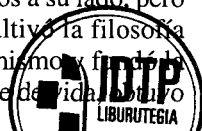
El seguimiento y el discipulado se encuentran combinados en este pasaje: Platón es llamado por Sócrates: «Sígueme ahora... y aprende (*hepou toi nyn... kai manthane*). Y él fue desde aquel momento oyente de Sócrates» (2,48).

De Aristóteles (384-322 a. C.) sabemos que «fue el más genuino de los discípulos de Platón [...] y que Platón vivía aún, cuando Aristóteles abandonó la Academia» y a continuación «eligió el Peripato, en el Liceo, paseando hasta que llegaba la hora de ungirse y discutiendo de filosofía con sus discípulos» (5,2). «Enseñaba a los discípulos a ejercitarse sobre un tema determinado y al mismo tiempo los entrenaba en los debates oratorios» (5,3). «De allí se fue luego a Macedonia, a la corte de Filipo, que le entregó como alumno a su hijo Alejandro» (5,4).

De Zenón, filósofo estoico (333-261 a. C.), se afirman como sinónimos el discipulado y el seguimiento: «Precisamente en aquel momento pasaba por allí Crates y el librero se lo señaló diciendo: “Sigue a ese hombre”. Desde entonces se hizo discípulo de Crates» (7,3). Pero ya a propósito de Parménides, Diógenes Laercio precisa que sólo respecto a los discípulos se puede hablar propiamente de seguimiento: «Parménides [...] fue oyente de Xenófanes [...]. Sin embargo, aunque fue alumno de Xenófanes, no fue su seguidor. Según Soción, tuvo relaciones con el pitagórico Aminas, hijo de Dioketas, una persona pobre, pero honesta y honrada. Parménides le siguió y, al morir, le levantó una ermita como a un héroe» (9,21).

Volviendo a Zenón, Diógenes Laercio atestigua: «Solía tener sus lecciones paseando de arriba abajo por el Pórtico Pintado (*en tê-i poikilê-i stoa-i*), Pecile, llamado también de Pisianacte» (7,5). Otro factor importante caracterizaba a su «escuela», la imitación, por no hablar de una enseñanza dirigida a la vida y a la práctica de la virtud: «... exhortando a los jóvenes que se le confiaban para ser instruidos en la virtud y en la moderación, los guiaba a las metas más elevadas indicando como ejemplo para todos su propia vida, modelo de coherencia con la doctrina que profesaba...» (7,10-11). Su ejemplo de desprendimiento de los bienes de este mundo está atestiguado en un epigrama de Zenodoto Estoico, discípulo de Diógenes: «Pusiste como fundamento la autosuficiencia (*autarcheia*) y despreciaste la riqueza jactanciosa, oh Zenón, con tu aspecto grave y tus pobladas cejas» (7,30). Una presencia incómoda la suya, ya que le acusaban de «proclamar en la *República*, poniendo lo uno junto a lo otro, que solamente los virtuosos son ciudadanos, amigos, parientes y libres, de modo que para los Estoicos los padres y los hijos son enemigos, si no son sabios» (7,33). ¡El valor de la sabiduría está por encima de los sagrados vínculos de la sangre!

De Epicuro (341-271) habla ampliamente Diógenes Laercio en el libro décimo de su obra: «Epicuro pasó a Colofón, de donde era su padre; allí vivió algún tiempo y recogió varios discípulos a su lado, pero luego volvió a Atenas [...]. Durante algún tiempo cultivó la filosofía junto con los otros maestros; luego la cultivó por sí mismo y fundó una escuela que tomó su nombre» (10,1). Maestro fascinante de vida y de pensamiento.



un éxito grande y duradero incluso después de su muerte: «como testimonio de su invencible probidad de sentimientos para con todos» se enumeran estas características: «... los amigos, cuyo número era tan grande que no era posible localizarlos y contarlos en enteras ciudades, y todos los que le trataron íntimamente, ligados por la cadena de la fascinación de su doctrina —como con las sirenas—, si se exceptúa a Metrodoro de Estratonicea que pasó a la escuela de Carnéades, quizás porque le pesaba la invencible bondad del maestro; la ininterrumpida continuidad de su escuela que, mientras que casi todas las demás se han extinguido, sigue durando y es innumerable la serie de discípulos que se transmiten unos a otros sus enseñanzas» (10,9). Más aún que otras «escuelas», la suya era en realidad un cenáculo de formación y de una intensa convivencia intelectual e ideal, no sin ciertos aspectos religiosos, una verdadera comunidad, aunque el filósofo no aceptaba el principio pitagórico de la necesaria comunión de bienes como condición de la amistad: «Y los amigos acudían a él de todas partes y vivían juntos con él en el jardín, como refiere también Apolodoro [...], con un tenor de vida muy sencillo y modesto [...], y añade que Epicuro no admitía la comunidad de bienes ni aceptaba por tanto la sentencia de Pitágoras: “Son comunes los bienes de los amigos”» (10,10-11). Sobre la técnica de su enseñanza tenemos el siguiente testimonio: «Según la misma fuente [Diocles], Epicuro entrenaba a sus discípulos a aprender de memoria sus escritos» (10,12).

Pensó también en asegurar la continuación de su escuela, como se deduce de su testamento: «Y para siempre y a todos los miembros de nuestra escuela encomiendo confiadamente la continuidad de la enseñanza en el jardín» (10,17), mandando en particular que sus discípulos celebrasen su fecha de fundación «el día décimo de Gamelión todos los años», celebrando «la reunión de todos nuestros compañeros en filosofía el veinte de cada mes, dedicado al recuerdo de los nuestros y de Metrodoro» (10,18).

De Diógenes de Sinope (404-323 a. C.), padre de los cínicos, nos limitamos a recordar aquí su decisión de hacerse discípulo y señalar el método de enseñanza basado en la memorización: «Al llegar a Atenas, acudió porfiadamente a Antístenes. Como éste, que no quería acoger a nadie por alumno, lo rechazase, él con su perseverancia logró convencerle» (6,21); «los muchachos aprendían de memoria muchos pasajes de poetas y prosistas y de obras del mismo Diógenes. Y él les recordaba en cada ocasión el sistema de compendiar concisamente la materia y de aprenderla fácilmente de memoria» (6,31).

Finalmente, una simple mención de Apolonio de Tiana, neopitagórico (siglo I d. C.), filósofo y taumaturgo itinerante: «Lo siguieron todos sus compañeros, aplaudiendo tanto su viaje como a él mismo» (Filós-

trato, *Vita* 4,47). Aunque sólo sea de corrida, mencionemos las religiones místicas, en donde el mistagogo se convertía en maestro del adepto, introducido en el conocimiento del rito y de su alcance salvífico. Pero el modelo que expresaba mejor sus relaciones era el familiar, más que el escolar (cf. Rengstorf 1138).

2. SEGUIMIENTO Y DISCIPULADO EN LA TRADICIÓN JUDÍA

Los textos bíblicos de Israel no nos ofrecen elementos ricos para el estudio: al lado de los profetas, portavoces de una palabra de Dios nueva y original, figuraban en el aspecto institucional los sacerdotes, guardianes e intérpretes autorizados de la Torah, probablemente depositada en el templo de Jerusalén, a los que se añadirán después del destierro doctores laicos preparados profesionalmente (escribas / *grammateis*) en la lectura de la Escritura así como en el ámbito administrativo y jurídico. En concreto, aquí nos interesa tan sólo el relato de la vocación de Eliseo por sus reflejos en el testimonio evangélico. A su vez, fenómenos importantes de seguimiento y de discipulado están presentes respectivamente en el esenismo, en los profetas escatológicos y en los jefes carismáticos del siglo I d. C. de los que nos habla Flavio Josefo, por no hablar de su discipulado junto a un tal Banno, luego en el rabinismo y en la presencia de Juan Bautista.

2.1. La llamada de Eliseo

El relato de la Biblia hebrea ha inspirado, como veremos, a los sinópticos en la presentación de la vocación de los discípulos de Jesús. Elías se encuentra con Eliseo trabajando en el campo y le echa encima su manto: «Éste dejó los bueyes y corrió tras (*'aharê / opisô*) Elías, diciéndole: “Iré a besar a mi padre y a mi madre; luego te seguiré (*halak 'aharê / akolouthen opisô*)”. Elías dijo: “Vete y vuelve, pues sabes bien lo que he hecho de ti”. Habiéndose despedido de casa y dejando el trabajo, “se levantó y siguió (*halak 'aharê / poreuesthai opisô*) a Elías, entrando a su servicio”» (1 Re 19,19-21). La relación de Eliseo con Elías se dibuja aquí tan sólo en la línea del seguimiento dirigido al servicio y ambos le han impuesto el abandono de su casa y de su trabajo. No se habla allí propiamente de llamada al profetismo; el manto que echa sobre Eliseo es un gesto simbólico que expresa no tanto participación en el carisma profético, como designación para el servicio de Elías. Los críticos piensan además que el relato original hebreo no tenía el detalle de Eliseo que va a despedirse de sus padres; al encontrar a Elías que le echa encima

su manto, deja su trabajo y su casa y lo sigue. En la versión de Flavio Josefo presenta a su vez la llamada de Eliseo como vocación al profetismo: «Eliseo empezó enseguida a profetizar, dejó los bueyes y siguió a Elías», haciéndose su «discípulo» (*mathêtês*) y «servidor» (*diakonos*) (*Antiq* 8,354).

2.2. *El Maestro de justicia y sus seguidores*

Una clara relación maestro-discípulos, aunque este segundo término no se aplica a los seguidores, es la que atestigua el fenómeno complejo e importante del esenismo, que conoció dos formas distintas: el que estaba difundido por las aldeas y ciudades de Palestina y el esenismo sectario y elitista de Qumran, la comunidad del pacto que se retiró al desierto a prepararse espiritualmente a la próxima venida final de Dios. Era común a las dos la relación indirecta e incluso directa a través de las autoridades sacerdotales de la «congregación», de sus adeptos con el Maestro de justicia, el fundador del esenismo en la segunda mitad del siglo II a. C., el cual más tarde por divisiones internas al movimiento se retiró precisamente a Qumran con los que habían permanecido fieles a sus enseñanzas. Gran personalidad religiosa, del sacerdocio sadocita de Jerusalén, quizás sumo sacerdote, se presentó como beneficiario de una iluminación divina sobre los «misterios» del giro escatológico de la historia y sobre el sentido exacto que había que dar a las prescripciones de la ley mosaica para su perfecta observancia. Lo siguieron muchos en el movimiento esénico y se reunió un grupo de fieles en el desierto del Mar Muerto (cf. García Martínez en la introducción a la colección «Textos de Qumran»). Testimonio directo de todo ello es la biblioteca de Qumran, sobre todo las dos reglas de la comunidad, con las siglas *IQS* y *CD*, pero también el libro de los Himnos (sigla *IQH*), al menos aquellos cantos en que destaca el yo personal del Maestro de Justicia, y el comentario al libro de Habacuc (*IQpHab*). Para los testimonios indirectos de Flavio Josefo, de Filón y de Plinio el Viejo remitimos a las citas ya hechas.

De la *Regla de la comunidad* (*IQS*) tenemos ante todo este cuadro general de los adeptos: libertad de adhesión, conversión a una fidelidad rigurosa a la ley mosaica, separación de los demás, comunión de bienes, obediencia a los sacerdotes dirigentes: «Ésta es la regla para los hombres de la comunidad que se ofrecen voluntarios para convertirse de todo mal [...] Se han de separar de la congregación de los hombres de iniquidad para formar una comunidad en la ley y en los bienes y sometiendo a la autoridad de los hijos de Sadoc, los sacerdotes que custodian el pacto» (5,1-2). El compromiso con la ley es un juramento formal y se precisa

que resulte normativa la interpretación particular dada por inspiración divina por los sacerdotes sadoquitas: «Todo el que entra en el consejo de la comunidad entrará en el pacto de Dios en presencia de todos los que se ofrecen como voluntarios. Hará un juramento que le obligará a retornar a la ley de Moisés, con todo lo que prescribe, con todo el corazón y con toda el alma, según todo lo que de ella se ha revelado a los hijos de Sadoc, los sacerdotes que guardan el pacto e interpretan su voluntad» (5,7-9). En realidad, el estudio detenido de la Ley es *pars magna* de la vida de los miembros de la comunidad. Si en 5,11-12 se habla indirectamente de ello —el candidato tendrá que separarse de «los que no han estudiado ni investigado sus preceptos para conocer las cosas ocultas en las que erraron por su culpa»—, es directo el testimonio de 6,6-8: «Y no falta en el lugar en que se encuentren los diez una persona que interprete la ley, día y noche, siempre, sobre las obligaciones (?) de cada uno con su vecino. Y los Muchos (designación de los qumranitas) velarán juntos un tercio de cada noche del año para leer el libro, interpretar la norma y bendecir juntos» (6.6-8)

La admisión plena en la comunidad tenía lugar después de un largo noviciado bajo la mirada vigilante de los miembros de la misma, sobre todo del inspector que examinaba anualmente a los postulantes: «Sus espíritus y sus obras tendrán que ser examinados año tras año, a fin de promover a cada uno, según su inteligencia y sus obras y la perfección de su comportamiento, o de degradarlo según sus errores» (5,24); «Y todo el que se ofrezca voluntario de Israel para unirse al consejo de la comunidad será examinado por el Instructor que está al frente de los Muchos respecto a su inteligencia y sus obras. Si es apto para la disciplina, lo introducirá en el pacto, para que se vuelva a la verdad y se aparte de toda iniquidad, y lo instruirá en todos los preceptos de la comunidad Y después, cuanto entre para estar frente a los Muchos, todos serán interrogados respecto a sus afirmaciones. Y según sea el resultado de la votación en el consejo de los Muchos, quedará incorporado o será alejado» (6,13-16). Este procedimiento se repite por dos años de postulante y luego, si prevalece la decisión de incorporarlo a la comunidad, lo inscribirán en la regla de su rango entre sus hermanos, para el juicio, para la pureza y para la puesta en común de sus bienes» (6,21-22).

Se hará vida en común salvaguardando las funciones jerárquicas: «El pequeño obedecerá al grande en el trabajo y en el dinero. Comerán juntos, bendecirán juntos y deliberarán juntos. En todo lugar en que haya diez hombres del consejo de la comunidad, que no falte entre ellos un sacerdote» (6,2-4). Pero en 6,8-10 se precisa que la estructura jerárquica con los sacerdotes en la cima tiene que ir acompañada de la activa participación de todos: «Ésta es la regla para la reunión de los Muchos.

Cada uno según su rango; los sacerdotes se sentarán los primeros, los ancianos los segundos y el resto de todo el pueblo se sentará cada uno según su rango. Y del mismo modo se les preguntará respecto al juicio, al consejo y a todo lo que se relaciona con los Muchos, para que cada uno aporte su saber al consejo de la comunidad».

El c 7 trata de los castigos que hay que imponer al que falta: desde algunos días de separación hasta la expulsión en los casos más graves.

Confirma todos estos aspectos el *Documento de Damasco (CD)*, otra regla comunitaria, pero para los esenios en general, en donde destaca el papel dominante del Maestro de justicia, que está en el origen de su conversión de la infidelidad pasada: «fueron como ciegos y como aquellos que buscan a tientas el camino durante veinte años. Y Dios consideró sus obras, porque lo buscaban con corazón perfecto e hizo surgir para ellos un Maestro de Justicia, para guiarlos por el camino de su corazón» (1,9-11). La voz del Maestro resuena en 2,14-15: «Así pues, ahora, hijos míos, escuchadme y yo abriré vuestros ojos para que veáis y comprendáis las obras de Dios». La referencia, nótese bien, es a una familia, no a una escuela. De todos modos, la iniciativa es de la gracia divina: «pero Dios recordó el pacto de los primeros y suscitó de Aarón hombres de conocimiento y de Israel hombres sabios, y les hizo escuchar. Y ellos excavaron el pozo... El pozo es la ley» (6,2-4). Los miembros tendrán que obrar «según la interpretación exacta de la ley» (6,14).

En esta segunda regla no es obligatorio el celibato: «y si habitan en los campamentos según la regla de la tierra y toman mujeres y engendran hijos, procederán según la ley» (7,6-7).

La fidelidad a la Ley tiene fuerza de juramento formal: «Todo juramento obligatorio con el que uno se ha obligado a cumplir la palabra de la ley, no puede retirarse ni siquiera a costa de la muerte» (16,7).

Los baños, que expresan el anhelo de una pureza superior, son una característica de los esenios: «Que ninguno se bañe en agua sucia o que esté por debajo de la medida que cubra a un hombre» (10,11). A este propósito véase también la norma de 12,1-2: «Dios es santo. Que ninguno duerma con su mujer en la ciudad del templo contaminando la ciudad del templo con sus impurezas». La observancia del descanso sabático será sumamente rigurosa (cf. 10,4ss)

Al inspector le corresponde la tarea de examinar a los nuevos candidatos y su parecer es decisivo (13,11-13). Como en la *Regla de la comunidad* se acentúa el carácter jerárquico de la comunidad: «Todos se alinearán según sus nombres: los sacerdotes en primer lugar, los levitas en segundo, los hijos de Israel en tercero y los prosélitos en cuarto» (14,3-4). Pero si en Qumran los bienes de los miembros de la comunidad se ponían en común, para los esenios dispersos por Palestina no había más que un deber de solidaridad: «Y ésta es la regla de los Muchos

para atender a todas las necesidades: el salario de dos días cada mes por lo menos. Lo pondrán en manos del Inspector y de los jueces» (14,12-13).

En el *Comentario a Habacuc (1QpHab)* se subraya con especial energía el carisma del Maestro de justicia que, dotado del Espíritu, interpreta el texto profético como anuncio previo del inminente giro escatológico de la historia y como figura de los últimos acontecimientos que interesarán a la misma comunidad y a su fundador. Así pues, no es solamente el maestro moral de fidelidad a la Ley, sino también el maestro profético de los últimos tiempos, guía de los discípulos en el sendero de la esperanza «... de la boca del sacerdote (el Maestro de justicia) que Dios ha puesto en [medio de la comunidad] para explicar todas las palabras de sus siervos los profetas, [por] medio de los cuales Dios ha anunciado todo lo que sucederá a su pueblo» (2,7-10). «Y Dios le dijo a Habacuc que escribiese lo que tenía que suceder a la última generación, pero no le dio a conocer el fin de esa época» (7,1-2), que es precisamente la tarea reservada al Maestro de justicia.

«Su interpretación (a saber, la del texto profético citado) se refiere a todos los que cumplen la ley en la Casa de Judá, a los que Dios librará del castigo gracias a sus fatigas y a su fe en el Maestro de justicia» (8,1-3). En este pasaje se debe advertir que la relación maestro-discípulos no se rige sólo por el conocimiento y la práctica de la Ley, sino que supone además la comunión de éstos con la persona del Maestro, en quien ponen toda su confianza: creen en él.

En los *Himnos (1QH)*, especialmente en algunos que vamos a citar, figura en primer plano la personalidad del Maestro de justicia, que se reconoce como pecador necesitado de la gracia de Dios, pero confesando igualmente su elección divina como guía y signo de salvación de los miembros de la comunidad, y esto enfrentándose también con un verdadero martirio de sufrimientos y persecuciones: «Yo soy una advertencia para el que delinque, una medicina para todos los que quieren salir del pecado [...]. Me has hecho irrisión y burla de los traidores, fundamento de verdad y de inteligencia para los que se comportan rectamente» (10,8-10). «Pero tú me has puesto como estandarte para los elegidos de justicia, como sabio mediador de secretos maravillosos» (10,13). «Tú has puesto en su corazón la apertura de la fuente del saber para todos los que comprenden» (10,18). Me has liberado de la envidia de los que difunden mentiras y de la asamblea de los que buscan interpretaciones fáciles (los fariseos: 10,1-32). «Y yo, criatura de barro, ¿qué es lo que soy?» (11,23-24). «Te doy gracias, Señor, porque me has iluminado el rostro por tu pacto» (12,5) «Muestra en mí entonces tu poder y manifiéstate a mí con tu fuerza para iluminarlos» (12,23). «En mí has iluminado el rostro de Muchos» (12,17). «Has extendido

sobre mí tu santo espíritu» (15,7). Me has puesto como un padre para los beneficiarios de la gracia, como un educador para los hombres del milagro» (15,20-21). Éstos son los motivos de su «eucaristía»: porque me has enseñado tu verdad, me has dado a conocer tus misterios maravillosos» (15,27), «porque me has puesto en la fuente de los torrentes en una tierra árida, en la fuente de las aguas en una tierra reseca, en los canales que riegan un jardín de [delicias en el desierto] [para que] crezca una plantación de cipreses, olmos y también cedros para su gloria» (16,4-5).

2.3. Seguimiento de los profetas escatológicos del signo

Ya hablamos anteriormente de Teudas, del Egipto y del profeta anónimo de Samaría que en el siglo I d. C. arrastraron tras de sí a un gentío numeroso entusiasmado con la promesa de que Dios, por su palabra, realizaría signos prodigiosos de liberación del pueblo. Hengel ha llamado la atención sobre ellos, destacando en el texto de Flavio Josefo la presencia del motivo del seguimiento, expresado sobre todo por el verbo *hepesthai* (seguir), aunque no falta *akolouthēin*, ricamente atestiguado en los Evangelios. En general, el historiador hebreo atestigua, no sin cierto prejuicio que lo lleva a presentarlos como charlatanes en acción en tiempos del procurador Félix (52-60 d. C.) la existencia de «impostores y falsarios que incitaban a la plebe a *seguirles* al desierto, prometiendo mostrarles prodigios indudables y signos que se realizarían en armonía con el designio de Dios» (*Antiq* 20,268). En el pasaje paralelo de *Bell* 2,259 precisa que se esperaban «signos premonitorios de la liberación (*sêmeia eleutherias*). En *Antiq* 20,168, entre estos cabe-cillas carismáticos y profetas escatológicos menciona a Teudas, que actuó bajo el procurador romano Fado (42-44 d. C.): «Convenció a la mayor parte de la gente a *tomar sus propiedades* y a *seguirle* hasta el río Jordán. Afirmaba que era un profeta a cuyas órdenes el río se dividiría abriéndoles un tránsito fácil». Así pues, un seguimiento que implicaba un desarraigo del lugar de origen y del trabajo. No muy diferente fue la figura misteriosa del Egipto, con el que tuvo que enfrentarse el procurador romano Félix (52-60 d. C.): «En aquel tiempo llegó de Egipto a Jerusalén un hombre que decía ser profeta y sugería a la gente del pueblo que *se fueran con él* (*syn autô-i*) a la colina llamada Monte de los Olivos, que está frente a la ciudad, de la que dista cinco estadios. Afirmaba que desde allí quería demostrar cómo a sus órdenes caerían las murallas de Jerusalén y a través de ellas se abriría para todos una entrada en la ciudad» (*Antiq* 20,169-170). Parecido es el profeta mesiánico de Samaría en el 35 d. C., poco antes de la deposición de Pilato,

«capaz de manipular a la gente como quería; los reunió, ordenándoles que *se fueran con el (synelthein)* al Garizín, que es para su fe la montaña más sagrada. Allí aseguró, que cuando llegasen, les mostraría las vasijas sagradas, sepultadas en donde las había dejado Moisés» (*Antiq* 18,85).

Finalmente, en *Antiq* 20,188 Flavio Josefo habla de la intervención del procurador romano Festo (61-62 d. C.) contra los seguidores de un impostor (*goês*) anónimo: «Festo mandó un cuerpo de caballería y algunos infantes contra los que habían sido seducidos por un impostor, prometiéndoles la salvación y el fin de los tumultos, con tal que lo siguieran (*hepesthai*) al desierto. La tropa enviada por Festo los eliminó a todos ellos, al impostor y a sus seguidores (*kai tous akolouthêsantas*)».

Pero ya Matatías, padre de los Macabeos, cuando levantó el estandarte de la rebelión contra Antioco IV Epífanes en defensa de las sagradas tradiciones patrias, llamó a todos los que querían permanecer fieles a la ley para que lo siguieran, abandonándolo todo. «Todo el que sienta celo por la ley y quiera defender la alianza, venga tras de mí (*exelthetô opisô mou*)». Y huyó con sus hijos a los montes, abandonando en la ciudad todo cuanto poseían (1 M 2,27-28).

2.4 Maestro y discípulo (rab-talmîd) en el rabinismo

Me gustaría recoger ante todo dos noticias de Flavio Josefo que nos atestiguan cómo en el mundo judío, ya antes del rabinismo, estaba difundido el discipulado. Nos habla Josefo en primer lugar de un Judas esenio, que vivió en el siglo I a. C., vidente, que demostró su carisma «a sus amigos (*pros tous gnôrimous*), ya que estaban con él no pocos discípulos (*ouk oligoi ... tôn manthanontôn*)» (*Bell* 1,78). Luego nos presenta a dos maestros de Jerusalén: Judas, hijo de Sarifeo, y Matías, hijo de Maraloto, «los más instruidos de los judíos e incomparables intérpretes de las leyes ancestrales y hombres especialmente queridos por el pueblo, ya que educaban a la juventud, puesto que todos los que anhelaban adquirir la virtud pasaban con ellos un día tras otro». Al enterarse de que Herodes estaba a punto de morir, animaron a sus discípulos a derribar el águila de oro que el rey había hecho poner sobre una puerta del templo, «reprochado por ese motivo por los que estaban en torno a Judas y a Matías (*hoi peri ton Ioudan kai Matthian*)» (*Antiq* 17,149-150).

Pero es en la literatura rabínica donde las figuras del rabbí y del discípulo destacan en toda su magnitud. Nos referimos sobre todo a los *Dichos de los Padres (Pirqê mAbôt, sigla mAbôt)*, libro de la Mishna de los primeros veinte años del siglo III d. C., y a su comentario *mAbôt de rabbi Natan*, transmitido en dos redacciones, A y B (sigla ARN A-B), la primera del siglo III y la segunda del periodo talmúdico (siglo

V-VI), que recogen dichos de maestros que van del siglo III a. C. al III d. C. Naturalmente, la atribución a éste o a aquel rabbi y el mismo tenor de las sentencias no están libres de reservas en el plano histórico; pero aquí basta con que las asumamos como testimonio de conjunto para que podamos ver en ellas un término de comparación importante con Jesús de Nazaret, más que como un precedente de donde hacerlo derivar ni tampoco como un movimiento contemporáneo en donde insertarlos. En particular, los estudios recientes de tipo comparativo sobre Hillel y Jesús, el primero poco anterior al segundo, tienen que vérselas con una figura, la de Hillel, que se distancia unos 200 años de las fuentes que hablan de él y con unas intenciones no muy históricas, por lo que Neusner puede declarar que «es plausible una vida de Jesús, mientras que no lo son las de un Aqiba o un Hillel» (*Rabbinic Literature* 24). Tampoco la atribución de tal o cual dicho a este maestro o a aquel, Hillel o cualquier otro, nos ofrece suficientes garantías —según Neusner— de que nos encontremos frente a sus *ipsissima verba* (p. 53).

Recordemos que *rabbi*, junto con *rabbân*, se convierte en título propio de los maestros judíos sólo después del 70 d. C. —por eso en los *Pirqê mAbôt* los representantes de la tradición hasta Hillel y Shammai inclusive no llevan este título; es Gamaliel I, nieto de Hillel, el primero que es mencionado como *rabbân* — e igualmente sólo a partir de este periodo se convierten en figuras institucionalizadas. Los requisitos que han de tener para ello son un largo *training* con uno o varios maestros titulados y el nombramiento de maestros con un rito de «ordenación» atestiguado por ejemplo en *mSanh* 4,4: «Y tres filas de discípulos de los sabios se sentaron frente a ellos y cada uno de ellos sabía cuál era su puesto. Para ordenarlos, se ordenó uno de la primera fila. Luego uno de la segunda fila pasó a la primera fila y uno de la tercera pasó a la segunda fila; luego se escogió además a uno de la comunidad y se le puso en la tercera fila».

Acudían a su escuela por libre opción personal sólo los judíos varones. Una vez aceptados, asumían el título, que era también un signo de distinción social, de *talmid* (*lamad* = aprender), equivalente al latín *discipulus* (de *discere* = aprender). Los *talmidîm* eran en realidad de dos tipos: los *talmidê-hakamîm* («discípulos de los sabios») de formación avanzada y autorizados a tomar decisiones autónomas en cuestión de prescripciones de la Torah, y los simples *talmidîm*, o sea los principiantes. Los maestros, o rabbi, eran llamados también «sabios» (*hakamîm*). (Rengstorf 1164s; 1169-1172).

En la base de esta institución estaba la tradición secular que, partiendo de los orígenes, llega hasta los tiempos actuales. «Moisés recibió la Torah en el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, y los profetas la transmitieron a los hombres

de la gran asamblea [Esdras y sus compañeros]]» (*mAbôt* 1,1). Y de estos se parte para una aventura de tradiciones hasta el siglo III d. C. En efecto, las sentencias de los «Padres» comienzan con ellos y prosiguen con los «maestros» judíos más antiguos, como Shim'on el Justo, Antígono de Soco, Yehoshua' ben Perachyà, Shema'yà, Avtalyon, Hillel y Shammai, próximos a la generación de Jesús, hasta los tiempos de la composición de *mAbôt*. «Recibir» y «transmitir»: en la fidelidad más rigurosa, pero no con un mecanismo de pura repetitividad, sino en un proceso de viva y actualizante interpretación. Y a los orígenes mosaicos se remonta no sólo la Torah escrita, sino también la oral.

La Torah, en su doble forma, es el centro de la institución de los rabinos y de sus discípulos. No basta la Escritura por sí misma, que podría ser leída de muchas maneras; se requiere que sea interpretada rectamente, precisamente por medio de la tradición. La última de las tres exhortaciones de los hombres de la gran asamblea dice así: «Haced un seto en torno a la Torah» (*mAbôt* 1,1), que hay que interpretar con la explicación de rabbi Aqiba: «La tradición es el seto de la Torah» (*mAbôt* 3,1).

La Torah, escrita y oral, estaba en la cima de los valores religiosos judíos y venía en la escala jerárquica inmediatamente después de la confesión monoteísta. Léase el dicho de Shim'on el Justo, uno de los hombres de la gran asamblea: «El mundo se levanta sobre tres cosas: sobre la Torah, sobre el culto y sobre las obras de misericordia» (*mAbôt* 1,2). Y he aquí la versión de *ARN-B* 8: «Rabbi Shim'on dice: "Las palabras de la Torah para mí son más preciosas que los holocaustos y los sacrificios"».

De aquí la importancia que tiene el estudio de la Ley a fin de conocerla y de practicarla. Es interesante observar que el verbo *lamad*, «aprender» y, en forma causativa, «hacer aprender», en la literatura rabínica se utiliza regularmente para indicar «aprender la Torah» y, viceversa, atender a la Torah significa atender el estudio de la Torah. He aquí algunos testimonios significativos, ante todo dos dichos de Hillel: «El que no estudia (se sobrentiende, la Torah) merece la muerte» (*mAbôt* 1,15). Pero se trata de un estudio que no debe apartar del trabajo para mantenerse. «Rabban Gamli'el, hijo de Rabbí Jehudà el patriarca, dice: "Hermoso es el estudio de la Torah junto con una ocupación"» (*mAbôt* 2,2). Y en *ARN-B* 55 leemos: «Rabbí Eli'ezer ben Ya'akov dice: "Tienes que tener dos manos, una para la Torah y la otra para una ocupación mundana"».

Pero el estudio requería necesariamente el recurso a un maestro: había que hacerse discípulo de alguien, ya que se rechazaba un estudio personal y caprichoso. He aquí la argumentación: importancia de la Torah, por tanto estudio; pero si hay que estudiar, entonces necesito ir

a la escuela de un maestro. Algunos dichos de *mAbôt* exhortan en esta doble dirección. Entre las tres exhortaciones de los ancianos de la gran asamblea tenemos la siguientes: «Suscitad muchos discípulos» (*mAbôt* 1,1). A este propósito comenta *ARN-A* 3: «La escuela de Shammai dice: “Hay que enseñar (la Torah) sólo al que está bien dotado y es disciplinado, de buena familia y bien acomodado”. La escuela de Hillel por el contrario dice: “Hay que enseñarla a todo hombre”. Por otra parte Yosé ben Yo’ezer de Zeredà dice: “Tu casa sea un lugar de encuentro para los sabios, envuélvete en el polvo de sus pies y bebe con sed sus palabras”» (*mAbôt* 1,4). Y «Yehoshua’ ben Perachyà solicita: “Búscate un maestro”» (*mAbôt* 1,6). Un pasaje talmúdico de *bBer* 47b descalifica el estudio privado de la Torah: a la pregunta: «¿A quién se define como “gente de la tierra” (*‘am-ha-‘aretz*)?», entre otras respuestas encontramos también la siguiente: «Otros dicen: “Aunque hubiese estudiado la Ley, escrita y oral, si no ha buscado la compañía de los doctos, forma parte de la ‘gente de la tierra’”».

La importancia del estudio de la Torah encuentra una expresión significativa en un dicho de Yochanan ben Zakkai: «Si has estudiado mucho la Torah, no te orgullezcas de ello, porque para esto has sido creado» (*mAbôt* 2,9)». El estudio constituye por tanto el fin de la creación del hombre. Y en *mAbôt* 3,7 podemos leer: «La frase “La Shekinà mora en medio de ellos” vale no sólo cuando diez, o cinco, o tres, o dos se sientan atentos al estudio de la Torah», sino también cuando es uno solo el que la estudia. Una afirmación que encuentra eco en la frase puesta en labios de Jesús: «Donde hay dos tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20).

Las exhortaciones a un estudio, y a un estudio diligente, pueden multiplicarse. He aquí un dicho de rabbí Yosé: «Disponte a estudiar la Torah, porque ella no es tuya por herencia» (*mAbôt* 2,15). «Rabbí Ele’azar dice: “Sé vigilante en el estudio de la Torah”» (*mAbôt* 2,17). «Rabbí Ya’aqov dice: “Si uno va por el camino estudiando e interrumpe su estudio para decir: ¡Qué hermoso es este árbol! ¡qué hermoso es este campo!, la Escritura lo considera como uno que pone en peligro su vida» (*mAbôt* 3,9). Este mismo riesgo grave es el que corre «el que se olvida de una sola cosa de su estudio» o «también cuando el estudio le sea demasiado pesado» (*mAbôt* 3,10). Si en la ciudad o en la aldea en que uno vive no hay una «casa de estudio», es decir, una escuela de la Torah con un rabbí titulado, no hay que pensarlo mucho: emigra. «Rabbí Nehoraj dice: “Destiértrate a ti mismo adonde esté la Torah”» (*mAbôt* 4,18).

Tenemos ejemplos muy elocuentes de entrega al estudio de la Torah. De rabbí Aqiba cuenta la tradición, no privada de rasgos pintorescos y legendarios, cómo durante muchos años abandonó incluso a su mujer,

con la que se había desposado en secreto, para hacerse *talmid*: «Rabbi Aqiba era pastor de Ben Kalba Sabua' y cuando la hija de éste vio cómo era casto y honesto, le dijo: Si me caso contigo, ¿te irías a la casa de estudio (de la Torah)? Le respondió: Ciertamente. Entonces ella se casó en secreto con él y lo despidió. [...] Él se marchó y permaneció en la casa de estudio doce años, y cuando volvió, trajo consigo doce mil discípulos». Y como su esposa, para defenderlo de las malas lenguas, le manifestó su voluntad de que repitiera la experiencia otros doce años, «él dijo: Hágase según tu voluntad. Y volvió a la casa de estudio permaneciendo allí de nuevo otros doce años y, cuando volvió, trajo consigo veinticuatro mil discípulos» (*bKet* 63a). En *ARN-A* 6 se narra de él cómo se hizo discípulo: «Partió con su hijo y se presentaron ante un primer maestro. Rabbi Aqiba le dijo: “Maestro, enséñame la Torah”. Rabbi Aqiba tomó el extremo de una tablilla (de barro) y su hijo tomó la otra. El maestro escribió allí el *aleph-beth* y lo aprendió, luego el *aleph-tau* y lo aprendió; el libro del Levítico y lo aprendió. Siguió estudiando hasta que aprendió toda la Torah. Entonces se fue y se presentó ante rabbi Eliezer y rabbi Josué: Maestros míos, les pidió, reveladme el sentido de la Mishna».

Ben Azzai renunció incluso al matrimonio y a tener hijos por el estudio de la Torah: «¿Qué tengo que hacer? Mi alma está apegada a la Torah y el mundo puede continuar por obra de otros» (*tJeb* 8,4). Esta declaración la recoge el Talmud de Babilonia a propósito de una disputa rabínica sobre el deber de tener hijos, en la que participaba Ben Azzai con consideraciones contradictorias: reprendido por sus colegas por su incoherencia, le decían: «Unos predicán bien y actúan mal; otros actúan bien, pero no predicán bien; tú de todas formas, predicás bien, pero no obras bien»; él se defendió así: «¿Qué puedo hacer si mi alma ansía la Ley? El mundo puede continuar por obra de otros» (*bJeb* 63b).

Es extraordinario el ejemplo del que lo vendió todo para estudiar la Torah. «Rabbi Jochanan († 279) se fue de Tiberíades a Séforis apoyándose en los hombros de rabbi Chijja ben Abba. Llegaron a un campo. Dijo: “Esto fue mío y lo vendí para poder ocuparme de la Torah”. Llegaron a un olivar. Dijo: “Esto era mío y lo vendí para poder ocuparme de la Torah”. R. Chijja ben Abba empezó a llorar y dijo: “Lloro porque no te has reservado nada para la vejez”. Respondió: “Chijja, hijo mío, Chijja, hijo mío, ¿es poca cosa para tus ojos que yo haya vendido algo de lo que ha sido creado en seis días (E 31,17), para adquirir con eso algo de lo que se dio durante cuarenta días y cuarenta noches? (Ex 34,28)”» (*Pesiqta* 178b; cit. en Billerbeeck 1,817).

Y de Jochanan ben Zakkai, reconstructor del judaísmo sobre la base de la Torah después de la destrucción del Templo, atestigua lo siguiente el talmúdico *bSukka* 28^a: «Durante su vida [...] no permitió que nadie

se le adelantase en la escuela; no dormía nunca, ni con un sueño esporádico ni con un sueño fijo; no hacía meditación (religiosa) en los lugares de impureza: y no permitía que nadie saliera de la escuela después de él; nunca lo encontraba nadie inactivo, sino siempre empeñado en el estudio».

Se pueden trazar tipologías curiosas de discípulos. Dos de los discípulos de Jochanan ben Zakkai fueron definidos el uno como «una cisterna bien revocada que no pierde ni una gota», y el otro como «una fuente inagotable» (*mAbôt* 2,10). Está claro el sentido: el primero se limita a no perder nada de lo que el maestro le transmite; el segundo es más creativo y la enseñanza recibida se convierte en él en fuente de inagotables conocimientos. Y ahora la presentación de cuatro tipos de estudiantes: El que aprende aprisa, pero se olvida aprisa / El que tiene dura la cabeza para aprender, pero difícilmente se olvida / El que aprende aprisa y difícilmente se olvida / El que tiene la cabeza dura para aprender y se olvida aprisa» (*mAbbôt* 5,13). Es metafórica la enumeración de diversos tipos de discípulos en *mAbôt* 5,16: «la esponja, el embudo, el filtro y el cedazo. La esponja, porque lo absorbe todo. El embudo, porque hace entrar por una oreja y hace salir por la otra. El filtro, porque deja pasar el vino y retiene la hez. Y el cedazo, porque hace pasar la harina y recoge la flor»

No faltan exhortaciones a los maestros para que sean generosos en aceptar a discípulos y fieles para transmitirles la Torah. En *ARN-A* 6 se comenta de este modo la exhortación de *mAbôt* 1,4: «Que tu casa sea un lugar de encuentro para los sabios»: «Cuando un alumno venga a tu casa y te pida: “Enséñame la ley”, si está en tu poder enseñársela, se la tienes que enseñar [...]. En tu presencia no debe sentarse ni en un lecho, ni en un banco, ni en un taburete; debe sentarse más bien en el suelo. Y que reciba toda palabra salida de tu boca con temblor, con temor, con emoción y con fervor, exactamente lo mismo que la generación de Moisés recibió la Ley en el Sinaí. Por su parte, «Avtaljon dice: “Sabios, estad atentos a vuestras palabras [...], no sea que los discípulos que vengan después de vosotros beban de ellas y mueran” (*mAbôt* 1,11)».

La enseñanza era totalmente gratuita. Un dicho de Hillel lo atestigua: «... el que se sirve de la corona (Ley), perece» (*mAbôt* 1,13). Lo recoge expresamente Rabbí Zadok aclarándolo: «El que saca ventajas de las palabras de la Torah quita su vida del mundo» (*mAbôt* 4,5). Así pues, para mantenerse el rabbi tenía que trabajar, por no hablar del servicio que le prestaba el discípulo: «Rabbí Jehoshua' ben Levi decía: Todos los trabajos que un esclavo tiene que ejecutar por su amo, los ejecuta también un discípulo por su maestro, excepto desatarle las correas de las sandalias (*bKet* 96 a), que era un trabajo humillante propio de un esclavo.

En algunos pasajes rabínicos se habla también de «seguimiento» del discípulo que tiene que ir junto al maestro; pero se trata simplemente de su obligación de acompañar al maestro, siguiéndolo a debida distancia, en sus desplazamientos. Cf., por ejemplo, *Sifré Deut* 305: «Sucedió que R. Johanan ben Zakkai cabalgaba en un asno y sus discípulos iban detrás de él».

En un pasaje que determina las condiciones para adquirir el conocimiento de la Torah no faltan ciertos detalles sobre el método de aprendizaje: «La Torah no se adquiere a no ser con más de cuarenta y ocho condiciones: con el estudio, con la escucha del oído, con la repetición de los labios, con la inteligencia del corazón [...], sirviendo a los sabios [...], con la discusión con los discípulos [...], con el dominio de la Escritura». Además, uno adquiere la Torah si «sabe hacer preguntas y sabe responder, si es capaz de añadir (algo de lo suyo) a lo que ha aprendido de los demás...» (*mAbbôt* 6,5).

Finalmente un texto de la Mishna nos atestigua cómo se rezaba antes y después de la lección: «Rabbí Nehunía ben Haqanah se preocupaba de rezar una breve oración cuando entraba en la casa de estudio y cuando la dejaba. Entonces los discípulos le preguntaron de qué género era la oración. Les respondió: “Cuando llego, pido que no ofenda culpablemente a nadie; cuando salgo, doy gracias por la parte que me corresponde en la vida» (*mBer* 4,2).

Un gran rabbí con numerosos discípulos constituía una escuela. De los dos grandes maestros del tiempo de Jesús, Hillel y Shammai, la literatura rabínica menciona a menudo sus escuelas: *bêt Hillel* / *bêt Shammai*, ésta más rígida y aquella más humana; hablaremos más adelante de ellas.

2.5. Flavio Josefo, discípulo de Banno

El célebre historiador hebreo recuerda en su *Autobiografía* cómo en su juventud había sido discípulo de un eremita. «A eso de los doce años decidí hacer experiencia de nuestras escuelas. Éstas son tres». Se trata de los fariseos, de los saduceos y de los esenios. «Con un duro ejercicio y a costa de una gran fatiga pasé entonces por las tres y, pensando que ni siquiera la experiencia que había sacado de ellas me era suficiente, habiendo oído hablar de un tal Banno, que vivía en el desierto, usando vestidos hechos de árboles, tomando como alimento sólo lo que nacía espontáneamente y rociándose a menudo con agua fría de día y de noche para purificarse, me hice discípulo (*zêlotês*) suyo. Y después de pasar con él tres años realizando así mi deseo, volví a la ciudad.

Tenía entonces diecinueve años y empecé a vivir según las reglas de la escuela de los fariseos, que es parecida a la que los griegos llaman estoica» (*Vida* 10-12).

No dice más Josefo, pero esto nos basta para señalar una experiencia espiritual de comunión de vida en el desierto a imitación de un asceta y de un «bautista», abandonándolo todo, aunque se tratase de un abandono temporal.

2.6. *Los discípulos del Bautista*

También Juan tuvo seguidores que vivían con él compartiendo su vida de profeta y de bautizador. El mismo Jesús, como antes dijimos, formó parte de su grupo durante algún tiempo. El testimonio de las fuentes cristianas alude a ello cuando subraya el ascetismo del maestro y de sus seguidores: ayunan varias veces —el único ayuno impuesto en la Torah era el ayuno anual del día de la expiación (Lv 16,29ss)— mientras que los discípulos de Jesús no lo hacen (Mc 2,18 y par.). Lucas, por su parte, nos dice que Juan había enseñado a sus discípulos una oración típica del grupo; por eso los discípulos de Jesús le piden que haga lo mismo con ellos: «Mientras él estaba en un sitio orando, al terminar, uno de sus discípulos le dijo: “Señor, enséñanos una oración, como Juan se la enseñó a sus discípulos”» (Lc 11,1). En la fuente Q tenemos la noticia de que Juan mandó desde la cárcel una delegación de sus discípulos para preguntarle a Jesús si era él el esperado (Lc 7,18-23; Mt 11,2-6). A Marcos, por su parte, le debemos la noticia, digna de credibilidad histórica, de que, una vez decapitado el maestro, los discípulos fueron a recoger el cadáver para darle una honrosa sepultura (Mc 6,29 y par. Mt). El cuarto Evangelio nos da a conocer que los primeros discípulos de Jesús procedían del círculo del Bautista, que se pasaron al nuevo *leader* (Jn 1,35-51), no sin que se engendraran algunas rivalidades (Jn 3,25-26). Finalmente, en Hch 19,1-7 se cuenta cómo algunos años más tarde Pablo se encontró en Éfeso con algunos discípulos de Juan, fieles a su práctica bautismal.

Las noticias, como se ve, no permiten nuevas aclaraciones: ¿qué relaciones mantenía exactamente Juan con sus seguidores? Llevaban ciertamente vida en común; pero ¿participaban activamente de la misión del maestro, bautizando también ellos y anunciando su mensaje moral y escatológico? A juzgar por lo que hacía Jesús junto con el proveedor del Bautista, parece ser que sí.

3. JESÚS LLAMADO RABBÍ

En el plano histórico es indudable que Jesús atrajo a no pocas personas. Todas las fuentes cristianas antiguas que poseemos lo atestiguan, sin hablar de Flavio Josefo: «No fallaron los que lo amaron desde el principio» (*Antiq* 18,64), ni de un testimonio judío, aunque tardío, pero quizás eco de una tradición antigua, que atribuye a Jesús cinco discípulos (*talmidîm*): Mattaj, Naqqaj, Nezer, Buni y Toda (*bSanh* 43a). Pero se presenta históricamente problemática la tarea de determinar la identidad y la denominación de estos seguidores. Las fuentes hablan de seguidores, discípulos, apóstoles, los doce. Y la misma calificación de Jesús como *rabbí* (maestro: *didaskalos / epistatês*) y como «señor» parece totalmente genérica.

El título de *rabbí* o maestro está atestiguado de forma vocativa: en Marcos se dirige a Jesús con esta palabra Pedro (Mc 9,5; 11,21), pero también el ciego de Jericó con la variante *rabbouni* (10,51) y el mismo Judas (14,45 par. Mt 26,25.49); en el cuarto Evangelio, siempre en vocativo, lo llaman así primero Andrés y Pedro y luego Natanael (Jn 1,38.49), los discípulos (4,31; 6,25; 9,2; 11,8) y finalmente la Magdalena (20,16: *rabbouni*). En Mt 23,7-8, sin embargo, está atestiguada la forma en nominativo: ninguno entre «vosotros», dice Jesús, se erija en *rabbí*, al modo de los maestros judíos, ya que uno solo es el maestro (*ho didaskalos*) y «vosotros» sois hermanos. El término remite manifiestamente al ambiente de Palestina. Pues bien, en aquel tiempo el título tenía el sentido genérico de «jefe» o de «señor»: «mi grande», en sentido literal. Naturalmente, podía ser utilizado también a propósito de maestros de la ley mosaica, pero todavía no tenía la categoría de título propio de los maestros rabínicos: la tendrá más tarde, después del año 70, empezando por Jochanan ben Zakkai, pero ya «en la mitad del siglo I d. C. el sufijo fue perdiendo cada vez más su significado pronominal y comenzaron los testimonios del uso de *rabbí* como título» (Lohse 916).

Por eso, no estamos todavía autorizados a afirmar que Jesús haya sido un maestro rodeado de discípulos, al menos en el sentido estricto de la palabra. Se le atribuye ciertamente esta cualidad con el vocablo griego *didaskalos*, usado frecuentemente en los Evangelios. Es significativo que Lucas evite el hebreo *rabbí*, sustituyéndolo en los pasajes paralelos una vez por *epistata* («maestro»: Lc 9,33) y otra por *kyrie* («señor»: Lc 18,41). Por otra parte, Mateo evita poner en labios de los discípulos el vocativo *rabbí*, sustituyéndolo en los pasajes que dependen de Marcos por «señor» (*kyrie*). El primer evangelista sabe bien que por sí mismo este título es sólo expresión de un honor genérico; por eso, lo reserva para los que no se han adherido a Jesús. Es evidente que no le reconoce ningún valor cristológico: una confirmación, si fuera necesario, de su significado general de título de respeto.

4. LOS QUE LE RODEABAN NO SE LLAMABAN APOSTOLES

Los seguidores de Jesús no se llamaban todavía «apóstoles»: éstos son en realidad un grupo específico en la escena del cristianismo de los orígenes ya en los primeros decenios. Poco después del año 50 Pablo los menciona como beneficiarios de la aparición del Resucitado en 1 Co 15,7. En los encabezamientos de sus cartas, además, él se presenta regularmente como apóstol de Cristo. En 1 Co 9,1 señala un primer requisito esencial del «apostolado» (*apostolê*): haber experimentado la aparición del Resucitado: «¿Acaso no soy yo apóstol? ¿Acaso no he sido favorecido por una visión del Señor Jesús?» Se requiere además que la persona haya sido enviada (*apostellein*, de donde se deriva la palabra «apóstol») por Cristo a anunciar el evangelio de su muerte y resurrección. Es siempre Pablo el que lo atestigua: en Ga 1,1 se presenta así: «Apóstol no por iniciativa de los hombres ni por mediación de un hombre, sino por obra de Jesucristo y de Dios padre». Poco después afirma que ha sido enviado a evangelizar a los gentiles (Ga 1,16). En 1 Co 1,17 es explícita la relación entre el envío y la evangelización: Cristo me ha enviado (*apestellen*), no a bautizar, sino a anunciar el evangelio (*euaggelizesthai*). Así pues, como enviados, los apóstoles no pueden remontar al Jesús terreno, se sitúan necesariamente en el seno de la comunidad protocristiana.

Sin embargo, en nuestros Evangelios sinópticos no faltan pasajes, aunque sean muy pocos, en donde un cierto número de personas escogidas por Jesús son llamadas, incluso directamente por él, apóstoles. Véase ante todo Mc 6,30: «Y se reúnen los apóstoles junto a Jesús y le refirieron lo que habían hecho y enseñado»; pero se trata de un pasaje redaccional que recoge el hilo de la narración de su misión tras el episodio de la muerte del Bautista (6,17-29); nótese sobre todo que los enviados por Jesús son llamados en 6,7 simplemente «los doce»: «Y llama a sí a los doce y empezó a mandarlos (*apostellein*) de dos en dos». O Marcos entiende «apóstoles» como «enviados» (adjetivo substantivado sinónimo del participio pasado *apestalmenoi*), o bien introduce aquí por su propia iniciativa el título de apóstoles para subrayar la continuidad de la Iglesia con Jesús de Nazaret. De todas formas, no se percibe aquí de ningún modo la voz del Jesús terreno.

Lc 17,5 y 22,14 tiene «apóstoles» donde en los pasajes paralelos de Marcos y de Mateo se habla respectivamente de «discípulos» y de «los doce» en Mt 28,8. Y en 11,49 Lucas intenta introducir a los apóstoles en una cita bíblica, para actualizarla: «Por eso también la sabiduría de Dios dijo: «Os enviaré profetas y apóstoles...», en donde el pasaje paralelo de Mt 23,34 enumera «profetas, sabios y escribas», mostrándose aquí más fiel a la fuente Q excepto en el añadido de los escribas. Eviden-

temente, el tercer evangelista tiene su particular intención: hacer que se remonte a Jesús la institución eclesial de los apóstoles; por eso mismo, también en los Hechos de los apóstoles los identifica con los doce escogidos por el Nazareno, aunque sin usar la fórmula «los doce apóstoles», que aparece sólo en Mt 10,2 y en Ap 21,14. Del epistolario paulino, por el contrario, se deduce que eran más de doce: el mismo Pablo y otros formaban parte de ellos (cf. Rm 16,7; 1 Co 9,6; Hch 14,14) y en 1 Co 15,5-7 distingue con claridad los dos grupos, los doce y los apóstoles: «se apareció a Cefas y a los doce; luego se apareció a más de 500 hermanos...; luego se apareció a Santiago y finalmente a todos los apóstoles».

Queda por analizar el testimonio paralelo de Lc 6,13 y Mt 10,2, que se basa en la fuente Mc 3,13-16, pero en donde no se habla de apóstoles, sino que se indica que Jesús escogió a unos discípulos, numerados luego como doce y llamados «los doce», cuyos nombres se mencionan a continuación. Mateo pasa insensiblemente, con un evidente toque redaccional, a hablar de los nombres de los doce «apóstoles», y lo mismo hace con mayor elegancia Lucas que anteriormente había empezado con la elección de los discípulos y llega luego a la selección de los doce completada con la lista de sus nombres: «y los llamó apóstoles». Y siguen sus nombres.

Una alusión solamente a Jn 13,16: «No hay apóstol más grande que el que lo ha mandado». Tenemos aquí, no ya un testimonio sobre los apóstoles, sino la enunciación de un principio general sobre la relación entre enviado y enviante, parecido al dicho precedente y paralelo: «No hay esclavo más grande que su amo».

La conclusión se impone: la mano evidentemente «manipuladora» de los evangelistas hace de los pasajes mencionados, no ya el testimonio de una realidad histórica del tiempo de Jesús, sino la expresión del interés de la iglesia de los primeros decenios de «fundamentar» la institución de los apóstoles, de los doce apóstoles, en la voluntad expresa de Jesús. Más difuminado, pero no menos decidido, es el juicio de Dupont después de un atento análisis: «Si no se les fuerza en su real alcance, los textos evangélicos no permiten afirmar ni siquiera suponer que Jesús, durante su vida terrena, diera a los Doce este título de Apóstoles como una designación propia de un grupo» (p, 1018).

5. LOS «DOCE», UN GRUPO ESCOGIDO POR ÉL

También «los doce» (*hoi dodeka*, no en forma predicativa, sino absoluta) tienen una presencia bien sólida en el cristianismo de los orígenes. El testimonio más antiguo que poseemos es también el de Pablo: en

1 Co 15,5 (estamos en el año 53/54) introduce como conocida la fórmula «los doce» para indicar un grupo bien definido, presente en la iglesia: «[el Resucitado] se apareció a Cefas y a los doce». Con toda probabilidad no se trata de un círculo constituido a partir de las apariciones pascuales, sino anterior y consolidado hasta tal punto que el fallo de uno de ellos, Judas, no lo descalifica, ya que tiene un valor simbólico, más que aritmético. Sólo en textos más tardíos se corrige ese número hablando de «los once», después de la defección de Judas (cf. Mt 28,16; Lc 24,9.33; Mc 16,14).

La pertenencia de los doce a la etapa más antigua de la tradición parece confirmarse en la fuente Q que nos ha transmitido un dicho arcaico ya citado: «Vosotros [con toda probabilidad los doce] os sentaréis sobre (doce) tronos a juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19,28; Lc 22,30, donde no se dice que los tronos eran doce, quizás para evitar precisiones inútiles). Es la única referencia de Q, además implícita: los doce tronos parecen indicar doce «sedentes», pero no faltan dudas (cf. por ejemplo Trilling) sobre los destinatarios de la promesa: ¿los doce o los discípulos en general? La promesa se refiere al juicio escatológico solamente de Israel, beneficiario de la misión de Jesús y, como veremos, de la misión de los doce: un particularismo que juega en favor de la autenticidad histórica de la frase.

Mc 3,14, por el contrario cuenta la elección de los discípulos hecha libremente por Jesús que, entre ellos, «constituyó doce, para que estuvieran con él y para una misión de anuncio». Luego, de forma redaccional, combina este cuadro con la lista de los nombres que originalmente debió pertenecer a otro contexto; por eso, de forma un tanto rebuscada, recoge del v. 16 el motivo de los doce repitiendo la fórmula del v. 14: «y constituyó a los doce», para poder continuar con «y puso nombre...». Se trata de un texto elaborado por la mano de Marcos, pero el dato de los doce parece tradicional. Mt 10,1-2 y Lc 6,12-13 siguen substancialmente la fuente Mc, limitándose a hacer más fluido el texto y menos complicado el paso de la elección de los doce a la lista de sus nombres. Un pasaje paralelo es el de Jn 6,70: «¿Acaso no he sido yo el que os ha escogido a vosotros, los doce?».

Marcos cuenta a continuación su envío a misión con las debidas consignas (cf. Mc 6,7-13), seguido por Lc 9,1-6. Por el contrario, Mt 10,1.7-11.14 ha unido esta perícopa al trozo de la elección y de la lista de nombres.

Otros pasajes que los mencionan no son importantes, excepto los que nombran a «Judas Iscariote, uno de los doce» (Mc 14,10); «Judas, llamado Iscariote [...], que era del número de los doce» (Lc 22,3); «Judas de Simón Iscariote [...], uno de los doce» (Jn 6,71). Cf. también Mc 14,20, pero sobre todo Mc 14,43 (y par.): «Judas, uno de los doce» llega con un escuadrón a arrestar a Jesús en Getsemaní. En el pequeño grupo escogido por Jesús figuraba también entonces «el traidor» (*ho*

paradous), denominación tradicional en los Evangelios. No parece pensable que la iglesia de los primeros años haya creado por su iniciativa esta figura, causa de no pocos embarazos, si es verdad que se fue en busca de explicaciones teológicas de esta realidad escandalosa: escandalosa lo será, pero profetizada por el AT (Mc 14,18 con cita implícita del Sal 41,10); su traición merece ciertamente una invectiva de Jesús, pero entra dentro del designio divino anunciado de antemano en las Escrituras (Mc 14,21 y par.). Pues bien, la historicidad de Judas traidor implica la historicidad de los doce.

El cuarto Evangelio no deja de darnos su testimonio sobre «los doce»; por ejemplo, menciona a Tomás como «uno de los doce» (Jn 20,24). Sin embargo, están ausentes en el Evangelio apócrifo de Tomás, que habla más bien de «los discípulos» de Jesús que se dirigen a él con sus preguntas o que son destinatarios de sus palabras.

En este cuadro merece una alusión la lista nominal de los doce presentes en los Evangelios sinópticos (Mc 3,13-19; Lc 6,12-16; Mt 10,1-4) y en Hch 1,13, sobre todo por la presencia constante de Judas, el discípulo traidor, puesto rigurosamente en la cola, lo mismo que Simón en la cabeza. He aquí en columnas las listas, que manifiestan más allá de la diversa sucesión de nombres, la diversidad más notable: Lucas y Hechos ponen a Simón zelote en lugar de Tadeo, atestiguado en Marcos y Mateo, donde parece que Mateo sigue substancialmente la fuente Marcos, mientras que Lucas podría haber tomado de su fuente L, ya que no se explica de otro modo la mencionada diversidad.

(Mc)	(Mt)	(Lc)	(Hch)
Simón	Simón	Simón	Pedro
Santiago	Andrés	Andrés	Juan
Juan	Santiago	Santiago	Santiago
Andrés	Juan	Juan	Andrés
Felipe	Felipe	Felipe	Felipe
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Mateo	Tomás	Mateo	Bartolomé
Tomás	Mateo	Tomás	Mateo
Santiago de Alfeo	idem	idem	idem
Tadeo	Tadeo	Simón zelote	Simón zelote
Simón cananeo	Simón cananeo	Judas de Sant	Judas de Sant
Judas Iscariote	idem	idem	—

Jamás la Iglesia de los primeros tiempos se habría inventado estas listas con la presencia escandalosa de un discípulo escogido por Cristo, que lo traicionó. Las mismas diferencias en las listas, lejos de representar un elemento contrario, parecen confirmar una realidad tradicional

que se impuso a la iglesia: una creación de la nada habría sido más homogénea. Por otra parte, estas diferencias se explican fácilmente por los diversos ambientes que transmitieron las listas y en la forma oral de la tradición que está sujeta a variaciones. No es que se quiera afirmar la historicidad de cada uno de esos personajes, pero la presencia del grupo de «los doce», en el que se distinguían, por un lado, Pedro y Andrés, Santiago y Juan, y por el otro, Judas, con toda fiabilidad histórica se remonta al Jesús terreno, al menos en su valor simbólico, si no aritmético. En efecto, aquí se aplican, como muy bien ha demostrado el estudio de Meier, los tres criterios de historicidad: el testimonio múltiple (Mc, Jn, 1 Co, probablemente también Q y L); la disonancia causada en la primera iglesia por la presencia del traidor Judas; la semejanza respecto al cristianismo de los orígenes, en donde el colegio de los doce desaparece pronto de la escena, sustituido por las grandes personalidades de Pedro, Santiago y Pablo.

De todas formas, más allá del número, «los doce» tenían que revestir a los ojos de Jesús un gran significado simbólico: remitían ciertamente a las doce tribus de Israel que constituyeron en su origen el pueblo de Dios. Pero no se trataba tanto de un recuerdo como de una esperanza: el Nazareno no miraba al pasado, sino al futuro, como dice también el dicho citado de la fuente Q: se sentarán sobre (doce) tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. La elección de los doce es un dato históricamente bastante sólido que abre una ventana a la esperanza de Jesús, tenso hacia la restauración de las doce tribus de Israel, es decir del pueblo de Dios. En los sueños de los israelitas más sensibles a las esperanzas escatológicas, expresados en no pocos escritos del periodo que nos ocupa, se esperaba realmente la recomposición de las tribus israelitas. El pueblo de los doce hijos de Jacob no era ya una realidad desde los tiempos del destierro de las tribus del norte (721 a. C.). Las del sur, al menos en parte, habían regresado a la patria y, sin las otras, habían dado origen a la comunidad judía posterior al destierro. Los tiempos del giro radical y decisivo que Dios iba a imprimir a la historia coincidían con los de la recomposición del pueblo de las doce tribus. Ha insistido en ello con especial energía Sanders en sus dos obras *Jesús y El judaísmo*, de las que citamos algunos pasajes proféticos, seleccionados entre otros muchos. Baruc se dirige a Jerusalén: «He aquí que vuelven los hijos que viste partir. Vuelven juntos, reunidos del oriente al occidente» (Ba 4,37; cf. 5,5). En Si 36,10 el autor ruega a Dios: «Reúne a todas las tribus de Jacob, devuélveles su posesión como era en el principio». Son igualmente expresivas la súplica de 2 M 1,27: «Recoge a nuestros dispersados, libra a los que están esclavizados en mano de los paganos», y la confianza expresada en 2 M 2,18: «Nosotros ponemos en Dios la esperanza de que pronto nos mostrará su misericordia y querrá

pronto reunirnos, desde toda región situada bajo el cielo, en el lugar santo» Finalmente, la plegaria himnica de Tb 13,5. «(Dios) os reúna de todas las gentes entre las que estáis dispersos».

Expresiones de esta esperanza no faltan tampoco en la literatura qumránica. En *IQM* los guerreros que participan en la guerra escatológica provienen de todas las tribus (por ejemplo, 2,7s) y «en el gran estandarte que va a la cabeza de todo el pueblo escribirán “Pueblo de Dios”, y el nombre de Israel y de Aarón y los nombres de las doce tribus de Israel» (3,13-14). Por otro lado, en el *Rollo del Templo* doce panes blancos son la ofrenda de los jefes de las tribus respectivas (*11QTempl* 18, 14-16) y el rey esperado escogerá de cada tribu mil hombres, en total «doce mil hombres de guerra que no lo dejarán solo, para que no sea capturado por las naciones» (57,5-7). Añádase el testimonio de *SalSal* 17,44, en donde la siguiente bienaventuranza es una voz clara de la esperanza escatológica: «Bienaventurados los que vivan en aquellos días porque podrán ver, en la reunión de las tribus, el bien de Israel que Dios preparará».

Pero la referencia a las doce tribus de Israel, advierte Zehetbauer, no dice todavía si las esperanzas se dirigían a todo el pueblo o sólo al resto santo del pueblo. Este sentido particularista y elitista estaba presente en Qumran: los esenios se consideraban los únicos elegidos, hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas, es decir, contra todos los demás, gentiles y judíos, por ser miembros del resto santo de Israel. También los *SalSal* se expresan en esta línea, ya que se anuncia la purificación de Jerusalén que lleva a crear un pueblo fiel con exclusión rigurosa de los pecadores y de los indignos. Cómo había entendido Jesús la representatividad de los doce se deduce de la orientación de sus exhortaciones éticas de signo universalista, por ejemplo, el mandamiento de amor a los enemigos, así como de la imagen, presente y manifestada en él, de un Dios Padre que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos.

De todas formas, los doce no sólo representan al pueblo reunido para el día del rescate, cuyo amanecer señala ya la presencia activa de Jesús, sino que además están asociados a él en su misión de anuncio y de cumplimiento de los signos de liberación. Mc 6,7.12 lo atestigua con claridad, pero más explícita todavía es la fuente Q: «Los mandó a anunciar el reino de Dios y a curar» (Lc 9,2; Mt 10,7-8). Sin olvidar que el dicho varias veces recordado sobre el juicio de las doce tribus indica una función importante de los doce en el día último y decisivo, que está perfectamente de acuerdo con su misión histórica tras las huellas del mismo Jesús, evangelista del poder soberano de Dios, que se lleva a cabo en favor del pueblo y, en perspectiva, en provecho de toda la humanidad.

Finalmente, siempre Zehetbauer 386 indica que Jesús no se situó dentro del grupo de los doce; a él le correspondía la tarea de reunir al pueblo.

6. LOS SEGUIDORES

Por claridad y respeto a los textos hay que distinguir entre seguimiento y discipulado. Si es verdad que los dos vocablos definen igualmente al *talmîd* rabínico, como se ha visto, pero también al que acudía a la escuela de tal o cual filósofo o sabio griego, por no hablar de los testimonios cristianos antiguos respecto a los que entraban en estrecha relación con Jesús, de suyo se trata de categorías distintas: baste pensar en el seguimiento de las gentes tras los profetas escatológicos o en los jefes carismáticos del siglo I d. C., de los que hablábamos antes. Además, el seguimiento no se dirige necesariamente a la enseñanza; de hecho, por sí mismo no cualifica a la relación entre los dos como relación formalmente didáctica entre maestro y discípulo.

6.1. *Relatos de vocación*

En nuestros testimonios el seguimiento caracteriza ante todo a los relatos de vocación, de los que tenemos sin embargo tipologías diversas. La primera insiste en la palabra de invitación de Jesús, como aparece en el relato estilizado y ejemplar de la llamada de Simón y Andrés, en donde se revela por un lado la iniciativa de Jesús que llama: «Venid detrás de mí (*deute opisô mou*)» y que promete: «Haré de vosotros pescadores (*halieis*) de hombres», y por otro lado la indicación de su pronta respuesta afirmativa: «Y enseguida, dejando las redes, lo siguieron (*ekolouthêsan*)». Nótese la vinculación entre el seguimiento y el abandono del trabajo, pero en ello está también implicado el desprendimiento de la casa y de los bienes. Viene luego el relato paralelo de la vocación de otra pareja de hermanos, también pescadores, Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, pero en términos resumidos e indirectos: «Y los llamó y, dejando al padre en la barca con los mozos, se fueron tras él (*apêlthon opisô autou*)». Aquí, el abandono que se exige en el seguimiento se refiere expresamente a la familia, en particular al padre, incluido el trabajo (Mc 1,16-20; par. Mt 4,18-20).

Si es palpable la obra redaccional del evangelista que busca objetivos de enseñanza práctica a los cristianos de su comunidad, no son pocos los datos de una tradición arcaica que se remonta, al menos en

parte, al Jesús terreno. Ante todo el dicho-promesa de tenor metafórico sobre los pescadores de hombres, que se inspira en el trabajo que realizan los llamados: la pesca. Jesús los llama a seguirle para que se hagan (*genesthai* en el pasaje de Marcos) misioneros; por consiguiente, el abandono del trabajo pretende que no se queden desocupados, sino que emprendan un trabajo nuevo, de otro tipo. El que llama es también el que confía la nueva tarea. Por eso ellos tienen que «seguirle», un término propio y al mismo tiempo metafórico: compartir su vida itinerante (se sigue a uno que está en camino), más exactamente su misión de evangelista itinerante del reino de Dios, como se aclarará mejor más adelante. Itinerancia que exige abandonar el trabajo, la familia, los bienes. En el plano histórico se discute sobre si las dos parejas de hermanos estuvieron entre los primeros seguidores de Jesús y sobre todo si Simón fue absolutamente el primero, como se deduce del testimonio de Lc 5,1-11, del que hablaremos enseguida. En efecto, el testimonio del cuarto Evangelio va en otra dirección.

En Lc 5,1-11 tenemos una versión bastante original de la vocación de los mismos hermanos, pero no se habla de Andrés, mientras que Simón está en el centro del relato: Jesús invita a los pescadores que, tras el esfuerzo inútil de la noche, están remendando las redes, a que se embarquen de nuevo. La pesca es prodigiosa; ante lo divino que se ha manifestado tan claramente, Simón confiesa su indignidad humana: «Apártate de mí, que soy un pecador»; pero es beneficiario de una promesa: «No tengas miedo: en adelante serás uno que agarra (*zôgrôn*) hombres». Y el relato concluye con la indicación del pronto seguimiento (*êkolouthêsan*) de los pescadores, que lleva consigo el abandono de todo (*aphentes panta*: v. 11). Se trata de una página construida por el evangelista aprovechando el recuerdo de una pesca extraordinaria atestiguada también en Jn 21.

El mismo esquema de vocación con el imperativo del que llama y la pronta respuesta positiva del interesado está presente también en Mc 2,13-14 (par. Mt 9,9; Lc 5,27-28) a propósito de Leví (o de Mateo según el primer evangelista): «Sígueme» / «lo siguió» (Lucas añade: «y dejándolo todo...»).

En Jn 1,35ss, por el contrario, más que de una llamada de Jesús, motivo que está presente sólo en el discipulado de Felipe, se trata de una venida para seguirle impulsado por un testigo-mediador. El evangelista habla antes de dos discípulos del Bautista, uno de ellos Andrés, que pasan al seguimiento de (*akolouthein*) de Jesús (v. 38), indicado como el cordero de Dios por su «maestro», a quien habían seguido hasta entonces (v. 40); luego habla de Simón a quien los dos conducen hasta el nuevo *rabí*, y finalmente nos cuenta cómo Felipe es llamado por

Jesús: «Sígueme (*akolouthei moi*: v. 43)» y cómo trae consigo a Natanael.

En Mc 10,17-22, la perícopa de la llamada del rico, joven según la versión de Mateo, sirve como cuadro para un dicho de Jesús sobre la fuerza obstaculizante de la riqueza (cf. par. Mt 19,16-22; Lc 18,18-23). A la pregunta del interesado sobre los requisitos necesarios «para heredar la vida eterna», el interpelado responde remitiéndolo a los mandamientos, y cita algunos de ellos. «Los he observado desde mi juventud», le dice el rico. El requisito necesario y suficiente para la salvación se ha cumplido; pero Jesús quiere algo más de él: que le siga; «Sólo te falta una cosa: ve, vende cuanto [todo cuanto, dice Lucas] posees y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro celestial; luego, ven y sígueme (*deute / akolouthei moi*)». «Molesto por aquella palabra, se marchó con tristeza; tenía muchas riquezas». El Evangelio apócrifo de los Hebreos ofrece esta otra conclusión del relato: «Pero el rico comenzó a rascarse la cabeza. ¡No le iba la cosa! El Señor le dijo: “¿Cómo puedes decir que has practicado la Ley y los Profetas? En la Ley está escrito: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Y muchos de tus hermanos, hijos de Abrahán, están cubiertos de harapos y se mueren de hambre, mientras que tu casa está llena de muchos bienes: ¡no sale de allí absolutamente nada para ellos!”. Y dirigiéndose a su discípulo Simón, que estaba sentado a su lado, le dijo: “Simón, hijo de Juan, es más fácil que un camello entre por el agujero de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos”» (§ 5).

Una vocación al seguimiento fallida por la respuesta negativa del interesado a las exigencias de desprendimiento radical de los bienes poseídos: no quiso librarse de ellos; la riqueza lo mantuvo encadenado a la posesión de sus bienes impidiéndole una opción de libertad. Fusco 65 hace notar cómo la tradición hebreo-bíblica reprochaba, no al rico, sino al rico injusto. Aquí, por el contrario, el juicio negativo recae sobre la riqueza, que sin embargo no es considerada desde el punto de vista moral. Jesús no dice que sea mala en sí misma; pero tiene el poder, para quienes hacen de ella un ídolo, de impedirles el seguimiento. Es la misma perspectiva del dicho de Jesús: «No podéis ponerlos al servicio de Dios y de mammona» (Q: Lc 16,13 / Mt 6,24).

En la instrucción de una enseñanza articulada sobre los peligros espirituales que lleva consigo la riqueza, Marcos continúa, encuadrándolo en un diálogo con los discípulos, el siguiente dicho arcaico que puede atribuirse al Nazareno: «Es más fácil que un camello pase [Lucas: entre] a través del agujero de una aguja que un rico entre en el reino de Dios» (Mc 10,23-27; par. Mt 19,23-26; Lc 18,24-27). Del apego a la riqueza como obstáculo para el seguimiento se ha pasado a la imposibilidad de un rico para alcanzar la salvación.

6.2. *Exigencias radicales*

Sobre estas exigencias radicales, y no tanto sobre la vocación y la iniciativa de Jesús que llama, recae la atención de la fuente Q en sus relatos-cuadro o apotegmas. Se presentan ante todo dos casos individuales (Lc 9,58-60; Mt 8,19-22). En el presente uno se presenta a sí mismo para el seguimiento: «Te seguiré dondequiera que vayas (con el verbo *akolouthein*). Al pretendiente, genérico en Lucas y un escriba según Mateo, le responde Jesús: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos; pero el hijo del hombre [el hombre que está ante ti] no tiene donde reclinar la cabeza». Es importante en este dicho el testimonio paralelo del Evangelio apócrifo de Tomás, privado del cuadro narrativo y por eso mismo, según no pocos autores, más fiable desde el punto de vista histórico: «Las zorras tienen sus madrigueras. Y los pájaros tienen sus nidos. Pero el Hijo del hombre no tiene ningún lugar donde apoyar la cabeza para descansar» (n. 86). Por consiguiente, seguirle quiere decir compartir su condición de vagabundo, de persona sin morada fija, insocial, al que la sabiduría judía niega toda confianza, ya que reprocha a quien «se fía [...] del hombre que no tiene un nido y se acuesta donde le coge la noche» (Si 36,28). El dicho evangélico tiene todas las trazas de autenticidad histórica, si se piensa que en la iglesia de los primeros tiempos se describió ciertamente a Jesús como un perseguido y un condenado a muerte, pero nunca como un vagabundo. El hecho de que la fuente Q no se preocupe de darnos a conocer la respuesta del interesado nos dice que el interés recae por completo en el radicalismo de la exigencia inscrita en el seguimiento del Nazareno: ir tras él quiere decir compartir su destino de un sin-casa, lo cual supone el abandono de la familia, del trabajo y de las propiedades.

En el segundo apotegma, o cuadro narrativo que sirve para enmarcar un dicho, se advierte cómo Lucas lo transformó en un relato de vocación: Jesús le dirige a otro su invitación perentoria: «Sígueme (*akolouthei moi*)»; pero el invitado pone una condición: «Permíteme antes ir a sepultar a mi padre» (Lc 9,61-62). Más fiel a la fuente Q es Mt 8,21-22 con un apotegma paralelo al anterior; otro que quería seguir a Jesús se siente con la obligación de hacer frente a la prioridad de sus deberes filiales de asistir a su padre anciano y, cuando muera, de sepultarlo con todos los honores. Se trata de un deber sancionado por la palabra divina del cuarto mandamiento del decálogo que impone a los hijos honrar al padre y a la madre (Ex 20,12; Dt 5,16), pero también por el *ethos* común de la civilización mediterránea, que puede documentarse en la tradición bíblico-judía y en la cultura griega. Jacob deja en testamento que desea ser sepultado honorablemente por sus hijos en su tierra (Gn 49,29); y así se hizo. Carecer de sepultura es algo vergonzoso y signo de la

maldición divina; bástenos la palabra amenazadora del profeta Jeremías contra Yoiakim: «Nadie se lamentará por él [...]. Lo sepultarán como se sepulta a un asno, lo arrastrarán y lo echarán más allá de las puertas de Jerusalén» (Jr 22,18-19). Y un oráculo de Jeremías de juicio contra las naciones dice: «Aquel día los golpeados por el Señor [...] no serán llorados, ni recogidos ni sepultados, sino que serán como estiércol en el suelo» (Jr 25,33). El anciano Tobías le recomienda a su hijo: «A mi muerte, dame una sepultura decorosa», lo cual vale también para la madre (Tb 4,3s). Y Tobías tiene miedo de casarse con Sara por el riesgo de que lo mate el demonio y no pueda entonces conceder a sus padres la debida sepultura» (Tb 6,15).

Sepultar a un muerto como acto de piedad familiar y como rito sagrado está en el centro de la tragedia *Antígona* de Sófocles. Según las leyes de la ciudad, el rey de Tebas, Creonte, decreta que el cadáver de Polinice, muerto mientras atacaba la ciudad, se quede «sin lamentaciones y sin sepultura, como grato tesoro para las aves que acechan el placer de un banquete» (29-30), y que «no se le honre con una tumba y con lágrimas, sino que su cadáver sea dejado sin sepultura, pasto de aves carroñeras y de perros, vergüenza para la vista» (204-206). Se rebela contra estas órdenes Antígona, fiel a las leyes de los dioses (cf. 430ss), aún a costa de su vida, «nacida —dice— no para compartir el odio, sino el amor»: no vacila entonces en realizar el «acto piadoso» (*eusebeia*: 924), «un santo crimen» (*hosia*: 74), «ella que honra el sepulcro» (*taphon kosmousa*: 395-396) del hermano (*Classici Latini et Graeci*, Mondadori). El mismo Apolonio de Tiana «al enterarse de la muerte de su padre, se apresuró a ir a Tiana y lo sepultó con sus propias manos cerca de la tumba de su madre» (Filóstrato 1,13).

La voz de la tradición judeo-rabínica también se muestra elocuente: «Aquel ante cuyos ojos está el cadáver de su pariente difunto queda libre de recitar el Shema', la plegaria (de las 18 bendiciones) y todos los mandamientos que se enuncian en la Torah» (*mBer* 3,1a).

Por eso mismo parece increíble y escandalosa al mismo tiempo la palabra-respuesta de Jesús: «Sígueme y deja que los muertos sepulquen a sus muertos». O sea, los muertos en sentido metafórico, los que se niegan a entrar en el espacio salvífico abierto por el anuncio y las curaciones del Nazareno, han de ser los que se encarguen de cumplir con los deberes de piedad filial para con el padre. Lucas introduce aquí, por propia iniciativa, el motivo del anuncio evangélico: «Pero tú vete a anunciar el reino de Dios» (Lc 9,60b). El sentido de la palabra de Jesús parece claro: no hay tiempo que perder; los deberes familiares son menos importantes y urgentes que su seguimiento; por tanto, hay que pasarlos a segundo lugar. A este propósito nos parece oportuna la valoración de Hengel: «Es difícil encontrar un *logión* de Jesús que exprese de forma

tan aguda la ruptura con la ley, la devoción y las costumbres de su tiempo» (p. 35). Bockmühl, por el contrario, considera que puede comprender la palabra de Jesús en relación con la exención que se reconoce a los nazireos; pero no es ni mucho menos evidente que él y su grupo fuesen de ese tipo.

Lc 9,61-62 continúa con un tercer apotegma propio sobre las duras exigencias del seguimiento: a otra persona que se propone seguirle (*akolouthêsô soi*), pero con la condición de que le permita antes ir a despedirse de los de su casa, Jesús responde: «Todo el que haya puesto mano en el arado y se vuelve luego a lo que ha dejado atrás, no es apto para el reino de Dios». Es demasiado claro que el tercer evangelista ha construido este trozo sobre la pauta del relato de vocación de Eliseo, acentuando la novedad evangélica: a diferencia de Elías, Jesús no permite ir a despedirse de los familiares.

También Marcos ha transmitido una palabra de Jesús sobre la radicalidad de las exigencias del seguimiento de Jesús: «Si uno quiere venir detrás de mí (*opisô moi elthein*), niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga (*akoloutheitô moi*) (Mt 8,34). Mt 16,24 sigue al pie de la letra a Marcos, mientras que Lc 9,23 añade, por su propia cuenta, el motivo de la cotidianidad del llevar la cruz: «Tome su cruz *cada día*». La fuente Q tiene este mismo dicho: «El que no carga con su cruz viniendo tras de mí, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,27; Mt 10,38). Pero se discute su historicidad de labios de Jesús; parece preferible atribuírselo a la comunidad cristiana, especialmente a los carismáticos itinerantes que «se consolaban» en la dureza de su vida con la imitación del destino de Jesús.

También se expresan exigencias radicales fuera del motivo del seguimiento. Ante todo, en términos generales tenemos el dicho de Jesús de Mc 8,35: «Porque el que quiera salvar su vida, la perderá y el que pierda su vida por causa mía y por el evangelio, la salvará». Algo distinta es la versión de la fuente Q: «El que encuentre su vida, la perderá y el que pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 10,39); mientras que en Lc 17,33 las alternativas son encontrar-perder, perder-engendrar. Finalmente, en el cuarto Evangelio tenemos este texto: «El que ama su vida, la pierde y el que odia su vida en este mundo, la conservará para la vida terna» (Jn 12,25). De la comparación surge como versión cercana al dicho primitivo la siguiente: «El que encuentra su vida la perderá, y el que pierde su vida la encontrará» (cf. Coulot 90). Naturalmente, la doble palabra icástica se basa en el diverso significado de vida: sacrificar la propia vida terrena por adhesión a Jesús lleva consigo una ganancia en otro plano, la vida como salvación última.

Tenemos además un pasaje de la fuente Q: Lc 14,26 / Mt 10,37 sobre las arduas exigencias que lleva consigo el discipulado, que equivale

aquí al seguimiento. Los datos esenciales son los de Mateo, que sin embargo dobla la frase y suaviza la exigencia radical y también la consecuencia. «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí. Y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí». Más que por una condición para hacerse discípulo, Mateo se interesa por el requisito para permanecer en el discipulado. Lucas reelabora más el dicho, pero mantiene con fidelidad el motivo del odio familiar para hacerse discípulo, ensanchando sin embargo la perspectiva no sólo a todos los posibles miembros de una familia, sino incluso a la vida del candidato. «El que viene a mí y no odia al padre y a la madre, a la mujer y a los hijos, y a los hermanos y hermanas, incluso su propia vida, no puede ser discípulo mío». Sobre todo el evangelista completa el cuadro con dos parábolas paralelas de Jesús, que intentan mostrar lo comprometido que resulta hacerse discípulo suyo: se impone una seria valoración de las propias disposiciones espirituales. Un constructor que intente levantar una torre, tiene que calcular primero si son suficientes sus disponibilidades económicas para la empresa; de lo contrario, lo más prudente es renunciar a ella. De la misma manera un rey que ve amenazado su territorio por un ejército extranjero, antes de salir con sus tropas contra él, tiene que calcular si dispone de fuerzas militares suficientes para el éxito de la empresa; en caso contrario, la prudencia le aconseja que busque pactar con el enemigo (Lc 14,28-32).

Hay que añadir el testimonio del Evangelio apócrifo de Tomás que presenta dos versiones de una palabra original de Jesús; «El que no odie a su padre y a su madre, no podrá hacerse discípulo mío. (El que no odie) a sus hermanos y a sus hermanas y (no) lleve su cruz conmigo, no será digno de mí» (n. 55). «El que no odie a su padre y a su madre como yo, no es apto para ser discípulo mío. Y el que no ame a su padre y a su madre como yo, no puede hacerse discípulo mío. Porque mi padre me dio mentira, pero mi verdadera madre me dio la vida» (n. 101).

Aceptando las conclusiones del análisis de Coulot (p. 61), puede reconstruirse de este modo el dicho de Jesús: «El que no odie al padre y a la madre, al hijo y a la hija, no puede ser discípulo mío» Pero puede tomarse en consideración una versión más breve todavía: «El que no odia padre y madre, no podrá ser discípulo mío» (así, por ejemplo, Guijarro). En conclusión, este dicho se encuadra muy bien en el contexto de los seguidores del Nazareno que habían abandonado su familia para compartir la vida de itinerancia de Jesús y demuestra, con toda probabilidad, que es un dicho de Jesús.

También el cuarto Evangelio conoce el motivo del seguimiento, pero sin aportar ninguna novedad de interés a nuestra investigación histórica, salvo el hecho de presentarse como un testimonio complementario sobre el fenómeno en cuanto tal. En el dicho de Jn 12,26: «Si uno me

sirve, que me siga», van relacionados el motivo del seguimiento y el del servicio, unidos además en el relato de la vocación de Eliseo y en la relación maestro-discípulos del rabinismo. En Jn 21,19 y 22 tenemos la invitación del resucitado a Pedro: «Sígueme» y en Jn 21,20 se menciona al discípulo que Jesús amaba como su seguidor.

Finalmente Marcos (Mc 10,28-31 y par.) vuelve al tema del seguimiento y llama la atención sobre lo que se derivará de él para todos los que, abandonándolo todo, han seguido a Jesús. La pregunta se pone en labios de Pedro. La construcción del apotegma es clara, pero el dicho que hay que enmarcar es importante y arcaico: «Todo el que haya abandonado casa, hermanos o hermanas, madre o padre [Lucas añade a la mujer], hijos o campos por mí, recibirá el cien por cien». Así parece que puede reconstruirse el tenor original: Marcos ha añadido «y por el evangelio», ha distinguido entre este eón y el eón del porvenir: «el cien por cien en este mundo y la vida eterna en el mundo futuro» (así también Lucas; Mateo se limita a hablar del cien por cien y de la vida eterna); ha querido además especificar el cien por cien: cien por cien en casas, hermanos y hermanas, padre y madre, refiriéndose naturalmente a la gran familia de la comunidad cristiana.

6.3. *Mujeres en el seguimiento*

El seguimiento de Jesús itinerante, entendido no sólo en sentido material, sino también como compromiso de compartir su misión, no fue ni mucho menos una prerrogativa solamente de varones. Lo atestiguan dos fuentes complementarias, Marcos y Lucas, que debe haber recurrido a su fuente particular L. El segundo Evangelio habla de mujeres que estaban al pie de la cruz: «Había también algunas mujeres que miraban de lejos, entre ellas María Magdalena, María madre de Santiago el menor y de José y Salomé; éstas, cuando estaba en Galilea, lo seguían (*êkolouthoun*) y le servían (*diekonoun*); también estaban allí otras muchas que habían subido con él (*hai synabasai*) a Jerusalén» (Mc 15,40-41). Mateo sigue a su fuente Marcos con una sola diferencia de relieve: en lugar de Salomé, habla de la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 27,55-56): ¿dos mujeres distintas o la misma mujer indicada de dos maneras? Lucas, a su vez, sintetiza la noticia de las mujeres al pie de la cruz: «Estaban allí mirando desde lejos todas las cosas sus conocidos y las mujeres que lo habían acompañado (*synanakolouthousai*) de Galilea» (Lc 23,49). Pero luego, en Lc 8,1-3 tenemos un trozo propio sobre el seguimiento de Jesús por parte de algunas mujeres en Galilea: iba de aldea en aldea anunciando la buena noticia del reino de Dios, «y estaban con él los doce y algunas mujeres curadas de espíritus malos y de

enfermedades: María llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana mujer de Cusa, administrador de Herodes, Susana y otras muchas, que le servían recurriendo a sus rentas». Nótese que la adhesión de las mujeres es la misma que la de los doce: formaban una comunidad unida a Jesús, con el (*syn autô-i*). Pero tienen una función específica: procurar el mantenimiento del grupo que había abandonado a su familia y sus casas, un papel de obra activa de sostenimiento económico. Es afortunada en este sentido la fórmula de Ebner: las mujeres constituían «la constelación mecénica» (p. 103) del grupo de Jesús. Pero es inexacto cuando las contrapone a los discípulos, al grupo de seguidores.

En conclusión, el grupo itinerante de Jesús contaba también con algunas mujeres que colaboraban en su misión desde el punto de vista práctico. En el seguimiento y en la comunión de vida con él se equiparaban a los demás discípulos, pero no parece que fueran enviadas a misión, como ocurrió con los doce. Theissen no tiene reparos en hablar de discípulas, pero nos parece que es ésta una opción sin pruebas suficientes. Lo que queda en pie es el dato original de unas mujeres que formaban parte del círculo más estrecho en torno a Jesús y que tenían una parte activa dentro de él, un aspecto no secundario del escándalo que Jesús suscitaba en su ambiente, condenado por «la gente bien».

7. LOS DISCÍPULOS

Los cuatro Evangelios canónicos hablan de ellos decenas y decenas de veces usando la palabra *mathêtai*, pero no son pocos los pasajes en que se les menciona simplemente como marco de un dicho o de un relato, con fórmulas redaccionales como «Jesús y sus discípulos», «los discípulos fueron en su seguimiento», «dijo a sus discípulos», «los discípulos le preguntaron». Marcos, rico en referencias, está en el origen de la gran expansión de «los discípulos» en Mateo y en Lucas, que añaden nuevas menciones. Al contrario, la fuente Q, que no conoce, como se ha visto, el círculo de los doce, sólo presenta dos testimonios en este sentido: uno en forma de aforismo sobre el discípulo en general, que no es superior a su maestro (Lc 6,40 / Mt 10,24), y el otro, muy interesante, sobre las duras exigencias del discipulado, que acabamos de citar. El material propio de Mateo sólo ofrece muy pocos casos suplementarios; y la fuente L del material propio de Lucas no se muestra menos parca. En el Evangelio apócrifo de Tomás, que regularmente recoge dichos del Señor, cierto número de los mismos se dirigen a los discípulos como «vosotros» y éstos a su vez son designados como interlocutores del «maestro», a quien se dirigen con preguntas e interrogantes.

En el texto de Marcos, seguido normalmente por Mateo y Lucas, tan sólo en una ocasión habla Jesús en primera persona de los discípulos, cuando envía a dos de ellos a la ciudad a hacer los preparativos para la cena pascual; tienen que presentarse con esta petición a un señor no precisado en el texto: «¿Dónde está la habitación en que yo con mis discípulos pueda comer el cordero pascual?» (Mc 14,14). Dejando aparte estos pasajes redaccionales mencionados anteriormente, con los discípulos que encuadran un dicho o enmarcan un relato, podemos distinguir en el texto de Marcos los diálogos polémicos y los de escuela, en los que Jesús se enfrenta efectivamente con adversarios dialécticos o responde a preguntas de los suyos; en ellos los discípulos encuentran un punto sólido de apoyo. En cuanto al primer género, se imponen a la atención la controversia sobre el ayuno que practicaban los discípulos del Bautista, pero que descuidaban los discípulos de Jesús, que éste justifica con la excusa de que tienen entre ellos al esposo (Mc 2,18-22), así como la discusión sobre el descanso sabático, en donde el Nazareno defiende a sus discípulos que en un campo de mieses habían cogido espigas y las desgranaban para saciar su hambre (Mc 2,23-28). Pero véase también la diatriba sobre lo puro y lo impuro con los fariseos y escribas que denunciaban a sus discípulos por comer sin lavarse las manos (Mc 7,1-16). En cuanto a los diálogos de escuela caracterizados por preguntas y respuestas, se pueden señalar los siguientes ejemplos: a la pregunta de los discípulos sobre su impotencia para liberar al poseso, Jesús responde indicando como elemento de fuerza la oración (Mc 9,28-29); luego toma posición en el debate que surgió entre ellos sobre quién era el más grande (Mc 9,33-37) y recuerda el valor de la pequeña limosna de la viuda (Mc 12,43-44); *last but not least*, les pregunta qué pensaba sobre él la gente y cuál era su parecer, con la respuesta de Pedro: «Tú eres el mesías» (Mc 8,27-30).

Al contrario, en las instrucciones de Jesús que se dice que van dirigidas a los discípulos, de ordinario en el interior de una casa, hemos de ver regularmente la obra del redactor. Así por ejemplo, la explicación de las parábolas que piden y obtienen (Mc 4,10-13; cf. Mc 4,34 en línea de principio), la interpretación de la frase sobre lo puro y lo impuro que entra y sale del hombre (Mc 7,17-23), la predicción de su pasión y resurrección (Mc 8,31; 9,31). En los relatos de milagros, exceptuando la multiplicación repetida de los panes, si depuramos los textos de las evidentes «manipulaciones» del redactor, resulta que los discípulos no tienen un papel propio. Además del trozo de los preparativos de la cena pascual, en la «pasión» se habla de los discípulos cuando éstos acompañan al «maestro» a Getsemaní (Mc 14,26).

En realidad Marcos, partiendo de los datos tradicionales sobre lo que el Nazareno había dicho y hecho y apoyándose en el apelativo de

rabbí, ha elaborado una precisa cristología propia centrada en Jesús, único maestro, dotado de una autoridad extraordinaria en sus palabras así como en sus hechos. Baste recorrer la primera sección de su Evangelio: tras la buena noticia en Galilea (Mc 1,14-15), viene enseguida la elección de cuatro seguidores (Mc 1,16-18): de este modo el protagonista se ve rodeado por los suyos. Entra luego en la sinagoga de Cafarnaún y enseña allí, suscitando el asombro de los presentes: «Les enseñaba como uno que tiene autoridad (*exousia*) y no como los escribas» (Mc 1,22). ¡Es único! En aquella misma ocasión cura a un poseído por el demonio y los presentes reaccionan con una exclamación: «¡una nueva doctrina con autoridad!» (Mc 1,27). Su poder extraordinario no consiste solamente en decir-enseñar, sino también en hacer-curar. Las secuencias proceden siempre por esta doble vertiente: cura a la suegra de Pedro y a varios enfermos (Mc 1,29-31 y Mc 1,32-34) y tiene que proclamar la buena nueva por toda la región (Mc 1,35-38); más en general: «Y fue a llevar el anuncio a sus sinagogas en toda Galilea y a echar a los demonios» (Mc 1,39). Un poder (*exousia*) que se aplica también al perdón de los pecados (Mc 2,10).

Pues bien, a un Jesús maestro incomparable tienen que corresponder los discípulos: de este modo «los seguidores» del dato tradicional que se remonta a Jesús se convierten en «los discípulos» con una clara delimitación de carácter androcéntrico: son solamente varones, mientras que en el grupo itinerante de Jesús había también algunas mujeres, que Marcos sin embargo excluye del «discipulado». En efecto, este vocablo no aparece nunca en su forma femenina *mathêtria* (discípula). En el NT este femenino sólo está atestiguado en Hch 9,36, aplicado a Tabita: una novedad comprensible, ya que en los Hechos los discípulos son los creyentes de las comunidades cristianas, varones y hembras.

Por su parte Mateo lo ha reelaborado todo según dos directrices. Ante todo, en relación con el Jesús terreno, ha identificado a los discípulos con los doce, como se ve en la introducción y en la conclusión redaccionales del discurso misionero: «Llamando a sí a los doce discípulos» / «Cuando terminó de dar estas instrucciones a sus doce discípulos...» (Mt 10,1; 11,1). Para el tiempo de la Iglesia, por otro lado, dijo que el fin de la evangelización consiste en «hacer discípulos» (*mathêteuein*) entre todos los pueblos, bautizándolos y enseñándoles (*didaskontes*) a observar cuanto Jesús había mandado (Mt 28,19-20). El magisterio de Jesús continúa; la pareja maestro-discípulos atraviesa la historia cristiana y ahora se refiere a la iglesia.

En resumen, históricamente la insistencia de los Evangelios sobre Jesús maestro y sobre sus seguidores llamados «discípulos» con una intención didáctica, debe atribuirse a la comunidad cristiana. El Nazareno fue más bien una figura carismática de gran atractivo, transcen-

diendo la figura de un mero «enseñante» y capaz de hablar y de obrar expresivamente con una autoridad (*exousia*) extraordinaria. Sobre la base de los resultados de la investigación hay que redimensionar, si no poner totalmente fuera de curso, una imagen habitual, pero artificial, de un Jesús que abre una escuela para los discípulos llamados a aprender su doctrina, algo así como los filósofos del mundo griego y los maestros rabínicos. Precisamente por eso el verbo *manthanein*, aprender, aparece tan pocas veces en los Evangelios, tan sólo siete veces.

No sin cierta sonrisa se puede citar el juicio del radical Bultmann que habla de un Jesús que apareció en la escena de Palestina de su tiempo como un sabio rabbí judío. «Pero si la tradición evangélica merece de veras una cierta confianza, es evidente que *Jesús obró de hecho como un rabbí judío*. Como tal, entra en las sinagogas como maestro. Como tal, escoge en torno a sí a un grupo de discípulos. Como tal, discute sobre cuestiones de la ley con discípulos y adversarios, con personas ansiosas de saber que se dirigen a él como a un célebre rabbí. Discute con el mismo arte que usaron los rabinos judíos, se sirve de los mismos métodos de argumentación, del mismo género de lenguaje; como ellos, acuña proverbios y enseña en parábolas» (*Gesù* 150). En la misma línea se sitúa el retrato que de él nos presentan algunos exponentes de la *third quest*, según la cual el Jesús real fue un maestro de sabiduría de perfil griego, semejante de manera particular a los filósofos cínicos.

El análisis del léxico «enseñar» y «maestro» en nuestra fuentes corresponde al análisis del vocablo «los discípulos». *Didaskalos* (maestro) aparece una sola vez en la fuente Q y además en un dicho general: «El discípulo no es más grande que el maestro» (Lc 6,40 / Mt 10,24s, que añade un dicho paralelo sobre el esclavo y el señor). El verbo correspondiente *didaskein* (enseñar) está además ausente por completo en Q, en donde el hablar de Jesús se designa simplemente como *legein* (decir). Sólo Mt 5,2 llama *didaskein* al sermón de la montaña, pero por su propia iniciativa, como demuestra el pasaje paralelo de Lc 5,20, donde tenemos «decía» (*elegen*). «¿Una laguna casual?», se pregunta Karrer (p. 5). Es Marcos el que usa varias veces tanto *didaskalos* como *didaskein* en juego con el uso de *mathêtai* (discípulos), y lo hace por su finalidad cristológica, como hemos visto. Comparto substancialmente el juicio de Rengstorff: «La señal distintiva del *mathêtes* no es el *manthanein*, sino más bien el *akolouthêin*, el ponerse y permanecer en el seguimiento» (col. 1098). En otras palabras, los que se agregaron en torno a Jesús eran discípulos-seguidores. Y añado que no es posible representar a Jesús esencialmente como un profesor de escuela, aunque en su hablar no falten palabras didácticas de sabiduría, como veremos en el siguiente capítulo.

Jesús y sus seguidores presentan una misma figura sociológica, pero parece preferible hablar por separado del *leader*, que de todos modos ocupa un papel aparte en el pequeño grupo, y de sus seguidores.

8.1. *Jesús, un itinerante*

Es un dato que se subraya justamente en los estudios recientes. Por lo demás, hemos visto poco antes cómo él mismo se presentaba a los que buscaban su seguimiento bajo el aspecto de un itinerante sin morada fija. Después de haber dejado su casa y su familia, vivía regularmente sin lugar de residencia. El cuarto Evangelio le hace venir a Cafarnaún para una permanencia de pocos días (Jn 2,12). La misma hospitalidad que se le brindaba en una u otra casa marca su itinerancia: se hospedó en casa de Pedro, curando a su suegra (Mc 1,29-31); entró en casa del publicano Zaqueo (Lc 19,1ss); lo invitó un fariseo llamado Simón, donde una pecadora pública lo hizo objeto de cariñosas muestras de arrepentimiento (Lc 7,36ss); en Betania tenía como punto de apoyo la casa de sus amigos Lázaro, Marta y María (Jn 11,1-44; 12,1-11). En una palabra, practicaba un *ethos apólida* (incivil), según la fórmula de Theissen («Radicalismo» 76-77) y era un desarraigado social.

Pero conviene precisar las cosas: un itinerante rural, no campesino, como era la figura clásica del filósofo cínico. Destacamos anteriormente que los Evangelios no conocen una presencia de Jesús en las ciudades de Tiberiades o de Séforis, indicio al parecer de una lejanía intencional. Las indicaciones topográficas de los Evangelios son aquí numerosas y en consonancia entre sí: Mc 1,38 atestigua que en Galilea Jesús no intentaba detenerse en un sitio, sino ir por las aldeas (*kômopoleis*) de la región. «Iba por los alrededores de las aldeas (*kômoi*) circundantes», leemos en Mc 6,6. Se retira con sus discípulos a un lugar deshabitado (Mc 6,32). El ciego de Betsaida es curado fuera de la ciudad (Mc 8,23). Va por los pueblos de la región de Cesarea de Filipo (Mc 8,27). Durante su viaje a Jerusalén entra en una aldea samaritana (Lc 9,52) y se dirige luego hacia otra aldea (Lc 9,56). Más tarde entra en la aldea de Marta y María (Lc 10,38ss). Atraviesa un campo con sus discípulos que desgranar espigas para comérselas (Mc 2,23). Por no hablar de las frecuentes travesías de una parte a otra del lago de Tiberiades (Mc 3,8; 4,35; 5,1; etc.) y a lo largo de su orilla nord-occidental (Mc 1,16; 2,13; 4,1; etc.).

El abandono de su casa y de sus familiares no se hizo sin ásperas tensiones y fuertes conflictos, como atestigua Mc 3,21: «Vinieron los

suyos (*hoi par'autou*) a secuestrarlo (*kratein*); porque decían que estaba fuera de juicio (*exestê*), una frase escandalosa que por algo censuraron Mateo y Lucas. Los familiares aparecen de nuevo algo más tarde en una perícopa que atestigua cómo Jesús había tomado ciertas distancias de los suyos: mientras se encuentra en una casa apretado por oyentes atentos, su madre, sus hermanos y hermanas que están fuera le mandan decir que les gustaría verlo; pero él replica con cierta dureza: «¿Quién es mi madre y quiénes son (mis hermanos)? Y mirando alrededor (*periblepsamenos*) de los que estaban sentados en círculo a su lado, les dice: “¡He aquí mi madre y mis hermanos!”. Todo el que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,31-35 y par. Mt 12,46-50; Lc 8,19-21).

Al abandonar su casa Jesús abandonó evidentemente su trabajo, dejando así a su familia sin la aportación preciosa de sus brazos. Como persona sin casa, para su mantenimiento tenía delante de sí dos soluciones: pedir limosna, como lo hacían muchos desheredados de su tiempo en Galilea, pero también los cínicos de las ciudades griegas; o bien, ser mantenido por sus amigos, obteniendo la hospitalidad temporal de esta o aquella familia, en una palabra, viviendo de la solidaridad de personas amigas. Esta segunda opción es la que hizo, como veíamos antes: unas mujeres no privadas de medios ponían a su servicio y al de sus seguidores los medios para sustentarse y el hospedaje de sus casas.

Con cierto fundamento se puede suponer además que su tenor ascético de vida sin medios propios, diríamos de *hippy ante litteram*, se combinaba con un ascetismo sexual: sin mujer y sin familia propia. Ya en los capítulos anteriores citamos el texto, no privado de cierta crudeza, sobre las tres categorías de eunucos: los que son así por naturaleza, los que han sido castrados y los que metafóricamente se han castrado para entregarse a la causa del reino (Mt 19,12): en estos últimos debió definirse Jesús a sí mismo. Por lo demás, su estilo de vida exigía una vida de celibato.

Su posición era también crítica desde un punto de vista moral: un hijo y un hermano que ha abandonado su casa y su trabajo y vive como un vagabundo, parecía una persona poco honrada y deshonoraba a su familia de origen. Estudios recientes, especialmente el de Guijarro, han subrayado cómo el honor personal y familiar era tenido muy en cuenta en la cultura mediterránea de la época. En este contexto nos explicamos bien la palabra-proverbio de Jesús al verse rechazado de los suyos en Nazaret. Lo atestiguan dos fuentes diversas: él es un profeta «sin honor» (*atimos*: Mc 6,4 y Mt 13,57; Lc 4,24; se limita a hablar de profeta no acogido, *ou dektos*): «un profeta que no tiene ningún honor (*timen*)» (Jn 4,44). La versión de este dicho en el Evangelio de Tomás es binaria: «Un profeta no es aceptado (*dektos*) en su país. Un médico no cura a

los que lo conocen» (n. 31; papiro de Oxirrincos 1,5). Es así cómo con toda probabilidad histórica podemos explicarnos el ostracismo que decretaron sus paisanos de Nazaret en contra suya (Mc 6,1ss y parr.).

Además, de él se decía lo peor, a juzgar por los módulos ético-culturales del ambiente: en comparación con Juan Bautista, severo asceta del desierto, se presentaba como «un comilón y un bebedor» (Q: Lc 7,34 / Mt 11,19); se sentaba a la mesa en la alegre compañía de publicanos de no dudosa inmoralidad (Mc 2,1-17 y par.); se autoinvitaba a casa del jefe de los publicanos de Jericó, Zaqueo, que era por su propia confesión un estafador de la gente (Lc 19,1-10); en una palabra, era «amigo de publicanos y pecadores públicos» (Q: Lc 7,34b / Mt 11,19b); lejos de tomar las debidas distancias de las mujeres de mala fama, aceptó los gestos de sospechosa urbanidad de una de ellas, que entró en la casa del fariseo Simón (Lc 7,36-50); y se atrevía a asegurar la entrada en el área salvífica constituida por el poder soberano de Dios a los pecadores públicos y prostitutas que creían en la buena noticia (Mt 21,31-32).

8.2. Un «insocial» acompañado de «insociales»

Si los destinatarios de su acción de evangelista del reino de Dios eran en general los judíos —por eso muchas veces la gente (*ochlos / ochloi*) está presente en los relatos y en las colecciones de dichos evangélicos—, en torno a él se formaron tres círculos de personas más o menos estrechamente relacionadas con su persona y su misión. El círculo más exterior estaba formado por simpatizantes o también por personas que se acercaban a él; estaba luego el círculo más estrecho de los que se adherían a su anuncio juzgándolo creíble y fiable; venían finalmente los que le seguían de modo permanente, o quizás sólo durante algún periodo, compartiendo su vida itinerante. Los primeros simpatizaban con él y apreciaban algunas de sus posiciones: a un escriba le dijo que no andaba lejos del reino de Dios (Mc 12,34); algunos fariseos tenían que estimarlo, si le pusieron en guardia contra las intenciones homicidas de Herodes Antipas (Lc 13,31); y algunos le brindaron hospedaje en sus propias casas (Lc 7,36-50; 11,37; 14,1). Los segundos, por su parte, habían abrazado plenamente su causa, pero se quedaban en sus casas, prestándole quizás a él y a su grupo una hospitalidad y una solidaridad concreta. En nuestras fuentes se menciona expresamente a Lázaro, Marta y María en Betania (Jn 1, 12), a Nicodemo (Jn 3,1-21), así como a Zaqueo que se había convertido con su visita (Lc 19,1-10); quizás podamos enumerar también al anónimo jerosolimitano que puso a su disposición la habitación para la cena pascual (Mc 14,14-15 y par.), y no parece atrevido pensar también en los que se beneficiaron de su

acción taumatúrgica. El círculo más cercano y mejor definido estaba constituido por los seguidores, los doce, pero también otros, por ejemplo Natanael (Jn 1,45-51), que no aparece en la lista de los doce; eran los que se habían hecho candidatos del seguimiento aceptando sus duras exigencias, o que habían sido llamados a estar con él y habían respondido positivamente. Podemos llamarlos discípulos-seguidores, entre los que había también algunas mujeres «diaconisas» que hay que distinguir de los discípulos sedentarios, o también, con Theissen, carismáticos itinerantes. Compartían su vida itinerante y su misión colaborando de varias maneras. Citemos la fórmula tan densa de Pesce: «Jesús era un itinerante acompañado de itinerantes» (p. 372).

Como él, habían abandonado su casa y su trabajo, abrazando a su imitación el *ethos* «incivil» o también, como dice Theissen, el *ethos* familiar («Radicalismo» 18), sin hablar de su desprendimiento de los bienes de este mundo. Lo mismo que él, tenían que parecer unos insoportables y ser despreciados por el ambiente; habían roto polémicamente los vínculos con la sociedad que entonces, más que nunca, estaba establecida sobre la familia y su estabilidad. Guijarro pone de relieve cómo el desprendimiento y, a veces, la ruptura se verificaron sobre todo entre hijos y padres, haciendo vacilar de este modo los fundamentos de la familia patriarcal, típica de los países mediterráneos de aquel tiempo, dominada por la *auctoritas* indiscutible del *paterfamilias*. Así, los dos hermanos Santiago y Juan habían abandonado a su padre y la empresa familiar dedicada a la pesca. Del dicho de Jesús: «El que no odia al padre y a la madre, no puede ser discípulo mío» se deduce que el hijo ha de desprenderse del jefe de familia. Todavía es más firme la exigencia increíble de dejar sin apoyo al padre anciano y de negarle al morir las debidas honras fúnebres. Estamos frente a una ruptura generacional de arriba abajo, que ha puesto en discusión el poder supremo del *paterfamilias* que dominaba, durante su vida natural, a sus hijos incluso cuando se casaban en casa y participaban de la economía familiar.

Se trataba de una ruptura que podía verificarse o contra el consentimiento del padre —asumiendo entonces las connotaciones de una abierta rebeldía por un lado y de ostracismo por otro—, o bien en términos pacíficos: se evitaban así los contrastes con la familia, pero quedaba uno estigmatizado para siempre por el ambiente. En su monografía, Ebner mostró la conexión tan estrecha que se da entre carisma y estigma.

8.3. *Itinerantes misioneros*

También desde el punto de vista sociológico, y no sólo teológico, se revelan interesantes las modalidades de la misión de los enviados

por el Nazareno a difundir su buena noticia. Sobre la historicidad de la misión prepascual se registra un discreto consenso entre los autores; sobre todo, su vocación por parte de un Jesús «misionero» adquiere sentido si tiene como finalidad colaborar activamente con él. Pero no faltan críticas de no pocos autores que insisten en el hecho de que se presentan allí las mismas modalidades de la misión postpascual de los misioneros itinerantes, estudiadas por Theissen, pero que él considera como «transmisoras» de una experiencia anterior y de los dichos radicales del «maestro», interpretados y vividos por ellos *sine glossa*, al pie de la letra. En los Evangelios tenemos dos fuentes independientes y no siempre compaginables entre sí: Mc 6,6b-13, conocido por Mateo y por Lucas, y la fuente Q, atestiguada en estos dos evangelistas. Además, Lucas ha desdoblado la misión en dos. La misión a Israel (Lc 9) y la misión universal a los pueblos confiada a 70 (o 72) discípulos, creada por él redaccionalmente para subrayar que la misión cristiana no se limita a los doce. La versión de Marcos nos ofrece estos datos: irán de dos en dos, autorizados a realizar exorcismos y curaciones y a anunciar la buena nueva; no tienen que llevar nada, excepto un bastón (para defenderse, pero ni pan, ni zurrón (*pêra*), ni monedas en la cintura, calzando sandalias, pero renunciando a una segunda túnica; pidiendo hospedaje en casas que les acojan, pero sólo en una de cada localidad; y en caso de que rechacen su mensaje, «se sacudirán el polvo de los pies como testimonio contra ellos» (Mc 6,11): un gesto de despedida total y de amenaza.

En la versión de Q (Lc 9,2.3.4-12 / Mt 10,16.9-10a.7-8.10b-11.14-15) se especifica que el mensaje se refiere al reino de Dios. Se prescribe que los misioneros no deben llevar nada (*mêden airete*). Mateo añade la renuncia al calzado y la orden de realizar la misión gratuitamente: «Habéis recibido gratis, dad gratis» (Mt 10,8b). Se subraya la praxis de pedir hospitalidad en alguna casa con la siguiente justificación: «El obrero merece recibir su salario (*misthos*) (Lc 10,7), mientras que en par. Mt 10,10 se habla de alimento (*trophê*). Así pues, Q confirma que la misión tiene una dimensión doméstica: irán de casa en casa, y añade la orden del saludo inicial: invocarán sobre la familia la paz, es decir, la salvación, que sólo será eficaz si los destinatarios son dignos de ella (Lc 10,5-6). Pero Lucas habla luego de misión ciudadana con acentos bastante polémicos: si los misioneros no son aceptados, se les ordena: «Salid a sus plazas y decid: Hasta el polvo de vuestra ciudad se ha apegado a nuestros pies; lo sacudimos contra vosotros»; y viene a continuación el dicho de Jesús: «Os digo que aquel día Sodoma será tratada con más benevolencia que aquella ciudad» (Lc 10,10.12). Aquí toma la palabra la comunidad de Q que, rechazada en su misión por los destinatarios de la misma, lanza anatemas contra sus opositores.

No ocurre lo mismo con la misión prepaschal atestiguada en las fuentes Mc y Q.

En su obra principal (pp. 341ss) Crossan ha llamado la atención sobre la comensalidad como forma de sustentarse los misioneros, observando cómo las comunidades protocristianas pasaron a continuación a reivindicar para el mensajero el derecho al salario, salvo en el caso de querer gloriarse por el hecho de no recurrir a él, como ocurrió con Pablo (cf. 1 Co 9). En realidad, el autor habla de tres etapas evolutivas: comensalidad, alimento, salario, pero los dos primeros equivalen prácticamente, por lo que tenemos el doble principio del misionero que merece (*axios*) ser alimentado (*trophè*) y del que merece recibir una retribución (*misthos*) justa. En la primera dirección van la fuente Q (Lc 10,7a/Mt 10,10). Menos explícitamente Mc 6,10 y con los mismos términos de Q, se expresa el Evangelio apócrifo de Tomás: «Si os acogen, comed lo que os pongan delante» (n. 14). Luego, la *Didachè* 13,1 en los mismos términos: «...merece que se le dé de comer»; finalmente *Dial Salv.* 53b y 1 Co 9,4: «¿Acaso no tenemos derecho a comer y a beber?». El derecho a recibir un salario justo está atestiguado en Lc 10,7b y con la misma formulación en 1 Tm 5,18. La praxis de la comensalidad se remonta con certeza al Jesús histórico, mientras que la segunda es propia de la iglesia de los primeros decenios.

En el mismo contexto de la misión se refieren los siguientes dichos de Jesús: «La mies es mucha, los obreros pocos» (Q: Lc 10,2 / Mt 9,37); «Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10,16).

El equipamiento de los itinerantes del grupo de Jesús y el de Jesús mismo, no cabe duda, muestra analogías y diferencias con el de los cínicos y el de los esenios. La fuente Q es más rigurosa: no deben tomar absolutamente nada; Marcos, por el contrario, excluye tan sólo el zurrón donde meter algunas provisiones, dos túnicas y cinturones-bolsos con dinero, pero admite sandalias en los pies y un bastón (de defensa) excluidos en la fuente Q. En la *Didachè* se prescribe que «el apóstol no tome para sí nada para el viaje, más que el pan (suficiente) hasta el lugar de su alojamiento; pero si pide dinero, es un falso profeta» (11,6a). Los esenios, cuando se ponían de viaje, caminaban con los pies desnudos, sin zurrón para provisiones, porque se fiaban de la hospitalidad de los «hermanos», pero con armas de autodefensa personal, como nos atestigua Flavio Josefo en *Bell* 2,124: «Por eso, cuando viajan, no llevan consigo absolutamente nada, salvo las armas contra los bandidos». La figura del cínico itinerante, por su parte, era clásica: un manto, un zurrón (*pêra*) y un bastón. De Diógenes el Cínico (404-323 a. C.) nos ha dejado un claro testimonio Diógenes Laercio: «Según algunos, fue el primero en duplicar el manto por la necesidad entre otras cosas de dormir dentro; además, llevaba un zurrón donde recogía las cosas de

comer» (6,22). El mismo autor recoge este recuerdo del gran filósofo, escrito por Cércida de Megalópolis: «Ya no existe aquel que en otro tiempo fue ciudadano de Sinope, célebre por su bastón, por su doble manto y por alimentarse de éter» (6,76).

Un texto exhortativo de la fuente Q nos ayuda a comprender la condición interna y externa del grupo de itinerantes de Jesús: no tienen nada, confían plenamente en la providencia paternal de Dios, totalmente enamorados de la causa del reino de Dios. «No os angustiéis por la vida, qué comeréis, ni por el cuerpo, de qué os vestiréis; ¿no es acaso la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad los cuervos: no siembran, ni siegan, ni almacenan en los graneros; sin embargo, Dios los alimenta. ¿No valéis vosotros más que los pájaros? ¿Quién de vosotros, afanándose, puede añadir un palmo a su estatura? ¿Y por qué os angustiáis por el vestido? Mirad cómo crecen los lirios; ni hilan ni tejen; pero yo os digo: ni siquiera Salomón con todo su esplendor se vistió como uno de ellos. Así pues, si Dios reviste tan espléndidamente la hierba del prado que hoy es y mañana se echa al fuego, ¿no hará mucho más por vosotros, gente de poca fe? Por tanto, no os angustiéis de qué comeréis o beberéis. Todo eso es lo que buscan los paganos. Vuestro Padre sabe que necesitáis todas esas cosas. Buscad más bien su reino y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Lc 12,22-31 / Mt 6,25-34).

8.4. *¿Analogías, antecedentes, paralelos?*

Hay que excluir enseguida la equiparación con los jefes carismáticos del siglo I: Jesús no llamó a las masas para que lo siguieran, sino a unos cuantos individuos selectos, y no buscó ningún proyecto político-revolucionario. Ebner habla en este sentido de su «abstinencia social-revolucionaria» (p. 166). La comparación más frecuente se ha hecho con la experiencia y la institución maestro-discípulos del rabinismo, señalando cómo en el caso del Nazareno se dan los siguientes datos característicos: los discípulos son elegidos por él, siguen siendo discípulos para siempre, son llamados a compartir su misma vida y su misión, tienen que satisfacer unas exigencias radicales de seguimiento, aun a costa de su vida. Por el contrario, se percibe que en la institución rabínica eran los discípulos los que elegían al maestro, el aprendizaje era temporal y concluía con la ordenación de rabbí, los discípulos se formaban en el conocimiento de la Torah, no faltaban sacrificios y renunciaciones, pero nunca eran tan radicales. Añádase la *stabilitas loci* en un lugar y la itinerancia en otro. Se trata, en realidad, de experiencias bastante alejadas entre sí: baste pensar en que Jesús no era propiamente un

maestro, sino un carismático de gran fascinación. Hengel habla de una estatura mesiánica (pp. 123 y 153, por ejemplo), que unió en torno a sí, no a un grupo de discípulos con fines didácticos, sino a un conjunto de seguidores de su camino de evangelista del reino de Dios y de taumaturgo, sin excluir a las mujeres como participantes de su itinerancia. El mismo Hengel destaca con razón que en él faltaba la atmósfera docta de la escuela (p. 95). No cabe duda de que puede hablarse de semejanzas y de analogías entre las dos formas de vivir, pero se trata de magnitudes no estrictamente comparables.

Un juicio igualmente drástico vale para la comparación entre Jesús y su grupo con el maestro de justicia de Qumran y sus adeptos, aunque la tensión escatológica relaciona a los dos *leaders* y sus discípulos estaban ligados entre sí por lazos de profunda confianza. De todas formas, las diferencias son grandes: comunidades monásticas por un lado e itinerantes por otro; comunión de bienes para los qumranitas que resolvían brillantemente el problema de su sustento, abandono total y confianza en la solidaridad para con los itinerantes; estudio y observancia escrupulosa de la Ley según la hermenéutica del Maestro de justicia para unos y participación en la causa del reino de Dios propia de Jesús. La perspectiva general del Nazareno además era diametralmente opuesta, si se ve desde el ángulo de la inclusión de los marginados, de los impuros y de los no practicantes en el espacio de la salvación escatológica frente al exclusivismo sectario de la comunidad qumránica, cuyos miembros tenían conciencia de ser los únicos hijos de la luz, los únicos beneficiarios de la elección divina, contra todos los demás, considerados como hijos de las tinieblas.

Últimamente no pocos autores anglófonos han afirmado que Jesús y su grupo deben ser comprendidos como una variante, más o menos cercana, de los cínicos del mundo griego que, tras su esplendor en los siglos IV-III a. C. y su eclipse posterior, conocieron en el siglo I d. C. una nueva y floreciente etapa. La hipótesis cínica, atribuida directamente y en primera instancia a la fuente Q, se estudiará más adelante cuando analicemos la palabra aforismática y de sabiduría de Jesús. Ahora creemos que será más oportuno trazar algunas líneas esenciales del retrato de Diógenes de Sinope que nos ofrece Diógenes Laercio, donde aparecen ciertas analogías, pero también diferencias cualificantes entre el cínico griego y el «profeta» de Galilea. Ya antes hemos indicado que el griego recurría a la limosna para mantenerse, mientras que el segundo y sus seguidores confiaban en la solidaridad de sus amigos y bienhechores. Los uno sin embargo una vida «insociable». De Diógenes se dijo: «De todos modos, carecía de ciudad, sin techo, desterrado de la patria, mendigo, errante, buscando cada día un pedazo de pan» (6,38). Su desprendimiento de las cosas era radical: «Una vez vio a un niño

que bebía en el hueco de sus manos y echó fuera de su zurrón la taza, diciendo: "Un niño me ha dado una lección de sencillez". También tiró el plato cuando vio a otro niño que, cuando se le rompió el plato, puso las lentejas en la parte cóncava de un trozo de pan» (6,37). Prefería la pobreza a la riqueza. «Insistiendo Cratero en tenerlo hospedado, dijo: "Prefiero lamer sal en Atenas más que gozar de la rica mesa de Cratero"» (6,57). La crítica de la sociedad, de sus instituciones y de sus «valores» era absoluta: «Se burlaba de la nobleza de sangre, de la fama y de cosas semejantes, considerándolas como adornos aparentes del vicio [...] Admitía la comunidad de las mujeres, no reconocía el matrimonio, sino la convivencia pactada entre el hombre y la mujer. En consecuencia, también los hijos tenían que ser comunes» (6,72). A veces llegaba hasta el extremo de la autodenigración: cuando Alejandro Magno se le presentó como «el gran rey», él le declaró su identidad: «Y yo soy Diógenes el perro» (6,60). Pero no se trataba de ningún sentimiento de humildad o de un complejo de inferioridad; al contrario, no le faltaban tonos de ostentación, como se deduce de este apotegma: "Una vez estaba tomando el sol en el Craneo; llegó Alejandro y le dijo. "Pídeme lo que quieras", y Diógenes le replicó: "Deja de hacerme sombra" (6,38). Su ideal era la libertad interior de las pasiones mundanas: «Solía sentenciar que los necios son esclavos de las pasiones, como los siervos de sus amos» (6,66). Libertad interior, pero también libertad de palabra, no privada a veces de hirientes provocaciones: «Cuando le preguntaron qué era lo más hermoso entre los hombres, dijo: "La libertad de palabra (*parrêsia*)"» (6,69). El cínico sólo se sentía atado a la ley natural, no a las leyes humanas «... concedía menos peso a las prescripciones de las leyes que a las de la naturaleza» (6,71).

También es importante el siguiente testimonio de Antístenes sobre otro cínico de la antigüedad, Cratetes el Viejo († 290 a. C.), discípulo de Diógenes: «Vendió su patrimonio, que pertenecía a una familia distinguida, obtuvo cerca de 200 talentos que distribuyó entre sus paisanos». Algo distinto es el testimonio de Diocles: «Diógenes le convenció para que abandonase sus campos para el pasto de las ovejas y echase al mar el dinero que tuviese» (Diógenes Laercio 6,87).

Finalmente, no queremos olvidar aquí a un filósofo estoico, Epiceto (50-130 . C.), cerca del tiempo de Jesús, que describe de este modo al cínico caracterizado por la *ataraxia* o la imperturbabilidad. «Miradme, no tengo casa, ni ciudad, ni bienes, ni esclavos; mi cama es la tierra; no tengo mujeres, ni hijos, ni una choza, sino solamente la tierra y el cielo y un solo manto. Pues bien, ¿qué es lo que me falta? ¿No carezco entonces de dolores, siento acaso temores? ¿No soy libre?» (*Diatr* 22,46-48).

En el cinismo todo está orientado hacia la autosuficiencia del individuo (*autarcheia*) y hacia una patente libertad (*eleutheria*) de todo tipo

de necesidades, influencias externas y pasiones (*apatheia*). Muy distinto es el sentido del radicalismo de Jesús, como hemos visto.

8.5. *Familia dei*

La perspectiva de una nueva familia que viene a formarse, la *familia dei*, no se limita a los seguidores itinerantes, sino que es válida para todos aquellos que se han adherido a su anuncio (cf. Roh). Ya anteriormente citamos el dicho de que son miembros de ella todos los que están en torno a él y cumplen la voluntad de Dios (Mc 3,31-32 y par.). Ha abandonado la familia natural y construye otra sobre bases espirituales. El mismo símbolo religioso paterno que lo caracteriza incluso en el aspecto lexical —Dios es invocado por él como *abbà*— debe entenderse en este sentido: una comunidad, la suya, privada de padres terrenos, pero con un Padre celestial único y común para todos. Por eso mismo, el material propio de Mateo se esfuerza en excluir de la comunidad de los «discípulos» la presencia de jefes dominantes, afirmando una difusa hermandad en la misma: «No os hagáis llamar rabbí, porque uno solo es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis a nadie padre en la tierra, porque uno solo es vuestro padre, el de los cielos» (Mt 23,8-9).

Una «familia» unida también en una oración propia de invocación, el Padrenuestro: «Sea santificado por ti tu nombre. Venga pronto tu reino. Danos hoy nuestro pan que nos es necesario (o para este día). Perdona nuestras deudas como nosotros las hemos perdonado a nuestros deudores. Y no nos dejes entrar en el abismo de la tentación» (Q: Lc 11,2-4 / Mt 6,9-13), que muestra un gran parecido y semejanzas no marginales con la antigua plegaria judía del *Qaddish*: «Que sea engrandecido y santificado su gran nombre en el mundo que ha creado a su voluntad. Que él establezca su reino en vuestra vida y en vuestros días, en los días de toda la casa de Israel, pronto y cuanto antes. Y que se diga; “¡Amén!”. Que su gran Nombre sea bendecido para siempre en los siglos de los siglos. Bendito, alabado, celebrado, exaltado, venerado, honrado, magnificado y ensalzado sea el Nombre del Santo. Sea bendito el que está por encima de toda bendición, de todo cántico, de toda alabanza que pueda recitarse en este mundo. Decid: “¡Amén!”. Una paz abundante y que la vida baje del cielo sobre nosotros y sobre todo Israel. Decid: “¡Amén!”. El que ha hecho la paz sobre las alturas difunda la paz sobre nosotros y sobre todo Israel. ¡Amén!. Que su nombre grande sea bendecido en los siglos de los siglos. ¡Amén!».

El replanteamiento de los vínculos de sangre, en favor de la valoración de los nuevos vínculos de adhesión a la causa de Dios se expresa

también en un dicho propio de Lucas: a la bienaventuranza de una mujer entusiasmada entre los oyentes: «Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron», él responde: «Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la observan» (Lc 11,27-28).

Sabio entre los sabios de la antigüedad

Bibl D E AUNE, «Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus», en H WANSBROUGH, (ed), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield 1991, 211-265, S O BACK, *Jesus of Nazareth and the Sabbath Commandment*, Åbo 1996, G BARBAGLIO «La imagen de Dios y el amor a los enemigos», en *Dios ¿violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Estella 1992, 153-161, J BECKER, *Jesus von Nazaret*, 276-398, K BERGER, «Jesus als Pharisaer und fruhe Christen als Pharisaer», en *NT* 30(1988), 231-262, ID , «Der "brutal" Jesus Gewaltsames in Wirken und Verkündigung Jesu», en *BK* 51(1996), 119-127, H D BETZ, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis 1995, ID , «Jesus and the Cinics Survey and Analysis of an Hypothesis», en *Journal of Religion* 74(1994), 453-473, M J BORG, «The Teaching of Jesus», en *Abd* III, 804-812, J BROER, (ed), *Jesus und das judische Gesetz*, Stuttgart-Berlin Koln 1992, ID , «Jesus und das Gesetz Anmerkungen zur Geschichte des Problems und zur Frage der Sündenvergebung durch den historischen Jesus», en BROER, (ed), *Jesus und das judische Gesetz*, 61-104, R BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gottingen 1967 (trad esp), *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 2000, CH E CARLSTON, «Proverbs, Maxims and the Historical Jesus», en *JBL* 99(1980), 87-105, G DAUTZENBERG, «Critica della legge e ubbidienza alla legge nella tradizione di Gesù», en K KERTELGE, (ed), *Saggi esegetici su La Legge nel Nuovo Testamento*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsano (MI) 1990, 41-64, A DIHLE, *Die goldene Regel*, Gottingen 1962, EBNER, *Jesus - ein Weisheitslehrer?*, PR EDDY, «Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis», en *JBL* 115(1996), 449-469, C A EVANS, «Jesus and the Ritually Impure», en CHILTON - EVANS, *Jesus in Context*, 353-376, P FIEDLER, «La Tora in Gesù e nella tradizione di Gesù», en KERTELGE, (ed), *Saggi esegetici su la Legge*, 65 81, D FLUSSER, «Jesus, His Ancestry, and the Commandment of Love», en CHARLESWORTH, (ed), *Jesus' Jewishness*, 153-176, V FUSCO, «Gesù e la Legge», en *RasT* 30(1989), 528-538, E GRASSER, «Noch einmal "Interimethik" Jesu», en *ZNW* 91(2000), 136-142, M HENGEL, «Zur matthaischen Bergpredigt und ihrem judischen Hintergrund», en *ThR* 52(1987), 327-400, ID , «Jesus und die Tora», en *ThBeitr* 9(1978), 152 172, P HOFFMANN, «Die Begründung einer neuen Sittlichkeit in den Antithesen der Bergpredigt», en HOFFMAN - EID, (ed), *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 73-107, P HOFFMANN, «Jesu Stellungnahme zur Ehescheidung und ihre Auswirkungen im Urchristentum», *ibid* 109-131, ID , «Der Feind ald "Nachster"», *ibid* 147-166, ID , «Jesu Forderung, auf Vorrang und Herrschaft zu verzichten», *ibid* 186-230, JUNGEL, *Paolo e Gesù*, 237-257, W KLASSEN, «Love (NT and Early Jewish)», en *ABD* IV, 382-396, B KOLLMANN, «Erwagungen zur Reichweite des Schwurverbots Jesu (Mt 5,34)», en *ZNW* 92(2001), 20-32, W G KUMMEL, «Aussere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus», en *Heilgeschehen und Geschichte*, Marburg 1978, II, 117-129, H VON LIPS, «Jesus von Nazareth und die Weisheit», en *AnDenken* (FS E Biser), Graz-Wien-Koln 1998, 295-305, W R G LOADER, *Jesus' Attitude toward*

the Law, Tübingen 1997, D MARGUERAT, «Jésus le sage et Jésus le prophète», en MARGUERAT - NORELLI - POFFET, (ed), *Jésus de Nazareth*, 293-317, H MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg ³1984, ID , *La signoria di Dio*, 111-127ss, J B MUDDIMAN, «Jesus and Fasting (Marc 2,18-22)», en DUPONT, (ed), *Jésus aux origines de la Christologie*, 271-281, K MULLER, «Legge e adempimento della Legge nel giudaismo antico», en KERTELGE, (ed), *Saggi esegetici su La Legge*, 9-23, ID , «Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen», en BROER, (ed), *Jesus und das jüdische Gesetz*, 105-134, F MUSSNER, «La vita secondo la Tora nell'interpretazione ebraica», en KERTELGE, (ed), *Saggi esegetici su La Legge*, 24-40, F NEIRYNCK, «Jesus and the Sabbath Some Observations on Mk II,27», en DUPONT, (ed), *Jésus aux origines de la Christologie*, 227-270, F NEUGEBAUER, «Die dargebotene Wange und Jesu Gebot der Feindesliebe Erwägungen zu Lk 6,27-36/Mt 5,38-48», en *Theologische Literaturzeitung* 110(1985), 865-876, R PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 74-86, N PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, NY 1967, J C POIRIER, «The Interiority of True Religion in Mark 7,6-8 With a Note on Pap Egerton 2», en *ZNW* 91(2000), 180-191, M REISER, «Love of Enemies in the Context of Antiquity», en *NTS* 47(2001), 411-427, P RIESNER, *Jesus als Lehrer Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-überlieferung*, Tübingen 1981, ID , «Teacher», en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Leicester and Downer Grove 1992, 807-811, P SACCHI, «Gesù di fronte all'impuro e alla Legge», en *Ricerche storico-bibliche* 11(1999)2, 43-64, SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, 315-346, J SCHLOSSER, «La création dans la tradition des logia», en MARGUERAT - NORELLI - POFFET, (eds), *Jésus de Nazareth*, 319-348, L SCHOTTROFF, «Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition (Mt 5,38-48, Lk 6,27-36)», en *Jesus in Historie und Theologie* (FS H Conzelmann), Tübingen 1975, 197-221, W SCHRAGE, *Enca del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 25-142, J SCHRÖTER, «Rezeptionsprozesse in der Jesusüberlieferung»· Überlegungen zum historischen Charakter der neutestamentlichen Wissenschaft am Beispiel der Sorgensprüche», en *NTS* 47(2001), 442-468, H SCHURMANN, «Das "eigentlich Jesuanische" im Gebet Jesu Jesu Beten als Schlüssel für das Verständnis seiner Verkündigung», in *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, 45-63, J N TAEGER, «Der grundsätzliche oder ungrundsätzliche Unterschied Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um das Gesetzesverständnis Jesu», en BROER, (ed), *Jesus und das jüdische Gesetz*, 13-35, G THEISSEN, «La renuncia a la violencia y el amor al enemigo» (Mt 5,38-48, Lc 6,27-38) y su trasfondo social», en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 103-148, G THEISEN - A MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 389-449 P WICK, «Der historische Ort von Mt 6,1-18», en *RB* 105(1998), 332-358, O WISCHEMEYER, «Matthaus 6,25-34 par Die Spruchreihe vom Sorgen», en *ZNW* 89(1994), 1-22, ID , «Herrschen als Dienen - Mk 10,41-45», en *ZNW* 90(1999), 28-44, B WITHERINGTON III, *Jesus the Sage The Pilgrimage of Wisdom*, Edinburgh 1994, spec 155-201, D ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, Würzburg 1977

De la actividad verbal de Jesús y de sus diversas tipologías se ha hablado ya abundantemente: buena nueva de la realeza de Dios, relatos parabólicos, bienaventuranzas, palabras de vocación a su seguimiento, reglas para los seguidores enviados en misión, incluso amenazas para los que se mostraban sordos a su anuncio y rechazaban su llamada. Queda por exponer *ex professo* otro aspecto bastante importante de su comunicación, objeto de detenidos estudios en los últimos veinte años

de la investigación: los proverbios, las máximas, las sentencias, los aforismos, las exhortaciones, en una palabra los dichos breves e icásticos en los que son bastante ricas nuestras fuentes documentales. Se cuentan al menos un centenar: de hecho, Carlston propone el cómputo de 102 dichos presentes en las fuentes sinópticas: 32 en Marcos, 38 en Q, 16 en M (fuente del material propio de Mateo), 16 en L (fuente específica de Lucas). El mismo autor afirma que se puede mantener sólidamente que al menos algunos de ellos son auténticos, pues de lo contrario no se explicaría que se le hayan atribuido tantas palabras de este género. Aune amplía el cuadro de su investigación a 167 dichos, pero incluyendo las bienaventuranzas y contando además algunos dichos escatológicos y parábolas breves: 44 de Marcos (y par.), 49 de la fuente Q, 32 y 22 propios respectivamente de Mateo y de Lucas, 8 en el cuarto Evangelio, 4 en el Evangelio apócrifo de Tomás y 8 en los otros escritos apócrifos. En realidad, la diferencia en el cálculo depende del ámbito más o menos amplio de los dichos que se toman en consideración; de todas formas no se trata en este caso de un problema importante.

Cierto número de los mismos se ha analizado ya en los capítulos anteriores, sobre todo bajo la forma de apotegmas, pero ahora se impone la exigencia de estudiar directamente una dimensión interesante de la figura histórica de Jesús: maestro de sabiduría y de vida, dos definiciones idénticas en su contenido. En esta perspectiva entran, por un lado, algunas de sus tomas de posición, no de principio, sino sobre aspectos concretos, especialmente sobre la preceptiva de la ley mosaica y, por otro lado, más en general, sobre instancias éticas. La sabiduría y la ley entran en la tradición judía ligadas por un doble hilo y cubrían lo que hoy llamamos «moral».

Así pues, ¿un sabio de la antigüedad, comparable con los demás sabios del mundo judío y griego de aquella época? Así es como comprenden hoy a Jesús algunos autores de la *third quest*, aunque ya en el pasado también lo hizo así Bultmann, como se ha visto en el capítulo anterior, sólo que los primeros lo han definido como un sabio parecido a los cínicos del mundo griego, calificación esencial —según ellos— de su figura, mientras que el segundo lo ha representado como maestro de sabiduría popular judía, una imagen construida además, en su opinión, según la pauta de las comunidades protocristianas: «muchos *logia* proceden de la sabiduría popular y fueron acogidos por la comunidad en la tradición cristiana y marcados como palabras de Jesús» (*Die Geschichte* 116). De todas formas, está comprobado sobre la base de los testimonios antiguos de que disponemos, que se presentó también como un sabio —por lo demás, el mismo Flavio Josefo en el *documentum flavianum*, de autenticidad dudosa, lo llama «hombre sabio» (*sophos anêr*)—, que enseñó con proverbios de sabiduría general, capaces

por sí mismos de suscitar una adhesión universal en la sociedad, pero que de hecho ilustran una realidad no habitual comunicada por Él, y también con aforismos más personales y expresivos de una visión renovadora de las cosas, y finalmente con exhortaciones más o menos radicales. Por consiguiente, ¿un sabio revolucionario, algo así como era revolucionaria, respecto a su ambiente griego, la filosofía de los cínicos, definidos por Crossan como «hippies en un mundo de yuppies» (*The Historical Jesus* 304)? Pero quizás la colocación del Nazareno en el terreno de la «sabiduría revolucionaria» —la calificación es de Borg— parece un poco unilateral, ya que también es posible reconocer en él proverbios pertenecientes de suyo a la sabiduría conservadora, por los que la tradición judía mostraba un interés no marginal, como atestiguan por ejemplo los libros de los Proverbios y del Sirácida.

Nótese de paso que en todas las literaturas e incluso en las tradiciones orales de los pueblos que no conocen todavía la escritura se encuentran máximas, sentencias, proverbios y aforismos.

Pero un punto neurálgico de las discusiones más encendidas es la compresencia en Jesús de dos figuras no fácilmente combinables, el evangelista del reino y el maestro sabio: el primero orientado hacia la próxima llegada del mundo nuevo y el segundo interesado por lo que ocurre en este mundo que parece continuar sin sobresaltos; en una palabra, ¿cómo ver presentes en la misma persona el impulso apasionado hacia el futuro y la atención al presente? ¿Un desdoblamiento de la personalidad o más bien una difícil, pero completa, armonización en él del profeta escatológico y del *gurú* sabio?

Naturalmente es decisivo el problema de la historicidad de los dichos de Jesús: ¿cuáles se remontan a él, es decir, cuáles han sido creados por él o seleccionados por él en el material tradicional de su ambiente, y cuáles han sido puestos más bien en su boca por las comunidades proto-cristianas, movidas por sus intereses espirituales de «transmisores» creativos de lo que el «maestro» había dicho? Sobre todo, parece importante señalar la situación concreta en que él pronunció tal o cual dicho y con qué lo relacionaba de hecho. Un proverbio, por sí mismo, pone de manifiesto una realidad que se da por descontada y que todos conocen: por ejemplo, todos saben que el médico existe para los enfermos, no para los sanos; pero para captar la verdadera comunicación de Jesús es necesario concretar la situación en que él pronunció este dicho, a quiénes se dirigía y qué es lo que intentaba afirmar; entonces puede ser que no tenga nada de convencional lo que expresa el proverbio. En el caso específico sirve para justificar su solidaridad, afectiva y efectiva, con los excluidos y los «malditos» de la sociedad, especialmente con los publicanos usureros, solidaridad que encarna la acción de Dios que se cuida precisamente de ellos aquí y ahora. Tan sólo cuando se le

relaciona con su referente concreto, este dicho resulta elocuente. Lo mismo ocurre, por lo demás, con las parábolas: también los proverbios de Jesús se refieren a otra cosa y representan ciertos aspectos de la vida de Jesús. Desde este punto de vista también ellos terminan siendo, regularmente, tan «revolucionarios» como los aforismos, sólo que, a diferencia de éstos, lo son indirectamente, vistos en su contexto concreto de comunicación.

Así pues, procederemos a presentar a título de ejemplo la sabiduría judía y la griega, para tener términos útiles de comparación, al menos formales, con la palabra sabia de Jesús, sabio entre los sabios de la antigüedad.

1. SABIDURÍA DE CUÑO GRIEGO

Forzosamente he de limitarme a dos referencias ejemplares: dichos de sabiduría tradicional presentes en Hesiodo y ojeada a la sabiduría contra corriente de los cínicos, especialmente de Diógenes.

1.1. Hesiodo

He escogido en el mundo griego a este autor con su escritos *Las obras y los días*, por ser el portavoz de una cultura campesina, la misma de los proverbios de Jesús de Nazaret, como se verá. La comparación resulta así más homogénea. Los temas de la reflexión son los trabajos del campo, la obligada laboriosidad y la pereza fatal, las relaciones con los vecinos, amigos y enemigos, la mujer con la que casarse, la *medietas* como regla general de conducta, la piedad con los dioses, la vigilancia frente a las mujeres seductoras, la formación de una familia tranquila, la riqueza y la pobreza, la honradez en los asuntos.

«Al que te quiera bien (*ton phileonta*), invítalo a tu mesa y deja estar al enemigo; invita sobre todo al que vive cerca de ti» (342-343)».

«El mal vecino es una calamidad, pero el buen vecino es una ganancia preciosa; quien se encuentra con un vecino honrado se encuentra con una óptima adquisición; ciertamente, tus bienes no morirán si no tienes un vecino malo. Cuando tomes algo del vecino, mídelo bien; y cuando se lo restituyas, mídelo bien, con la misma medida y hasta con medida más colmada, si te es posible, para que en caso de necesidad encuentres luego un intercambio seguro» (346-351).

«No te procures malas ganancias; la mala ganancia equivale a una ruina» (352).

«Ama a quien te quiera bien (*ton phileonta philein*), acércate a quien se te acerca, y dale a quien da; no des a quien no da: todos dan al que da (*dôtê-i men tis edôken*); a quien no da, nadie le hace regalos (*adôtê-i d'outis edôken*); bueno es dar, robar es malo y trae la muerte» (353-356).

«Ciertamente aquel hombre que da con toda el alma, aunque se trate de mucho, goza del don y se alegra en su ánimo; pero el que escatima por su manera de ser, obedeciendo a su falta de pudor, aunque se trate de poco, esto le hiela realmente el corazón» (357-360).

«Si además pones un poco sobre un poco y haces esto muchas veces, puede ser que alcances un gran montón. El que añade algo a lo que tiene, evitará el hambre acuciante; y todo lo que está en casa bien guardado dejará de ser preocupación para el hombre: es mejor tener las cosas en casa, pues es peligroso el que está fuera. Da gusto tomar de lo que uno tiene, pero es penoso para el alma tener necesidad de lo que uno no tiene; ¡te recomiendo que pienses en esto!» (361-367).

«Piensa en saciarte cuando el ánfora está llena y cuando está a punto de agotarse; cuando esté por la mitad, ¡ahorra! Es triste ahorrar sobre el fondo» (368-369).

«Y no hagas que una mujer provocativa te haga perder la cabeza, susurrando palabras seductoras mientras mira en tu despensa; el que confía en una mujer (*gynaiki pepoithe*), confía en los piratas (373-375).

«Que haya un solo hijo para que mantenga la casa paterna —de este modo aumentará el bienestar en tu casa—, y que pueda morir en edad avanzada, dejando a otro en tu puesto» (376-378).

«Si en tu pecho el ánimo aspira a la riqueza, obra de esta manera y trabaja: trabajo sobre trabajo (*ergon ep'ergô-i ergazesthai*) (381-382).

«Ésta es la ley de los campesinos, tanto de los que viven junto al mar, como de los que están en los bosques de los valles, sobre las olas del océano o sobre el suelo feraz: siembras desvestido, desvestido aras el campo, desvestido cosechas, si deseas realizar en el tiempo justo las obras de Deméter: así ciertamente cada cosa llegará a su tiempo y no tendrás que llamar luego, apretado por la necesidad, a la puerta de los otros, para que te rechacen claramente» (388-395).

«Procura tener ante todo una casa, una mujer y un buey para arar —una mujer comprada, que no esté casada, para que en caso necesario pueda estar tras los bueyes—; y prepara en tu casa todas las cosas convenientes, para que no se las tengas que pedir a otro y él te las niegue, y tú te quedes sin ellas y pase el buen tiempo y tu trabajo vaya mal» (405-409).

«No dejes nada para mañana ni para pasado mañana, porque el hombre que trabaja con lentitud no llena el granero y mucho menos el que lo deja para luego; ¡la diligencia exalta el trabajo! En todo tiempo,

el hombre que se retrasa tiene que enfrentarse con problemas» (410-413).

«En la época en que el azote del sol hiriente pierde su ardor que da flojera a los hombres [...], entonces está menos sujeto a la acción de la carcoma la madera del bosque cortada por el hierro: derrama sus hojas por tierra y deja de tener brotes; en esta época corta la leña del bosque, teniendo presentes los trabajos propios de la estación» (414-415. 420-421).

«Fabrica dos arados, haciéndolos en casa, uno de un solo trozo y el otro hecho de partes unidas, porque así será mucho mejor: si uno se rompe, puedes uncir con el otro a los bueyes. Los timones de laurel o de olmo son más seguros que los de madera blanda; la esteva debe ser de encina, la mancera de roble» (432-436).

«Compra dos bueyes de nueve años, cuyo vigor no se agote demasiado pronto, ya que son todavía jóvenes; son los mejores para el trabajo. No se pondrán a pelear en el surco ni romperán el arado, dejando así el trabajo a medias. Y que se encargue de ellos, al mismo tiempo, un hombre robusto de cuarenta años, después de haberse comido un buen trozo de pan, cortado en cuatro pedazos, en ocho mordiscos: así sabrá mantener bien recto el surco sin detenerse a mirar hacia atrás lo que hacen sus compañeros, sino con el ánimo volcado en su tarea» (436-445).

«Estate atento cuando oigas el graznido de las grullas que desde lo alto de las nubes se repite todos los años; es lo que da la señal de arar el campo y lo que anuncia la estación del invierno lluvioso; oprime el corazón del hombre que carece de bueyes» (448-451).

«Cuando llega para los mortales el tiempo de arar, entonces hay que moverse de veras —tú mismo y todos tus criados—, para arar en el tiempo justo la tierra, en seco y remojada, empezando desde el amanecer, para que los campos se llenen de mieses» (458-461).

«Dirige tu oración a Zeus Ctonio y a la venerable Deméter, para que dé peso al sagrado trigo maduro de Deméter, comenzando temprano tus oraciones en el tiempo de arar» (465-467).

«El trabajo bien ordenado es lo más hermoso para los hombres mortales: el desordenado es lo peor» (471-472).

«Las riquezas significan vida para los pobres mortales» (686).

«Mantén la medida (*metra*) justa; el sentido del equilibrio es lo mejor en todo» (694).

«Lleva a tu casa una mujer, cuando tengas la edad justa, no muy por debajo ni muy por encima de los treinta años; éste es el tiempo oportuno para el matrimonio. Y la mujer debe haber alcanzado la pubertad cuatro años antes, y se case en el quinto. Cásate con una virgen, para que puedas enseñarle costumbres honestas; cástate preferentemente con

la que vive cerca de tu casa, después de haber observado bien alrededor para no casarte con la burla de los vecinos. En efecto, nada mejor puede adquirir el hombre que una mujer honesta, como no hay nada más triste que una mujer mala, llena de avidez, que quema sin necesidad la antorcha de su pobre marido, por muy buen mozo que sea, y lo destina a una ancianidad cruel» (695-705).

«No trates a un amigo (*hetairon*) como si fuese un hermano; y si lo haces, procura no hacerle daño tú el primero; no mientas por el placer de hablar; y si luego él empieza a decir o a hacer algo ofensivo contra ti, acuérdate de pagarle dos veces solamente; cuando luego quiera conducirte de nuevo a su amistad (*philotês*) o quiera satisfacerte por su ofensa, acepta su satisfacción: es sin duda una persona mezquina el que busca un amigo por aquí y otro por allí. Y haz de manera que tu ánimo nunca se deje llevar por el aspecto exterior» (707-714).

«No te hagas llamar hombre de muchos huéspedes, ni hombre sin huéspedes. Ni amigo de los malos (*kakôn hetairon*) ni denigrante de los buenos» (715-716).

«El mejor tesoro entre los hombres es el de una lengua parca y es inmensa la gracia de una buena conversación, debidamente mesurada (*kata metron*); si dices algo desagradable, enseguida escucharás algo peor» (719-721).

«Apenas surja la aurora, no libes jamás a Zeus ni a los otros inmortales el vino brillante con las manos sin lavar; en ese caso ellos no escuchan, sino que rechazan las plegarias» (724-726).

1.2. Los cínicos

A su vez, un ejemplo espléndido de sabiduría contra corriente es la filosofía práctica de estos críticos radicales, en palabras (*parrêsia*) y en hechos, de la sociedad y de sus leyes, en nombre de una ley superior, la de la naturaleza (*naturam sequi* / comportarse *kata physin*), pero también de sus valores y de sus instituciones, como el matrimonio, la religión y la patria, contraponiendo a ello la libertad personal (*eleutheria*), la búsqueda intensiva de la virtud (*aretê*), la autosuficiencia (*autarcheia*) y con ella el desprendimiento de las riquezas y de los bienes, e incluso de las «pasiones» (*apatheia*), de los placeres y de las necesidades. Reivindicaban incluso una superioridad ostentosa frente a los grandes de la tierra: es célebre en este sentido lo que se narra de Diógenes el cínico: «Una vez se lo encontró Alejandro y le dijo: “Yo soy Alejandro, el gran rey”. Le replicó entonces Diógenes: “Y yo soy Diógenes, el perro”» (Diógenes Laercio, *Vita dei filosofi* 6,60). Son enormemente provocativos sus actitudes y sus comportamientos

contrarios a los buenos modales y a la decencia. También de Diógenes se cuenta: «Se masturbó una vez en la plaza del mercado» (6,45). «Solía hacer todas las cosas a la luz del día, incluso lo que se refiere a Deméter y a Afrodita» (6,69); «Una vez un individuo lo introdujo en su casa suntuosa y le prohibió escupir en ella. Diógenes entonces se aclaró la garganta y le escupió en la cara, diciendo que no había sabido encontrar un lugar peor» (6,32),

Intentamos presentar aquí sobre todo una antología significativa de dichos de Diógenes de Sínope (404-323 a. C.) —Diógenes Laercio recuerda unos doscientos—, pero además algunas sentencias de otros cínicos del mismo periodo, encuadrados unos y otros normalmente en breves relatos (*chreiai* en griego). En el capítulo anterior se habló ya del comportamiento y del equipamiento de Diógenes. Queremos completar ahora este cuadro, escogiendo sus aforismos más característicos:

«Todo pertenece a los dioses, los sabios son amigos de los dioses; los bienes de los amigos son comunes. Por eso los sabios lo poseen todo» (6,37).

«Es propio de los dioses no tener necesidad de nada; de los que son semejantes a los dioses, tener necesidad de pocas cosas» (6,105).

«Viendo a un individuo que hacía abluciones purificadoras, dijo: “¡Infeliz! ¿no sabes que purificándote no puedes liberarte de los errores gramaticales? ¡Pues tampoco puedes liberarte de los pecados de tu vida!”» (6,42).

«La avaricia se define como la metrópoli de todos los males» (6,50).

«A la pregunta de cuándo hay que casarse, respondió: “Cuando uno es joven, todavía no; cuando uno es viejo, jamás”» (6,54).

Preguntado por su patria, respondió: «Soy ciudadano del mundo» (6,63).

«A quien le reprochaba por entrar en lugares sucios le dijo: “También el sol penetra en las letrinas, pero sin mancharse por ello”» (6,63).

«A un joven afeminado le dijo en tono de reproche: “La naturaleza te hizo hombre y tú quieres ser mujer a toda costa”» (6,65).

«Solía sentenciar que los necios son esclavos de las pasiones, lo mismo que los esclavos de sus amos» (6,66).

También vale la pena recordar algunos dichos de Antístenes (445-366 a. C.), iniciador del cinismo, siempre según la colección de Diógenes Laercio:

«Más querría volverme loco que sentir placer» (6,3).

«A quienes le acusaban de tratar con gente perversa, replicaba: “También los médicos están con los enfermos, sin que por eso cojan la fiebre”» (6,7). Se trata de un dicho análogo al de Jesús.

«La virtud es suficiente para la felicidad» (6,11).

«El sabio no ha de vivir según las leyes vigentes en la ciudad, sino según la ley de la virtud» (6,11).

«La virtud es la misma para el hombre que para la mujer» (6,12). Igualdad de «género» en una sociedad mediterránea dominada por la figura del *paterfamilias*.

«Lo bueno es hermoso, lo que está mal es vergonzoso» (6,12).

De Crates, discípulo de Diógenes, citamos este dicho: «La riqueza es nociva si no se sabe hacer buen uso de ella» (6,95).

Una alusión al estoico Zenón (333-261 a. C.). De él tiene también Diógenes Laercio esta cita: «Sólo los virtuosos son ciudadanos, amigos, parientes y libres» (7,33). Y también: «Los padres y los hijos son enemigos, si no son sabios» (*ibid*). Se trata de dichos que revelan cierta semejanza con los de Jesús sobre la *familia dei* y sobre el despeggo de los vínculos de sangre.

2. SABIDURÍA JUDÍA

La tradición bíblico-judía se muestra aquí bastante rica, tanto en los libros sapienciales de la Biblia hebrea, de la que analizaremos en particular la aportación significativa de los Proverbios y del Sirácida, como en los libros posteriores marcados por la cultura griega y el rabinismo.

2.1. Las colecciones de dichos de los Proverbios y del Sirácida

Presento una breve antología de proverbios que giran en torno a los temas «clásicos» de este género literario: valor de la sabiduría, la laboriosidad y la pereza, la justicia y la legalidad, las relaciones entre padres e hijos, la mujer y la esposa, la generosidad con el pobre, la amistad, la buena fama, las autoridades públicas. El criterio de juicio es claramente la experiencia debidamente comprobada: así van las cosas. Y las personas deben aprender esta lección. Pero no faltan exhortaciones que invitan expresamente a tomar ciertas actitudes y comportamientos. Por exigencias de brevedad nuestra selección se limitará regularmente a la colección de los cc. 10-22 de los Proverbios, que los autores consideran la más antigua del material de este escrito: ésta es la razón de que se procure recoger los dichos según cierto orden y bajo el signo de una temática concreta, como lo hizo el Sirácida. Todo ello está bajo el signo del principio de que la virtud o la sabiduría llevan al bien y a la felicidad, mientras que el vicio y la necedad traen males y ruina. Un dogma del que

los libros de Job y del Qohelet, dos voces de sabiduría contra corriente, muestran la falsedad, denunciando así su carácter ideológico:

«El hijo sabio es la alegría de su padre, el hijo necio entristece a su madre» (10,1).

«Mano indolente empobrece, mano diligente enriquece» (10,4).

«El odio provoca discusiones, el amor cubre todas las faltas» (10,12).

«Abominación del Señor la balanza falsa, pero el peso justo gana su favor» (11,1).

«Quien desprecia a su vecino es un insensato» (11,12).

«Anillo de oro en nariz de un puerco, mujer hermosa pero sin gusto» (11,22).

«Quien confía en su riqueza, ése caerá» (11,28).

«Mujer valiosa, corona del marido» (12,4).

«El indolente no pone a asar su caza» (12,27).

«Hay quien se hace el rico y nada tiene, hay quien se hace el pobre y tiene gran fortuna» (13,7).

«Fortuna rápida vendrá a menos; quien junta poco a poco, irá en aumento» (13,11).

«Quien escatima la vara, odia a su hijo; quien le tiene amor, le castiga» (13,24).

«La sabiduría de la mujer construye la casa; la necesidad la destruye» (14,1).

«Incluso a su vecino es odioso el pobre, pero el rico tiene muchos que le amen» (14,20).

«Quien desprecia a su vecino comete pecado; dichoso el que tiene piedad de los pobres» (14,21).

«Quien oprime al débil ultraja a su Hacedor, mas quien se apiada del pobre le da gloria» (14,31).

«Una respuesta suave calma la cólera, una palabra hiriente aumenta la ira» (15,1).

«Todos los días son malos para el afligido, para el corazón dichoso la alegría no tiene fin» (15,15).

«Más vale un plato de legumbres con cariño, que un buey cebado con odio» (15,17).

«Más vale poco con justicia que mucha renta sin equidad» (16,8).

«Adquirir sabiduría es mejor que el oro» (16,16).

«Más vale el hombre paciente que el héroe» (16,32).

«Quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor» (17,5).

«Quien devuelve mal por bien no alejará la desdicha de su casa» (17,13).

«El amigo ama en toda ocasión» (17,17).

«El malo acepta regalos en su seno para torcer las sendas del derecho» (17,23)

«Quien halló mujer, halló cosa buena» (18,22).

«La riqueza multiplica los amigos, pero el pobre de su amigo es separado» (19,4)

«Casa y fortuna se heredan de los padres, mujer prudente viene del Señor» (19,14).

«La pereza hunde en el sopor, el alma indolente pasará hambre» (19,15).

«Mientras hay esperanza, corrige a tu hijo» (19,18).

«A partir del otoño el perezoso no trabaja; busca en el granero, pero no hay nada» (20,4).

«No ames el sueño, para no hacerte pobre» (20,13).

«Practicar la justicia y la equidad es mejor ante el Señor que el sacrificio» (21,3).

«Mejor es vivir en la esquina del terrado, que casa común con mujer litigiosa» (21,9).

«Mejor es habitar en el desierto que con mujer litigiosa e irritable» (21,19).

«Quien cierra los oídos a las súplicas del débil clamará también él y no hallará respuesta» (21,13),

«Más vale buen nombre que muchas riquezas» (22,1).

Del Sirácida me gustaría indicar aquí tan sólo algunas pequeñas colecciones temáticas de dichos: la sabiduría (por ejemplo, Si 1-2), las relaciones familiares (Si 3,1s), la amistad (Si 6,5ss; 12,8ss), la prudencia (Si 8,1ss), las mujeres (Si 9,1ss), las autoridades públicas (Si 10ss), la envidia y la avaricia (Si 14,3ss), guardar silencio y hablar (Si 20,1ss).

2.2. El Seudo-Focílides

Es un ejemplo de sabiduría sincretista que se sitúa entre el 200 a.C. y el 200 d. C., donde un autor judío, o quizás varios autores, toman un seudónimo griego, a saber Focílides, poeta griego nacido en Mileto el siglo VI a. C. Tiene una finalidad apologética y propagandista en su colección de versos gnómicos: mostrar cómo la sabiduría griega se deriva de la judía, que desea difundir en el ambiente griego, probablemente en Alejandría de Egipto. Presento aquí una selección suficiente para mostrar cómo dirigió su atención hacia temas típicamente sapienciales: la riqueza y la avaricia, la generosidad con los necesitados, el principio *in medio stat virtus*, el valor de la sabiduría, las relaciones con el prójimo y en la familia, la laboriosidad y la pereza, el matrimonio y el celibato (trad. de L. Troiani, en *Apócrifi del'AT V*, ed. P. Sacchi, sin numeración):

«... La vida es una rueda; la felicidad es inestable».

«Si tienes riquezas, tiende tu mano al que es pobre».

«Lo que Dios te ha dado, ofrécéselo al necesitado».

«La avaricia es la madre de todos los vicios».

«El oro y la plata constituyen siempre un engaño para los hombres».

«¡Oh oro, principio de los males, destructor de la vida, enemigo de todo! ¡Ojalá quisiera el cielo que no fueses una ruina deseable para los hombres! En efecto, por tu culpa surgen las batallas, los saqueos, los homicidios; los hijos odian a sus padres y los hermanos a sus consanguíneos».

«Come con medida (*metrô-i*), bebe y habla con medida (*metrô-i*). La medida (*metron*) es lo mejor de todo. Los excesos son dolorosos».

«Pon medida en tu conducta; el justo medio (*epimetron*) es lo mejor de todo».

«El hombre sabio es naturalmente mejor que el vigoroso».

«La sabiduría gobierna los países, las ciudades, las naves».

«Siempre que caiga en el camino el animal de tu enemigo, levántalo».

«Un oficio da de comer al hombre; el hambre castiga al perezoso».

«Cualquier actividad sirve para vivir, si estás dispuesto a cansarte».

«Sin cansancio ningún trabajo es fácil para el hombre»

De las hormigas, *topos* de laboriosidad, dice: «Pequeña especie que trabaja mucho».

«No te quedes célibe para no morir sin nombre. Dale tú también algo a la naturaleza; engendra también tú, dado que has sido engendrado».

«Ama a tu compañera; ¿qué cosa hay más dulce y hermosa que cuando la mujer tiene sentimientos de amistad y afecto para con su hombre hasta la vejez y el marido ama a su esposa y las disensiones no consiguen separarlos?».

«No añadas a tu matrimonio otro matrimonio: desventura sobre desventura»

«No trates mal a tus hijos; sé tierno con ellos».

2.3. La sabiduría de los dichos rabínicos

Todos conocen su abundancia y su riqueza. Del horizonte en que se colocan nos habla el siguiente dicho de Yohanan ben Zakkai que, al abandonar a Jerusalén en el asedio del año 70, hace esta petición a Tito: «Te pido permiso para ir a Yavneh, para que pueda ir a enseñar a mis discípulos, organizar allí las plegarias y observar los preceptos» (ARN A4 y B6; cf. también *bGittin* 56ab). Presento aquí algunos rasgos sacados

de *mAbôt*, recordando que ya citamos algunos anteriormente en el capítulo sobre la ley mosaica y sobre las relaciones maestro-discípulo. Añadiré otros del comentario a esta obra, *Abôt de rabbi Natan*, en sus dos versiones (A y B). Los temas son más o menos los mismos que en la traición bíblica, con una atención específica al valor de la Ley:

«Sed mesurados en los juicios» (*mAbôt* 1,1).

«Tu casa esté abierta a todos y los pobres sean como hijos en tu casa; pero no converses demasiado con la mujer» (1,3).

«Mantente lejos del mal vecino» (1,7).

«Ama el trabajo» (1,10).

«El que se hace un nombre, pierde su nombre; y el que no crece, disminuye» (1,13).

«Si yo no estoy por mí mismo, ¿quién está por mí? Y aunque yo estuviese por mí, ¿qué es lo que soy? Y si no ahora, ¿cuándo?» (1,14; dicho atribuido a Hillel).

«Acoge a todos con rostro jovial» (1,15).

«Atiende a un precepto leve como si fuera grave, pues no sabes cuál será la recompensa de los preceptos» (2,1).

«Ten cuidado con las autoridades, pues se acercan a un hombre sólo por su propio interés» (2,3).

«Haz su voluntad (la de Dios) como si fuese la tuya, para que Él haga tu voluntad como si fuese la suya» (2,4). Comentario de *ARN-B* 32: «Si has hecho su voluntad como si fuese la tuya, todavía no has hecho su voluntad como él quiere».

«Donde no hay hombres, esfuérzate por ser hombre» (2,6).

«Cuanto más propiedades, más preocupaciones» (2,8).

«Que el honor de tu prójimo te sea tan apreciable como el tuyo» (2,13).

«Que el dinero de tu prójimo te sea tan apreciable como el tuyo» (2,15).

«... y haz todas tus acciones por amor al Cielo» (2,25). Para el que estudia la Torah: «Es fiel tu patrono que te paga el salario por tu trabajo» (2,17).

«El día es corto, el trabajo es mucho y los obreros son lentos, pero la recompensa es grande y el patrono apremia» (2,18).

«Piensa de dónde viniste y adónde vas, y ante quién tendrás que rendir cuentas en el juicio» (3,1).

«Pide por la salud de los gobernantes, porque, si no fuese por el temor que infunden, se tragarían los unos a los otros» (3,2).

«De quien se complacen las criaturas, también se complace el Omnipotente» (3,12).

«El muro que protege la sabiduría es el silencio» (3,16).

«Todo está previsto, pero la libertad sigue en pie» 3,18).

«La tienda está abierta y el tendero te fía; el registro está abierto y la mano escribe» (3,19).

«Sin sabiduría no hay temor, pero sin temor tampoco hay sabiduría» (3,20).

«La recompensa de un precepto es un precepto» (4,2).

«No desprecies a nadie» (4,3).

«El que se abstiene de juzgar, evita enemistades, robos y falsos juramentos» (4,9).

«Si tu enemigo cae, no te alegres. Si tropieza, no se alegre tu corazón» (4,24).

«No mires al odre, sino a lo que está dentro. Puede ser un odre nuevo lleno de vino viejo y un odre viejo que ni siquiera tiene vino nuevo» (4,27) (Es evidente la semejanza con el dicho de Jesús, que se centra sin embargo en la contraposición entre lo viejo y lo nuevo).

El piadoso: «Lo mío es tuyo y lo tuyo es tuyo» / el impío: «Lo mío es mío y lo tuyo es mío» (5,11).

«Según el esfuerzo, la recompensa» (5,25).

De *Abôt de rabbí Natan* citemos los siguientes dichos:

«Si bajas, sube; pero si subes, baja. Un hombre que se ha humillado será ensalzado, pero si se ensalza será humillado (ARN-B 22). (Esta contraposición, en la segunda parte, está también substancialmente presente en los dichos de Jesús (Lc 14,11; 18,14; Mt 23,12).

«Lo que no quieras para ti, no lo hagas a tu prójimo» (ARN-B 26) (dicho atribuido aquí a rabbí Akiba; pero, como luego veremos, se le atribuye otra formulación de esta «regla de oro» a Hillel. Se impone la comparación con la formulación de Jesús).

«Si no quieres que hablen mal de ti, tampoco debes tú hablar mal de los demás» (ARN-B 29).

«Al que odia a su prójimo, el Omnipotente lo arranca del mundo» (ARN-B 30).

«Cuando Hillel iba a algún sitio y la gente le preguntaba: “¿Adónde vas?”, respondía siempre: “Voy a cumplir un precepto» (ARN-B 30).

«Si tuvieses en tu mano una planta y te dijesen: “¿Está aquí el Mesías!”, vete primero a plantar tu planta y luego sal a acogerlo» (ARN-B 31).

«(El fuerte) es el que hace de su enemigo un amigo» (ARN-A 23).

«Si tienes unos amigos que te reprochan y otros que te elogian, ama al que te reprocha y odia al que te elogia» (ARN-A 29).

3. LOS DICHOS SAPIENCIALES DE JESÚS

No creemos que el mejor método para nuestro objetivo sea hacer de los dichos sapienciales de Jesús una lista material, uno tras otro, sacándolos del Evangelio. De todas formas, puede verse el inventario de los mismos que ha hecho Aune en el apéndice de su estudio. Es preferible, ante todo, captarlos en su contexto literario actual, reunidos en pequeñas o grandes colecciones como hace normalmente la fuente Q, al estilo de la tradición sapiencial judía, o quizás enmarcados en breves relatos o cuadros narrativos (*apotelesmas*), que es la forma que prefiere Marcos, inspirándose en este caso en los modelos griegos; a este propósito Ebner habla de una apotelesmatización de los dichos de Jesús por parte del evangelista (pp. 374s). Luego, liberándolos de su contexto redaccional, hay que buscar el sentido que resulta de su colocación, al menos probable, en la vida del Nazareno, tal como la conocemos por otras fuentes. Desde este punto de vista nos parece ejemplar la monografía de Ebner: «La situación es la segunda mitad del *logion* sapiencial» (p. 51). Del mismo modo nos parece convincente el criterio de historicidad que él aplica, el de la desemejanza en una sola dirección: se le podrán atribuir aquellos dichos, debidamente colocados en su situación concreta (*situativ*, dice Ebner), cuando expresan una «sabiduría» no típica de las comunidades cristianas e incluso contraria a ellas, aun cuando muestren estrechas analogías con la sabiduría judía: «En vez de abstraer a Jesús del *judaísmo*, hay que abstraerlo de la *tradición cristiana*» (p. 50).

Recuerdo brevemente los proverbios, los aforismos y las exhortaciones que ya hemos analizado en los capítulos precedentes. Ante todo, el proverbio de que no son los sanos, sino los enfermos, los que necesitan del médico (Mc 2,17 y par.), encuadrado por Marcos en el relato de la llamada de Leví y de la comensalidad de Jesús con él y con sus colegas: de este modo justificó su comportamiento de acogida de los publicanos, y más en general de los marginados y despreciados por la sociedad judía. El dicho sobre la imposibilidad para los que participan del banquete nupcial de ayunar estando presente el esposo, ambientado por Marcos en el cuadro de la crítica de los discípulos del Bautista que ayunaban a diferencia de los de Jesús (2,19 y par.), hace referencia a la novedad salvífica que apareció con él en la historia. El doble dicho de la fuente Q sobre los cuervos alimentados por Dios y sobre los lirios del campo espléndidamente vestidos se utiliza para inculcar la confianza en Dios providente con los seguidores que lo abandonan todo por seguir a Jesús (Lc 12,24.27-28 / Mt 6,25-34). Las semejanzas entre el reino y la familia que van a la ruina cuando surgen divisiones internas, así como la del hombre fuerte que podrá saquear el fortín y todo lo que contiene con la condición de apresarse primero a los guardias armados que lo

custodian (Mc 3,24-25.27 y Q: Lc 11,17 21-22 / Mt 12,25), son presentadas por Jesús para dar razón del sentido liberador de sus exorcismos y de la victoria sobre Satanás. El dicho. «Es más fácil que un camello pase [Lc. entre] por el agujero de una aguja que un rico entre en el reino de Dios» (Mc 10,25), encuadrado en el relato del rico anónimo que pregunta a Jesús por los requisitos para heredar la vida eterna, expresa su toma de posición radical sobre el desprendimiento de las riquezas

Además, «quien hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,35 y par.); «No hay profeta sin honor más que en su patria» (Mc 6,4 y par.); «No hay discípulo mayor que el maestro» (Q: Lc 6,40 / Mt 10,24); los niños caprichosos que juegan en la plaza y no se ponen de acuerdo (Q: Lc 7,31-32 / Mt 11,16-17); «A la sabiduría le han hecho justicia todos sus hijos» (Q: Lc 7,35; Mt 11,19); «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos; pero el hijo del hombre [el hombre que está ante vosotros] no tiene donde reclinar la cabeza» (Q: Lc 9,58 / Mt 8,20); «Deja que los muertos sepulsen a sus muertos» (Q: Lc 9,60 / Mt 8,22); «La mies es mucha y los obreros pocos» (Q: Lc 10,2 / Mt 8,22); «El obrero merece su salario» (Lc 10,7); «... su sustento» (Mt 10,10); las tres categorías de eunucos (Mt 19,12); «El que ha puesto su mano en el arado y luego se vuelve hacia lo que ha dejado atrás, no es apto para el reino de Dios» (Lc 9,62); «Los hijos de este mundo son más sabios que los hijos de la luz», dicho al final de la parábola del administrador no honrado (Lc 16,1-8). Finalmente, el dicho «Los últimos serán los primeros y los primeros los últimos», conclusión redaccional de la parábola de los jornaleros llamados por el patrono a diversas horas del día para trabajar en su viña (Mt 20,16).

Pasemos a los dichos «nuevos», recordando previamente las observaciones tan interesantes que hace Carlston sobre la ausencia sorprendente en Jesús de algunos temas usuales en los dichos sapienciales de origen griego y judío. Faltan, pero esto no nos sorprende, los proverbios obscenos; también falta, y esto sí que es llamativo, los dichos que exhortan a buscar la sabiduría y a exaltar el valor. Podía esperarse igualmente que hablase más sobre el dinero y la riqueza. Sorprende que no haya dicho nada sobre la amistad, un tema central en la sabiduría bíblica y grecorromana: para Zenón, un amigo es «otro yo mismo», mientras que la definición de Aristóteles es «una sola alma en dos cuerpos» (Diógenes Laercio, 7,23 y 5,20). También es evidente la falta de valoraciones negativas sobre las mujeres, usuales en aquel mundo: por ejemplo, «El vino y las mujeres extravían incluso a los sabios» (Sl 19,2). «Los dioses han dado un antídoto para el veneno de las serpientes, pero ninguna medicina contra la mujer malvada» (Eurípides, *Andrómaca* 270.274). De hecho Jesús admitió a las mujeres en su seguimiento, indicio claro de su posición contra corriente. Tampoco dijo nada de

forma aforismática sobre las relaciones entre los miembros de la familia, la obediencia de los hijos, los deberes de los padres, el amor mutuo entre los esposos. Ni siquiera conoce la regla del justo medio expresada en las fórmulas: *In medio stat virtus*, *Ne quid nimis*. Lo mismo ha de decirse en general de las virtudes y los vicios, como la laboriosidad, la templanza, la justicia, la pereza, la embriaguez, la injusticia. Su falta de atención hacia las autoridades políticas no se pone en discusión en el célebre dicho: «Dad al César lo que es del César, pero a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17 y par.), que separa claramente los dos terrenos, el político y el religioso, para acentuar que el hombre pertenece totalmente a Dios, como imagen suya, lo mismo que la moneda pertenece al emperador por el grabado de su figura.

Tan sólo una alusión a la forma con que compagina muchísimos de los dichos de Jesús con los del mundo judío y grecorromano. Algunos se caracterizan por la fórmula: «Es mejor..., que...»; otros por el esquema: «Si..., entonces...»; otros por: «Donde..., allí...». No faltan dichos introducidos por el pronombre relativo: «aquel que...» o por un participio equivalente; hay que añadir la fórmula comparativa: «Lo mismo que..., así...» y la interrogativa: «¿Acaso...?». Hay dichos en indicativo y dichos en imperativo, aquellos de carácter proverbial y aforismático, éstos de cuño exhortativo; hay dichos con dos estiquios en un paralelismo sinonímico o antitético y dichos expresivos de la autoridad de quien los dice con la fórmula: «Yo os digo», o también de su misión: «Yo he venido a...». Estos últimos suelen ser de formación protocristiana: las comunidades de creyentes expresan de este modo su fe cristológica: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,17 y par.); «He venido a echar fuego a la tierra» (Lc 12,49); «No he venido a traer paz a la tierra, sino la espada» (Mt 10,34); «No he venido a abrogar (la ley y los profetas) sino a darles cumplimiento» (Mt 5,17).

4. LAS COLECCIONES

Marcos se caracteriza, como hemos dicho, por el encuadramiento de varios dichos de Jesús en breves relatos (apotegmas o *chreiai*). A los que presentamos ya en los capítulos precedentes y que acabamos de recordar, hemos de añadir: «El sábado ha sido hecho para el hombre / y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27), en defensa del comportamiento transgresivo de los discípulos en día de sábado: «¿Es lícito el sábado hacer el bien o hacer el mal, / salvar una vida o suprimirla?» (Mc 3,4), a propósito de una curación en sábado; «Nada de lo que es exterior al hombre y entra en él lo puede contaminar; / al contrario, lo

que sale del hombre es lo que lo contamina» (Mc 7,15), toma de posición sobre lo puro y lo impuro en un contexto de discusión con los fariseos.

Pero Marcos no deja de coleccionar, con libertad redaccional, algunas palabras de Jesús. Después del dicho sobre la imposibilidad de que ayunen los invitados a una boda, continúa: «Nadie pone una pieza de paño sin tundir en un vestido viejo, pues de otro modo, lo añadido tira de él, el paño nuevo del viejo, y se produce un desgarrón peor. / Y nadie echa vino nuevo en pellejos viejos; pues de otro modo, el vino reventaría los pellejos y se echaría a perder tanto el vino como los pellejos; / el vino nuevo, en pellejos nuevos» (Mc 2,21-22). En 4,21-25 reúne estos dichos: «¿Acaso se trae una lámpara para colocarla debajo del celemín o debajo del lecho? ¿No es para ponerla sobre el candelero? / Pues nada hay oculto si no es para ser manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para que venga a ser descubierto / Quien tenga oídos para oír, que oiga / Con la medida con que midáis, seréis medidos y aun con creces / Porque al que tenga se le dará, y al que no tenga, aun lo que tiene se le quitará». En Marcos 8,36-37 van unidos dos dichos sapienciales: el primero subraya el valor primordial de la vida en el nuevo mundo sobre los bienes terrenos: «¿De qué le sirve a una persona ganar el mundo entero si pierde la propia vida?» Se trata de una perspectiva tradicional en la sabiduría judía, que ha acentuado con frecuencia el valor de los bienes espirituales respecto a las riquezas terrenas, como se vio anteriormente. El segundo dicho, por el contrario, afirma, siempre siguiendo la pauta de la sabiduría tradicional de que la vida terrena está por encima de todos los bienes materiales: «¿Y qué podrá dar una persona a cambio de su vida (Lc: a cambio de sí mismo). Cf. en este sentido Si 11,14b LXX: «No es posible ningún intercambio (*antallagma*, el mismo término que en el dicho evangélico) por un alma educada». De todas formas no se refleja allí el mundo ideal de Jesús y de su sabiduría. Es más rica la colección de dichos en Mc 9,42-50: «El que escandalice a uno de estos pequeños que creen [en mí: texto incierto], mejor le es que le pongan al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y que le echen al mar. / Y si una mano te es ocasión de pecado, córtatela. Más vale que entres manco en la Vida que, con las dos manos, ir a la gehenna, al fuego que no se apaga. / Y si tu pie es ocasión de pecado, córtatelo. Más vale que entres cojo en la Vida que, con los dos pies, ser arrojado en la gehenna. / Y si tu ojo es ocasión de pecado, sácatelo. Más vale que entres con un solo ojo en el Reino de Dios que, con los dos ojos, ser arrojado en la gehenna... / Pues todos han de ser salados con fuego / Buena es la sal; mas si la sal se vuelve insípida, con qué la sazonaréis? / Tened sal en vosotros y tened paz unos con otros».

La fuente Q, por el contrario, se caracteriza por su carácter recopilatorio: reunir diversos dichos de Jesús en unidades redaccionales de dimensiones consistentes. Así, en 6,20-49 (las referencias son al texto de Lucas) tenemos una pequeña *summa* que podemos llamar discurso programático. Por no hablar del discurso misional (Lc 10), ya analizado anteriormente. Pero Kirk ha sabido discernir en Q doce unidades más breves del material tradicional elaborado a partir de esta fuente: amad a vuestros enemigos (Lc 6,27-36); no juzguéis (Lc 6,37-42); árboles, fruto y palabra (Lc 6,43-45); oración confiada (Lc 11,2-13); discusión sobre Belcebú (Lc 11,14-23); petición de un signo (Lc 11,29-35); valentía en el testimonio (Lc 12,2-1); no andar afanosos (Lc 12,22-31); ser vigilantes y diligentes (Lc 12,35-46); discernir los signos de los tiempos (Lc 12,49-59); entrar por la puerta estrecha (Lc 13,24-30; 14,11-16-24.26-27; 14,34-35; 17,33); discernir el día del hijo del hombre (Lc 17,23-37). La vinculación redaccional se hace entonces según el criterio de uniformidad temática o bien apelando a palabras-gancho.

En cuanto al material del discurso programático de Q reproducido por Lucas en su versión, podemos indicar los siguientes dichos breves de Jesús enriquecidos de varias maneras, sobre todo por sus motivaciones: «Amad a vuestros enemigos y haced bien a los que os odian» (Lc 6,27); «Al que te abofetee en una mejilla, ponle también la otra» (Lc 6,29a; en la versión de Mt 5,39 tenemos la pareja «mejilla derecha, la otra mejilla»); «Da a quien te pida y no exijas lo tuyo al que te lo ha quitado» (Lc 6,30); «Como queráis que hagan los demás con vosotros, hacédselo vosotros a ellos» (Lc 6,31); «Sed misericordiosos como [también] vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36); «No juzguéis y no seréis juzgados» (Lc 6,37^a); «Dad y se os dará» (Lc 6,38^a); «Con la medida con que midáis a los demás, se os medirá a vosotros» (Lc 6,38c); «¿Acaso puede un ciego servir de guía a otro ciego? ¿No acaban cayendo los dos en un hoyo?» (Lc 6,39). «No está el discípulo por encima del maestro» (Lc 6,40a); «¿Por qué miras la paja que hay en el ojo de tu hermano y no fijas la mente en la viga que hay en tus propios ojos?» (Lc 6,41); «No hay árbol bueno que dé mal fruto, ni árbol malo que dé buen fruto» (Lc 6,43). «Todo árbol se reconoce por su propio fruto; no se cogen higos de las espinas, ni se vendimia uva de las zarzas» (Lc 6,44); «El hombre bueno saca el bien de su buen tesoro del corazón; el hombre malo saca el mal de su maldad» (Lc 6,45a-b).

Con estas enseñanzas, siempre en el sermón de la montaña enriquecido no poco por él —107 versículos contra unos 30 de la versión lucana— combina Mateo otro material de la fuente Q que Lucas atestigua con mayor fidelidad en otras partes: «No amontonéis tesoros en la tierra», que pueden estropearse o ser robados; «amontonad más bien tesoros en el cielo» donde no pueden estropearse ni ser robados

(Mt 6,19-20 / Lc 12,33, que no tiene más que la segunda parte de este dicho); «Donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón» (Mt 6,21 / Lc 12,34); «La lámpara del cuerpo es el ojo; si tu ojo está limpio, todo tu cuerpo será luminoso; pero si tu ojo es malo, todo tu cuerpo será tenebroso» (Mt 6,22-23 / Lc 11,34); «Ningún criado [esta calificación sólo está atestiguada en Lucas] puede servir a dos amos; odiará a uno y amará al otro, o bien se apegará a uno y despreciará al otro» (Mt 6,24 / Lc 16,13); «No podéis servir a Dios y a mamón» (Mt 6,24 / Lc 16,13b); «No os angustiéis por la vida, por el alimento que vais a comer, ni por el cuerpo por el vestido que os vais a poner. Vuestra vida vale más que el alimento y vuestro cuerpo más que el vestido», y Jesús continúa invitando a fijarse en los pájaros del campo y en las flores de la pradera a los que Dios respectivamente alimenta y viste; con mayor razón, asegura, Dios se cuidará de las necesidades vitales de sus discípulos (Mt 6,25-34 / Lc 12,22-32). «Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá» (Mt 7, 7 / Lc 11,9).

Mateo toma otro material sapiencial de su propia tradición para enriquecer más aún su sermón de la montaña: «No puede permanecer oculta una ciudad puesta sobre un monte» (Mt 5,14; cf. Evangelio de Tomás n. 32); las antítesis «No matar», «No cometer adulterio», «No jurar» de Mt 5; necesidad de reconciliarse con el hermano ofendido antes de ofrecer un sacrificio a Dios (Mt 5,23s); «Si uno te contrata para una milla, vete con él dos millas» (Mt 5,41); las tres obras judías por excelencia que hay que realizar «en secreto» (Mt 6,1-4,5-6.16-18); «En la oración no charloteéis como los paganos» (Mt 6,7); «No te agobies hoy por el mañana; el mañana traerá su propio agobio» (Mt 6,43ab); «No echéis perlas a los perros» (Mt 7,6).

Finalmente, el Evangelio apócrifo de Tomás, que es una colección de dichos del Señor, ofrece muchas palabras sapienciales, algunas en común con los Evangelios canónicos y otras que le son propias por su contenido o por su forma. Entre ellas cito las siguientes: «El que busca, no deja de buscar hasta que encuentra» (n. 2); «Muchos primeros serán últimos, y se convertirán en uno solo» (n. 4); «Ningún profeta es bien acogido en su aldea, / ningún médico cura a los que lo conocen» (n. 31); «Si un ciego sirve de guía a otro ciego, los dos caen en el hoyo» (n. 34); «Estad de paso» (n. 42); «No es posible que un hombre monte dos caballos y hienda dos arcos, / y no es posible que un criado sirva a dos amos» (n. 47); «El que lo conoce todo, pero está privado (del conocimiento) de sí mismo, está privado de todo» (n. 67); «Muchos son los que están a la puerta, pero (solamente) los solitarios entrarán en la cámara nupcial» (n. 75); «Buscad y encontraréis» (n. 92: de esta forma, en un solo estiquio).

5. PROVERBIOS Y AFORISMOS

Dejando al margen los no pocos dichos «nuevos» ya citados en los capítulos anteriores, de los que acabamos de presentar una rica antología parece imposible reconstruir un cuadro contextual digno de crédito, ya que se nos escapa el sentido exacto de las palabras pronunciadas en determinadas circunstancias y dirigidas a un auditorio concreto. Aquí nos ocuparemos de aquellos de los que podemos con toda probabilidad trazar su contexto y consiguientemente señalar su alcance.

5.1. *Dos dichos sobre el sábado*

El descanso sabático estaba sancionado solemnemente en el decálogo sinaítico en las dos versiones del código de la alianza y del código deuteronomico: «Recuerda el día del descanso (*yôm haššabbat*), para santificarlo. Durante seis días trabajarás [...], pero el séptimo día [...] no harás trabajo alguno» (Ex 19,8-10). «Observa el día del descanso para santificarlo [...]. Trabaja seis días [...]. Pero el séptimo día es *šabbat* [...], no harás ningún trabajo» (Dt 5,12-13). Las motivaciones adoptadas son de diverso tipo: la imitación de Dios creador que descansó el séptimo día (Ex 20,11); el recuerdo de la esclavitud de Egipto y de la liberación divina (Dt 5,15).

El texto del mandamiento sonaba, sin embargo, en términos generales, por no decir genéricos: de ahí la exigencia de especificar el objeto de la prohibición. Además, en tiempos de graves crisis, cuando Israel se veía sometido al ataque político y cultural de potencias extranjeras, el descanso sabático que diferenciaba al pueblo «elegido» de los demás pueblos se erigía como signo de fidelidad al pacto, baluarte en defensa de las sagradas tradiciones de los antepasados, como un auténtico *identity-marker*. Así, en la lucha contra Antioco IV Epífanés, empeñado en helenizar la tierra de Israel, en un primer tiempo los combatientes reunidos en torno a los Macabeos se abstenían el sábado, no sólo de atacar al enemigo, sino incluso de defenderse de sus ataques, pagando con la vida una fidelidad a toda prueba (1 M 2,38). Tan sólo más tarde, para proteger su propia vida, dieron una interpretación menos rigurosa al descanso sabático: «Si uno entra en batalla contra nosotros en día de sábado, lucharemos contra él y no moriremos todos, como murieron nuestros hermanos en sus escondrijos» (1 M 2,41). Y más tarde, contra el ejército de Pompeyo que el 63 a. C. sitió a Jerusalén, la observancia del descanso sabático, incluso con esta limitación, acabó facilitando para siempre la toma de la ciudad santa, como atestigua Flavio Josefo: «Pero si no hubiera sido por nuestra costumbre nacional del descanso

en día de sábado, el terraplén [construido por Pompeyo al norte de la ciudad] no se habría acabado, ya que lo habrían impedido los judíos; en efecto, la Ley nos permite defendernos contra los que nos atacan en una batalla, pero no nos consiente combatir contra un enemigo que hace algo distinto» (*Antiq* 14,63; cf. *Bell* 1,146: «el sábado sólo se permitía defender la propia vida»).

Por su parte los esenios, que más o menos radicalmente —el sectarismo fue propio solamente del ala extrema del movimiento, los qumranitas— se separaron, no sólo de los gentiles, sino del resto del pueblo e hicieron más rígida la observancia del descanso sabático para que fuese digna de su estado de hijos privilegiados de la luz. Lo atestigua Flavio Josefo en *Bell* 2,147: «Con mayor rigor que todos los demás judíos se abstienen de trabajar el día séptimo, pues no sólo preparan la comida el día antes, sino que no encienden fuego aquel día, ni siquiera se atreven a mover un mueble o a andar con el cuerpo». Más elocuente todavía es el testimonio directo de *CD* 10,17-11,17: «Y el día de sábado, que nadie diga una palabra inútil o estúpida. Que no preste nadie a su prójimo. Que no se discuta sobre la riqueza o las propiedades. Que no se hable de hecho del trabajo ni de las tareas que realizar el día siguiente. Que nadie camine por el campo para hacer el trabajo que desea hacer en sábado. Que no vaya fuera de la ciudad más de mil codos. Que nadie coma el día de sábado, excepto de lo que ha preparado antes; y que no coma de lo que se ha perdido en el campo. Y que no beba, más que de lo que tiene en su campamento [...] Que no permita al extranjero hacer lo que desea el día de sábado; que nadie se ponga ropa sucia [...]. Que nadie ayune voluntariamente en sábado. Que nadie vaya detrás del animal para hacerle pastar fuera de su ciudad por más de dos mil codos. Que no levante su mano para golpear con el puño [...] Que nadie saque nada de su casa, ni meta nada desde fuera [...]. Que no abra una vasija sellada en sábado. Que nadie se eche perfume el sábado, para salir o para entrar. Que nadie quite en su casa ninguna piedra ni el polvo. Que la nodriza no levante al niño para salir o para entrar, en sábado. [...] que nadie ayude a parir a un animal, en día de sábado. Y si se cae en un pozo o en un hoyo, que no lo saque de allí en sábado [...]. Y a cualquier persona viva que se caiga al agua o en un lugar [...], que nadie lo saque con una escalera, con una cuerda o con algún utensilio. Que nadie ofrezca nada en el altar, el sábado».

También en el libro de los *Jubileos*, que se remonta al parecer al siglo II a. C., se advierte una lectura rigurosa del precepto sabático: «(Los israelitas) no estén dispuestos a hacer ese día ningún trabajo que no haya que hacer y que no preparen ese día nada de comer o de beber; y que (no estén dispuestos) a sacar agua ni hacer entrar o salir, a través de sus puertas, nada que sea transportable. Los que no hayan preparado,

por si mismos, el día sexto, en sus casas, que no lo introduzcan ni lo hagan salir ese día de una casa a otra, porque es un día santo y bendito más que todos los días de los jubileos» (*Jub* 2,29-30). Será castigado con la pena de muerte «el que haga algún trabajo ese día, y el que vaya de viaje y se dedique a las faenas del campo, o en casa o en cualquier otro lugar, el que encienda fuego y cabalgue en animales, o el que vaya en barco, por mar, y el que golpee o mate a alguien, el que degüelle a un animal o a un pájaro y el que los cace a lazo —fieras, o pájaros o peces— y el que ayune y haga la guerra en día de sábado y el que haga cualquiera de estos (trabajos) en día de sábado» (*Jub* 50,12-13).

En la tradición rabínica se advierte, sin embargo, una interpretación más humana y algunas normas interpretativas en este aspecto pueden remontarse substancialmente al fariseísmo del siglo I, es decir, a los tiempos de Jesús. En *Mekilta Ex* 31,13-14 se lee la siguiente lectura del precepto más próxima a la norma del Nazareno: «He aquí que dice: “Observad el sábado, porque es santo entre vosotros” (v. 16). Esto significa: “El sábado se os ha entregado a vosotros, no vosotros al sábado”». Se le atribuye a rabbí Shimon ben Menasja (cerca del 180 d.C.), en relación con la ley mosaica: «El Señor se la dio a los israelitas como don y como fuente de bendición». Es análoga la formulación de rabbí Jonatan ben Joseph: «El sábado se ha puesto en vuestras manos, no a vosotros en sus manos» (*bYoma* 85b). No falta cierta casuística: el sábado es lícito salvar vidas humanas: «Si uno se siente mal de la garganta, se le puede meter en la boca la oportuna medicina en sábado, porque puede correr peligro su vida y en caso de duda de peligro de muerte se puede profanar el sábado» (*mYoma* 8,6); «A una parturienta se le presta cualquier ayuda en sábado: se puede hacer venir a la partera de un sitio a otro, se puede por su salud profanar el sábado y atar el ombligo»; R. José enseña: «También se le puede cortar. Se puede hacer en sábado todo lo necesario para la circuncisión» (*mSabb* 18,3). Con un argumento *a fortiori* se afirma además que, estando permitido en sábado el servicio del templo y el rito de la circuncisión, «con mayor razón se pueden suspender las leyes del sábado para salvar una vida humana» (*bYoma* 65b).

Se hace remontar a Hillel el llamado ‘*eruv*’: uniendo varias casas con postes y arquitraves en las puertas, se las podía considerar como una sola habitación, siendo entonces lícito transportar de una casa a otra la comida común preparada para las comunidades fariseas de un mismo barrio: una manera de burlar la rigidez del precepto sabático o, mejor dicho, una comprensión humanitaria del mismo para bien de las personas. Pero esta interpretación era criticada por los saduceos; cf. el tratado mishnaico *Shabbat* (= *mShabb*).

De todos modos, en este tratado se discuten de forma casuística, no sin anotar las diversas soluciones de las escuelas de Shammai y de Hillel, muchas de las actividades que se podían o no se podían hacer el sábado: Capítulo 1: «Sobre las prohibiciones de sacar o de meter en casa objetos el sábado»; Capítulo 2: «¿Con qué sustancias se enciende y con qué sustancias no se enciende?» El capítulo 3 se refiere al hornillo. En el c. 4 se pregunta: «¿Con que cosas se puede dejar salir a las bestias en sábado y con qué no?» (poniendo el ejemplo de un camello, de un asno, de un pollino y de una vaca. La pregunta del c. 6 es: «¿Con qué cosa puede salir una mujer (en sábado) y con qué no?» En 7,2 se mencionan los principales trabajos que se prohíben en sábado: «Los trabajos principales son cuarenta menos uno: Sembrar, arar, cosechar, atar fajos, trillar, aventar, cernir, triturar, cribar, empastar, cocinar, cardar la lana, lavarla, batirla, teñirla, hilar, tejer, coser dos piezas, entretejer dos hilos, hacer un nudo, desatar un nudo, coser dos puntos, cazar un cabrito, descuartizarlo, despellejarlo, salar la piel, trabajar la piel, rascar los pelos, cortarla, escribir dos letras, borrar para escribir dos letras, fabricar, derribar una pared, apagar el fuego, encenderlo, machacar con el martillo, transportar de un recinto a otro». Una excepción significativa de la prohibición sabática: «Todos los libros sagrados pueden salvarse de un incendio» (*ibid.* 16,1).

Precisamente por esto los fariseos eran atacados por los esenios que los acusaban de laxismo para con la ley mosaica. «Éstos son los que se desvían del camino» (*CD* 1,13); «buscaron interpretaciones fáciles» (*CD* 1,18); ellos son «los que buscan interpretaciones fáciles» (*4QpNah* 3-4,1,2); al contrario, los esenios «son los que se mantienen firmes en los preceptos de Dios» (*CD* 3,12), especialmente «en sus sagrados sábados» (*CD* 3,14).

En el cristianismo de los orígenes se observan comunidades que practican el descanso sabático, pero hay otras que se consideraban libres de él. En el trasfondo de Mt 24,20 se percibe la figura de cristianos fieles a esta prescripción mosaica; se habla efectivamente de la oración apta para conjurar que la huida de la catástrofe apocalíptica no ocurra en invierno o en sábado, día de descanso que hacía imposible moverse. En Col 2,16 el autor denuncia como «herejes» a aquellos creyentes que observaban reglas de dieta judía, la celebración de fiestas y el descanso sabático. Igualmente en Ga 4,10 Pablo ataca a los judaizantes de Galacia por celebrar días —sin duda se trata también del sábado—, meses, estaciones y años. Es una señal que nos indica que no existía ningún recuerdo preciso de una enseñanza o de una praxis de Jesús que fueran decisivos en un sentido o en otro.

En nuestros Evangelios se repite el testimonio de vivas discusiones entre el Nazareno y especialmente los fariseos respecto al descanso

sabático. Podemos citar ante todo Mc 2,23-28: en sábado los discípulos van caminando con Jesús por los campos sembrados, recogen espigas de grano para alimentarse de ellas y les reprochan por ello; y Mc 3,1-6: en sábado Jesús cura a un hombre con la mano seca y le acusan por ello. Aquí Mateo y Lucas lo siguen con bastante fidelidad. Tenemos luego la fuente L: en Lc 13,10-17 Jesús cura a una mujer encorvada y lo critica el jefe de la sinagoga en donde tuvo lugar la curación; en Lc 14,1-6 es la curación de un hidrópico lo que es objeto de crítica por parte de escribas y fariseos. También entra en el juego el cuarto Evangelio: en Jn 5,1-8 se narra la curación de un paralítico y las quejas de los judíos; en Jn 9,1ss leemos que Jesús dio la vista a un ciego de nacimiento y los fariseos lo acusan como transgresor del sábado. En realidad, el trasfondo histórico de estas páginas ordinariamente polémicas está constituido por las discusiones que contrapusieron a las primeras comunidades cristianas a la ortodoxia farisaica que se impuso en todo el judaísmo después del 70 d. C., pero también por las disputas en el interior del cristianismo entre comunidades observantes y comunidades libres. Pero hay dos dichos de Jesús, enmarcados en dos pasajes de Marcos, que suelen considerarse auténticos, ya que llevan la huella estilística propia de diversas palabras suyas, tenor icástico y forma antitética, y revelan cierta originalidad respecto a las posiciones del cristianismo de los orígenes, mientras que se encuadran coherentemente en el contexto judío.

El primero está atestiguado en Mc 2,27: «El sábado ha sido hecho por amor al hombre, no el hombre por amor al sábado»; pero está ausente, ya que ha sido marginado a propósito, al parecer, en las versiones paralelas y dependientes del apotegma de Mateo y Lucas. Éstos se han mostrado insensibles a su orientación humanista y quizás críticos frente a su cuño judío, interesados únicamente por el valor cristológico del dicho final: «El hijo del hombre es señor también del sábado» (Mc 2,28; cf. Mt 12,8 y Lc 6,5). El marco narrativo parece oscuro: ¿qué transgresión del descanso sabático se denuncia allí: el hecho de caminar o el trabajo de sacar comida desgranando las espigas, o incluso un comportamiento vandálico? No está claro. Además, parece inverosímil que los fariseos siguieran al grupo de Jesús para cogerlo *in fraganti*. Además, la acusación dirigida a los discípulos, no al Nazareno, parece insinuar una situación de crítica a las comunidades cristianas poco devotas del mandamiento del sábado. Sin olvidar que nuestro dicho va introducido por «Y les decía» (Mc 2,27a), después que en los vv. 25-26, con la fórmula introductoria «Y les dice», Jesús apelara al rey David y a sus compañeros que, hambrientos, se alimentaron de «los panes de la proposición» ofrecidos en el santuario y por tanto consagrados: un comportamiento que no tiene nada que ver con el sábado y que muestra

cómo en una situación de emergencia falla el carácter preceptivo de una norma. En resumen, la palabra de Jesús que tenemos delante tiene que ser desligada del marco narrativo en que parece encuadrada; de todas formas, tenía que referirse a una situación, no muy bien precisada, en donde provocaron al Nazareno sobre la cuestión del descanso sabático.

De todas formas, el interrogante principal se refiere a su significado: ¿expresa quizás su voluntad de abrogar este mandamiento de la ley? Ni mucho menos. En efecto, no sólo no niega el sábado, sino que incluso lo afirma: «el sábado ha sido hecho», un pasivo teológico que insinúa la acción de Dios y con toda probabilidad una referencia a la creación: el Creador «cesó el día séptimo de toda la obra que había hecho y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó» (Gn 2,2-3). Y afirma su validez precisando su destino para el hombre y su finalidad: en provecho suyo («por amor al hombre»). De esta forma, el descanso sabático queda subordinado al bien de las personas y no viceversa. En una palabra, Jesús ofrece su interpretación del sábado en clave humanitaria, pero en una perspectiva teológica: Dios ha concedido al hombre el descanso sabático para su bien. Así pues, el mandamiento divino prescribe algo que es ventajoso para las personas: ventajoso en sentido muy concreto, precisamente el descanso de la fatiga de un trabajo duro. Por tanto, ni abrogación ni introducción de una excepción a su observancia, sino un descubrimiento de su verdadero alcance según la voluntad de Dios.

Por eso Jesús, lejos de alejarse del judaísmo, se muestra aquí bien inserto en el mismo. Con la precisión de que está lejos de las lecturas radicalizantes de los esenios y de los que habían erigido el sábado en barrera de separación de los demás y en defensa de su propia identidad particular. El aliento humanitario de su palabra lo acerca a la tradición rabínica, sobre todo a la de Hillel, y paradójicamente al fariseísmo, a pesar de que nuestros Evangelios lo oponen aquí a los fariseos. Pero no debe escapársenos una peculiaridad de cuño universalista: si los rabinos hablaban del sábado entregado «a vosotros», es decir, a los hijos de Israel, el Nazareno afirma que ha sido hecho por amor al hombre.

Dejando esto en claro, parece evidente que Mateo y Lucas, olvidando esta palabra de Jesús para hacer valer únicamente la palabra sobre el poder del hijo del hombre, acaban afirmando que la validez del precepto sabático depende totalmente de Cristo, que por tanto puede abolirlo. Aquí hablan probablemente aquellos sectores de la Iglesia primitiva que se sentían libres de las prescripciones de la ley mosaica y también del precepto del sábado. Ciertamente Pablo, defensor de la libertad cristiana frente a la ley mosaica en nombre del papel salvífico exclusivo del Señor, le habría dado con entusiasmo su adhesión. Así pues, el Nazareno es homogéneo con su contexto judío y

heterogéneo, en este punto, con aquellas comunidades cristianas que vivían libres del precepto mosaico, pero también con las que lo observaban de modo «legalista».

El segundo dicho sobre el descanso sabático se sitúa en la misma línea. «En sábado ¿es lícito hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?» (Mc 3,4). Se trata de una alternativa que no deja ninguna duda sobre la opción que hay que hacer: es lícito hacer el bien, en concreto salvar una vida. Todavía más que el anterior, este dicho se encuadra en el judaísmo de la época, en sus interpretaciones opuestas, rigorista y humanitaria, del descanso sabático: los esenios han hecho valer la prohibición de toda intervención incluso en los casos en que un animal o una persona se han caído en un hoyo; no hay que sacarlos fuera; por el contrario, la interpretación rabínica en esta casuística se pronuncia en un sentido diametralmente opuesto (*bShabb* 128).

Una huella evidente de estas diversas lecturas del sábado se vislumbra también en dos pasajes de la fuente L: «Hipócritas, ¿acaso no desata cada uno de vosotros a su buey o a su asno de su pesebre en sábado para llevarlo a beber?» (Lc 13,15); ¿Es o no es lícito curar en sábado? (Lc 14,6); y en Mt 12,11: «¿Quién de vosotros en posesión de una sola oveja, si llegase a caer en sábado en un hoyo, no la cogería para sacarla?». Finalmente, Mateo cita en su versión del primer apotegma mencionando un pasaje de Oseas de carácter más general: «Misericordia quiero, y no sacrificio» (Mt 12,7) invocado una vez más por el mismo evangelista, a propósito de la curación, aunque no en sábado, de un paralítico (Mt 9,3). La exaltación de la actuación misericordiosa aparece también en la literatura rabínica, pero no como crítica al rito sagrado, sino en estrecho paralelismo con éste: «Sobre tres cosas está levantado el mundo: sobre la Torah, sobre el culto y sobre las obras de misericordia» (*mAbôt* 1,2).

Nótese además que, regularmente, las diatribas sobre el descanso sabático presentes en nuestros Evangelios hacen referencia a las curaciones realizadas por Jesús. Por otra parte, su palabra sobre el sábado dado por Dios para el bien del hombre, para salvar la vida humana, asume un significado específico en el marco de su acción terapéutica: el sábado, como día de acción benéfica, llega a tener una relevancia de carácter escatológico: está santificado, para usar un término de la Biblia hebrea, por el Nazareno, que realiza ya, aunque sea «pobrementemente», la realeza de Dios en la historia en beneficio de los enfermos.

Para ser completos, hemos de citar un *agraphon* atestiguado en el códice Cantabrigense (D) en el puesto de Lc 6,5. Se trata de una breve narración centrada en una palabra del Nazareno sobre la observancia sabática: «Aquel mismo día (Jesús) vio a un hombre que trabajaba en sábado. Entonces le dijo: “Hombre, si sabes lo que estás haciendo, eres bienaventurado; pero si no lo sabes, eres maldito y un transgresor de la

ley"». En su comentario Schürmann se declara abiertamente en favor de la tesis de su origen cristiano, mientras que Söding, recientemente, como veíamos en el capítulo II, ha defendido su autenticidad de Jesús. En este dicho se expresa, como criterio decisivo de comportamiento moral, la primacía de la conciencia sobre la objetividad del hacer: es algo muy parecido a lo que dijo Pablo en 1 Co 8 a propósito del comer o de abstenerse de las carnes inmoladas a los dioses falsos y embusteros.

5.2. *Lo que de verdad contamina al hombre*

Puro e impuro: estas realidades definidas en relación con la contaminación de la persona que impide a todos los israelitas entrar en la esfera de lo sagrado, concretamente en el templo, para participar en el culto, y a los sacerdotes cumplir los ritos sagrados, han impregnado constantemente la religión hebrea. La mayor parte de las impurezas, como las que «procedían de la muerte, del parto, de las menstruaciones, del esperma y de otras secreciones de la vagina y del pene» (Sanders, *Il Giudaismo* 302), no suponían ninguna culpa. Aparte han de valorarse, por el contrario, las impurezas culpables, es decir, las evitables y voluntarias, por ejemplo, las relaciones con una mujer en estado menstrual; sobre todo encerraba especial gravedad comer carnes prohibidas, particularmente las de cerdo, consideradas como «abominación» a los ojos de Dios (cf. Lv 11). Es general, a este propósito, la exhortación de Lv 10,9, dirigida a los sacerdotes, pero para que se la transmitan al pueblo, «para que podáis distinguir lo sagrado de lo profano y lo puro de lo impuro».

Pues bien, esta esfera de acción, más que la del descanso sabático, se prestan a ser vividas en periodos de crisis, como contraseña de identidad y como muro de separación de los demás. Un testimonio inequívoco: *Aristeas* n. 139: «El legislador, al ser sabio, instruido por Dios para el reconocimiento de todas las cosas, nos encerró dentro de empalizadas y de muros de hierro, para que no nos mezclásemos en nada con los otros pueblos, permaneciendo puros en el cuerpo y en el alma». Por eso los esenios fueron intérpretes rigurosísimos de las leyes divinas de pureza, ampliando mucho su aplicación hasta hacer suyas las normas válidas para los sacerdotes en el ejercicio del culto jerosolimitano y en la comida de las ofrendas rituales a Dios. Citamos ya antes algunos testimonios inequívocos; baste pensar, por ejemplo, en su práctica diaria de baños de purificación. Serán suficientes dos citas: «Y aunque la expulsión de los excrementos sea un hecho natural, la regla impone lavarse inmediatamente después, como para purificarse de una contaminación» (*Bell* 2,149; «Él es santo. Que ningún hombre duerma en la

ciudad del templo contaminando la ciudad del templo con sus impurezas» (CD 12,1-2); así pues, las zonas de pureza se ampliaron desde el templo a toda la ciudad. Sobre todo interpretaban la Torah según la palabra inspirada del Maestro de justicia, una interpretación bastante distinta de la del clero y la del culto jerosolimitanos, mancillados por una impureza radical, ya que se atenían a un calendario festivo que ellos rechazaban. Por eso los esenios se consideraban «separados / santos» respecto a los judíos comunes (1QS 8,10-12).

Algo similar hay que decir de los fariseos, aunque su rigorismo respecto a la praxis de la gente común no podía compararse con la de los esenios y la de los qumranitas en particular. En este punto divergen las valoraciones de los diversos autores: Neusner opina que hacían valer para ellos mismos, a nivel de las aldeas y de la calle, las reglas de pureza reservadas en la Ley a los sacerdotes que actúan en el templo, mientras que Sanders lo niega. De todas formas, respecto al pueblo los fariseos extendían los ámbitos de las reglas de pureza.

También señalamos anteriormente que en los escritos de Qumran la impureza ritual iba acompañada de otra impureza más radical y pecaminosa, por lo que el mismo Maestro de justicia, atento a las normas de la ley mosaica, se confesaba un ser inmundo, necesitado de la acción purificadora de la gracia de Dios y de su santo Espíritu: una impureza que no se debía al contacto externo, sino que brotaba de una fuente interna, de un dinamismo, de un instinto perverso que lleva a la persona a obrar mal: «Soy una criatura de barro modelada con agua, fundamentalmente vergonzosa, fuente de impureza, cuerno de iniquidad, estructurada para la transgresión, espíritu de error, extraviado, sin inteligencia» (1QH 9,21-22); «Y es a través del espíritu de santidad que lo une a su verdad como queda purificado de todas sus iniquidades» (1QS 3,4-8).

Por otra parte, en un filón de la tradición bíblico-judía ha permanecido viva la conciencia de que la pureza moral vale incomparablemente más que la ritual. Los términos de puro e impuro asumen también entonces significados metafóricos, aplicados no a la esfera ritual, sino a la ética del obrar, como diríamos hoy. Tenemos un testimonio de ello en Ag 2,11-14: es «toda obra de sus manos» lo que contamina, no tanto «tocar a un muerto». El profeta pone aquí bajo acusación el ritualismo de los israelitas, seguidores de la enseñanza sacerdotal sobre lo puro y lo impuro, y afirma la primacía de la acción moral. Por no hablar de Is 1,16, donde el profeta denuncia el cultualismo de sus contemporáneos, aplicando términos de pureza al obrar moral: «Lavaos, purificaos, quitad delante de mí la malicia de vuestras obras, dejad de hacer el mal»; ni de la invocación del Sal 51,12: «Crea para mí, oh Dios, un corazón puro». En el apócrifo *La Asunción de Moisés*, de la primera mitad del

siglo II a. C., el autor reprocha a los hipócritas, reos de toda maldad, que se preocupan de estar ritualmente puros: «... Dirán: “No me toques, para no contaminarme”»; pero en realidad son impuros por el obrar de «sus manos» y las decisiones de «sus intenciones» (7,3-10).

En el ambiente judeo-helenista, que tiene en 4 M una voz elocuente en el periodo entre el siglo I a. C. y el I d. C., tenemos por el contrario un testimonio claro de adhesión a las normas de pureza: «No penséis que comer alimentos impuros sea un pecado pequeño para nosotros». Pero no faltan posturas más liberales, que tienen un portavoz cualificado en la carta de Aristeas. A la pregunta sobre el sentido de la «legislación a propósito de los alimentos y de las bebidas y de los animales que son considerados impuros (n. 128), el autor responde en primer lugar que Dios «nos encerró, según el modelo de la ley, con prescripciones de pureza tanto en los alimentos como en las bebidas y en el tacto y en el oído y en la vista», «para que no sufriésemos degeneraciones contaminándonos con alguno de ellos y entrando en contacto con los malvados» (n. 142); por tanto, precisa que «todas las cosas son iguales ante la razón natural» (n. 143) y que la finalidad concreta de las diversas prohibiciones sobre algunas de ellas es la siguiente: «aquellos para los que se ha establecido la ley tienen que usar en su ánimo la justicia y no abusar de nadie, confiando en sus propias fuerzas, y no robar nada» (n. 147). Véase también el n. 148: «no arrebatar nada con violencia ni usar de la violencia contra los otros». En una palabra, el fin es que se «tienda a la justicia y a las justas relaciones entre los hombres» (n. 168). Sacchi destaca atinadamente cómo en la carta de Aristeas aparece «un tipo de judaísmo que no reconocía ya la existencia de lo impuro como algo realmente existente» (p. 53).

En el mundo griego el cínico Diógenes afirmó con espíritu ilustrado: «Viendo a un individuo que hacía abluciones purificadoras, dijo: “¡Infeliz! ¿no sabes que purificándote no puedes liberarte de los errores gramaticales? ¡Pues tampoco puedes liberarte de los pecados de tu vida!”» (Diógenes Laercio 6,42). Y también: «A quien le reprochaba por entrar en lugares sucios le dijo: “También el sol penetra en las letrinas, pero sin mancharse por ello”» (6,63).

En este amplio contexto asume su justa importancia un dicho de Jesús de sólida autenticidad histórica. Lo atestigua Mc 7,15: «No hay nada que, viniendo de fuera (*exóthen*) del hombre y entrando en él, lo pueda contaminar; / es lo que sale del hombre lo que contamina al hombre». Lucas prescinde de este dicho, mientras que Mateo introduce en él una especificación: contamina lo que sale *de la boca* del hombre, no lo que entra por ella (Mt 15,11). Aparece en un cuadro narrativo o apotegma, muy complejo y de una mano redaccional muy clara.

Primer cuadro: los fariseos y los escribas vienen de Jerusalén a controlar al grupo de discípulos de Jesús (¡increíble!) y descubren que comen sin haberse lavado previamente las manos. Enseguida el evangelista se cuida de precisar que esta tradición (*paradosis*), junto con otras del mismo género, es propia «de los antiguos». Dirigiéndose entonces al maestro, le hacen observar que sus discípulos, al comer con manos impuras «no se portan según la tradición de los antiguos». El interrogado, en realidad, no responde, pero les ataca con gran dureza, aplicándoles un pasaje de Isaías (cf. Is 29,13): los israelitas honran a Dios sólo con los labios, no con el corazón, mientras que se exagera en ellos la enseñanza de preceptos humanos. Pues bien, ésta es puramente humana y por tanto puede desatenderse, mientras que aquellos conservan toda su validez, incluso en la fe cristiana. De aquí el ataque del Nazareno a los críticos: al dejar que se pierda el mandamiento de Dios (*tên entolên tou theou*), os apegáis a la tradición de los hombres (*tên paradosin tôn anthrôpôn*)» (Mc 7,8). Y cita un ejemplo patente de esta disociación: el *korbân*, o sea, la consagración al santuario de los propios bienes, que se hacen entonces intangibles incluso ante la necesidad de ayudar a los padres ancianos necesitados, en contra de la obligación que impone el mandamiento del decálogo: «Honra a tu padre y a tu madre».

Segundo cuadro: la gente sustituye ahora a los fariseos y a los escribas como interlocutora de Jesús, que le dirige sus palabras sobre lo puro y lo impuro.

Tercer cuadro: el Nazareno deja a la gente, entra en una casa y habla con los discípulos que le preguntan sobre el sentido de su palabra. La precisa pasando del binomio externo-interno al de vientre-corazón: lo que entra en el hombre no toca a su centro de decisiones, que es el corazón, sino que va al vientre para acabar en la letrina. Y de este modo Marcos puede poner en labios de Jesús su tesis: todos los alimentos son puros (Mc 7,19). Al contrario, es lo que sale del corazón del hombre lo que lo contamina: «los malos pensamientos, las fornicaciones, los latrocinios, los asesinatos, los adulterios, la avaricia, las maldades, el fraude, el libertinaje, la envidia, la difamación, el orgullo, la necedad».

El relato es claramente una construcción del evangelista que encuadró en él un dicho auténtico de Jesús que hay que comprender, no en relación con la purificación de las manos antes de comer, praxis particular de algunos grupos judíos, como los fariseos, pero que no está comprendida entre las normas de la ley mosaica. Esta conexión la estableció Marcos. Se puede suponer una situación igualmente poco definida en la que el Nazareno se vio provocado a pronunciarse sobre lo puro y lo impuro, y su palabra debe comprenderse en este contexto general. Ebner plantea la hipótesis, no sin cierta fiabilidad, de que este dicho nació a propósito de la comensalidad del Nazareno y de su grupo con los

publicanos y los excluidos: algunos parece ser que le echaban en cara que se contaminaba con estos «malditos», colaboracionistas de las autoridades judías para el cobro de los impuestos indirectos. La respuesta de Jesús pone en cuestión el criterio de pureza de sus acusadores: lo que contamina de verdad es lo que sale del hombre, es decir, sus palabras venenosas, no lo que entra en él (pp. 245-248).

Según una interpretación típica de la *new quest*, pero no sólo de ella, con esta palabra Jesús habría borrado de una sola vez toda la normativa del Levítico en cuestión de pureza. Un claro testimonio, se dice, de su libertad radical y de su enseñanza de liberación de la ley mosaica, si se tienen en cuenta sus pronunciamientos análogos sobre el sábadó, el divorcio, el juramento, etc. Un Jesús alejado de su mundo judío, defensor de una religión interior y moral, alternativa a la religión judía, legalista y ritualista. Pero se ha dicho y repetido que esto es una caricatura del judaísmo y, a propósito del sábadó, ya se ha dicho que no quedó abrogado ni mucho menos. En cuanto a esta palabra sobre lo puro y lo impuro, hay dos interpretaciones prevalentes en nuestros días. Según la primera, Jesús llamaría la atención sobre la fuente de la contaminación que es interior al hombre, sin excluir la otra que viene de fuera (*exôthen*), prácticamente de los alimentos: lo que contamina no es *tanto* esto *como* aquello. Otros autores, insistiendo en la forma antitética de la frase, dicen que su afirmación es exclusiva: esto sí que contamina, no aquello. Me parece más convincente esta segunda lectura, por el motivo indicado y también por el radicalismo del Nazareno evidente en otros pronunciamientos, por ejemplo, sobre el deber sacrosanto de sepultar al padre

Y nótese bien que Jesús no afirmó con esto, como le hace decir Marcos, que todos los alimentos son puros, tesis que mantenían ciertos sectores de la iglesia primitiva a la que pertenecía el segundo evangelista y también Pablo (cf. Rm 14,20: «Todo es puro»). Dijo que los alimentos impuros no contaminan de verdad a la persona; la contaminación ritual no reviste mucha importancia a sus ojos. En resumen, es otra impureza contra la que él quiere prevenirnos: la que está metida en el hombre mismo y que se materializa externamente en palabras y acciones malignas. Podemos llamarla impureza moral, para distinguirla de la ritual; es la misma que preocupaba a Ageo, a Isaías, al cantor del *Miserere* y a los autores de la *Asunción de Moisés* y de la *Carta a Aristeas*, así como a los esenios, que sin embargo estaban también demasiado preocupados por la pureza externa.

Jesús no se liberó del código de lo puro y de lo impuro; al contrario, como para todo judío respetable, entró directamente en su perspectiva religiosa; pero con otros judíos su ojo penetrante se fijó, no ya en las fuentes externas de la contaminación y que actúan por contacto, sino

en las inscritas en la misma persona: lo que contamina está en el mismo hombre. Pero no se trata de un dinamismo natural más o menos invencible, de algo fatal; consiste en posibilidades negativas que se encarnan en manifestaciones verbales y operativas y que deben ser combatidas responsablemente. Me parece que se muestra unilateral Ebner, cuando se limita a indicar las palabras como lo que sale del hombre. De todo ello tiene que guardarse la persona para no verse «contaminada» en sentido moral, es decir, separada de Dios y de su gracia; los alimentos y los contactos impuros no tienen incidencia en el hombre, en su verdadero ser. Una visión de las cosas y del hombre bastante dramática: el ataque del mal, la contaminación en sentido metafórico, no le viene de fuera, sino de dentro, de su centro decisional, del corazón, como esta vez ha interpretado muy bien Marcos. Y una vez más la originalidad del dicho del Nazareno, indudable en la contraposición que se establece entre la esfera externa y la interna, no lo hace extraño a su mundo judío, sino compañero de unos grupos judíos bien individuados.

Última observación: esta palabra no juega ningún papel en el choque entre Pedro y Pablo en Antioquía a propósito de la participación en la mesa común de los gentiles convertidos, es decir, de personas que comían de todo (cf. Ga 2,11-14). Lo mismo hay que decir a propósito de la cuestión de comer o de abstenerse de las carnes inmoladas a las divinidades idolátricas, de la que habla largamente el apóstol en Rm 14-15 y en 1 Co 8-10. Un silencio que algunos han entendido como argumento contra la autenticidad del dicho de Jesús en Mc 7,15: si Jesús se hubiese pronunciado claramente contra la preceptividad de las normas de pureza, ¿cómo habría podido la iglesia de los primeros decenios no referirse a ello y resolver así *ex auctoritate* el problema? Pero, como es sabido, la prueba *ex silentio* es la menos sólida. Hay que destacar más bien que la perspectiva en que el Nazareno vio y a su modo resolvió la cuestión de lo puro y de lo impuro no era exactamente la del cristianismo de los orígenes. Éste se preguntaba por la obligación o la libertad de los gentiles convertidos de comer en la mesa según la dieta judía. Jesús, por el contrario, dando por descontado y por irrelevante que hay comidas impuras, afirma que la verdadera contaminación viene de dentro de la persona, no de fuera de ella.

Una postura de rechazo patente de la ley de pureza se le atribuye, por el contrario, en el papiro 840 de Oxirinto: él y sus discípulos entran en el templo, pero se enfrenta con ellos el sumo sacerdote Leví: «¿Quién te ha permitido pasear por este lugar de purificación y mirar estas vasijas sagradas sin haberte bañado y sin que tus discípulos se hayan lavado siquiera los pies? Peor aún, contaminado, caminas por este templo, que es un lugar puro». Jesús le responde: «Entonces tú, que estás aquí en el templo, ¿tú eres puro?». Le respondió: «¡Soy puro! Porque he hecho

la ablución en el estanque de David y, después de bajar por una escalera, he subido por otra, y me he puesto hábitos blancos y puros; después he venido a ver estas vasijas sagradas. El Salvador le respondió diciendo: «¡Ay de vosotros ciegos, que no veis! Hiciste la ablución en esas aguas de desecho [...] y limpiaste la piel exterior, como hacen las prostitutas y las flautistas, que se perfuman, se lavan, se limpian y se ponen hermosas para la concupiscencia de los hombres, pero por dentro están llenas de escorpiones y de toda maldad. Pero yo y mis discípulos, a quienes acusas de no habernos bañado, nos hemos lavado en aguas de vida eterna, que bajan del Dios del cielo». Resulta muy difícil conjeturar tan sólo que este texto tenga algún valor histórico, pues tampoco podemos imaginarnos a un Jesús con su grupo burlándose públicamente de una praxis rigurosa del judaísmo y saliendo incólume de allí.

5.3. El doble dicho sobre el manto y los pellejos de vino

«Nadie cose un remiendo de paño sin tundir en un vestido viejo, pues entonces lo añadido tira de él, el paño nuevo del viejo, y se produce un desgarrón peor. / Nadie echa tampoco vino nuevo en pellejos viejos; pues entonces el vino reventaría los pellejos y se echaría a perder tanto el vino como los pellejos; el vino nuevo, en pellejos nuevos» (Mc 2,21-22 y par.). Estas palabras siguen, sin solución de continuidad, al dicho sobre la imposibilidad de que ayunen los participantes en un banquete de bodas. La contextualización es artificial, debida a la mano redaccional del evangelista. Por tanto, hay que buscar por otro sitio para trazar el contexto histórico y comprender así su significado. En concreto, se pregunta a qué se referían las dos metáforas del manto viejo y del paño nuevo, de los pellejos y del vino nuevo. Ordinariamente los intérpretes piensan en el reino de Dios que anunciaba Jesús y que representaba una novedad respecto al mundo viejo; en consecuencia, el que es admitido en él por gracia no puede vivir lógicamente la nueva situación como si viviese todavía en el mundo viejo, con acomodados e incoherencias, dividiéndose entre lo nuevo y lo viejo. Esta lectura puede apoyarse en el hecho de que el motivo de la novedad cualitativa (en griego, *kainos*, *kainôtês*) había sido utilizado en los sueños escatológicos de la tradición judía para definir el mundo esperado, es decir «los cielos nuevos y la tierra nueva», como decía el célebre pasaje de Is 65,17, al que sirven de corona diversos textos pseudoepigráficos: «Y saldrá el primer cielo, pasará y aparecerá un cielo nuevo», «y desde entonces ya no habrá pecado» (*1 Henoc* 91,16-17); «hasta que se haga una obra nueva, que durará eternamente» (*ibid* 72,1). En *Jub* 1,29 se habla de «nueva creación», caracterizada así en 4, 26: «La tierra está

santificada de todos los pecados y de la impureza de las generaciones del mundo». Y también; «Cuando el Poderoso renueve su creación» (*Baruc siríaco* 32,6), «un mundo nuevo», «un mundo renovado» (*ibid* 44,12 y 57,2); «hasta aquel tiempo en que tendrás que renovar lo creado» (*4Esd* 7,75). Además, en Is 43,18 aparece, en proyección escatológica, la antítesis nuevo-viejo. «No recordéis ya las cosas primeras (*ta prôta*) y no tengáis en cuenta las cosas viejas (*ta archaia*); he aquí que yo hago cosas nuevas» (*kaina*), un texto al que se refiere Pablo en 2 Co 5,17: «El que vive en la esfera de Cristo es una nueva criatura (*kainê ktisis*); lo viejo (*ta archaia*) se ha ido; he aquí que ha surgido un mundo nuevo (*kaina*)». Por no hablar de la fórmula «nueva alianza» (*kainê diathekê*), que aparece en Jr 31,31-33 y en Lc 22,20; 1 Co 11,25; 2 Co 3,6; Heb 8,8.

Ebner, sin embargo, ve en el fondo de este dicho, como de otros muchos, la experiencia de los seguidores itinerantes de Jesús, pero con la siguiente especificación: después de abandonar su casa, sus bienes y su trabajo podían sentir la tentación de bajar a compromisos: compaginar el estar en casa con el seguimiento de Jesús. Jesús les pondría en guardia de esta bajada de tensión espiritual (pp. 212-213).

5.4. *Los cuervos que no siembran y los lirios que no tejen*

Ya hicimos antes referencia a esta frase, pero creo que será útil detenernos en ella con un análisis más profundo. Este dicho binario está atestiguado en la fuente Q, que lo ha incluido en una colección de palabras análogas creada por él mismo para presentar una enseñanza articulada sobre el abandono confiado en Dios providente (Lc 12,22-32 / Mt 6,25-34). El texto actual está atravesado por el imperativo repetido: «No os afanéis (*mê merimnate*)» por el alimento y por el vestido, que es el *leitmotiv* de este trozo. Y como motivación tenemos la llamada a fijarnos en los cuervos que no siembran, pero que son alimentados por Dios, y en los lirios que no tejen, pero que son vestidos espléndidamente por el creador. Para decir que el mundo vegetal y el animal sirven para demostrar cómo, con mayor razón, Dios se preocupará de «vosotros». Añadiendo al final el imperativo para que busquemos más bien la realeza divina, ya que el buen Dios proveerá a todo lo demás.

De esta construcción literaria de la fuente Q surge la exhortación dirigida a todos los creyentes de las comunidades cristianas para que confíen en la providencia divina y pongan en el primer plano de sus preocupaciones el valor del reino, mucho más importante que el de los bienes terrenales. También deben buscarlos, pero sin afanes; nada de angustia, sino tranquilidad interior; trabajo sí, pero sin agobiarse, a

diferencia de los gentiles; han de dedicarse más bien con toda su alma a la búsqueda del reino de Dios. Pero probablemente el Nazareno se dirigía a sus seguidores que, abandonándolo todo, corrían el riesgo de quedarse sin alimento que comer y sin vestido que ponerse. Por tanto, dirige su atención al mundo animal y a la naturaleza, ámbitos privilegiados de la enseñanza sapiencial de todas las culturas, y señala a los cuervos y a los lirios como metáforas de los mismos: los primeros no trabajan los campos, los segundos no tejen: dos trabajos típicos respectivamente del hombre y de la mujer en la sociedad agrícola de Galilea y bien conocidos por el Nazareno Jesús. Sin embargo, el Creador los alimenta y los viste. Que el Nazareno haya escogido este ejemplo del mundo animal no parece una casualidad: el Dios providente (Sal 147,9) se cuida de los cuervos [el texto paralelo de Mateo que habla en general de «pájaros del cielo» es secundario], que son animales impuros (Lv 11,15). En el papiro de Oxirinco 655,1-2, sin embargo, el pasaje paralelo sólo presenta la metáfora de los lirios, no la de los cuervos.

Nótese cómo Jesús, lo mismo que cualquier otro buen judío de su tiempo, ve la naturaleza no como una realidad autónoma, sino como creación: descubre en ella la presencia continuamente operante de Dios. No debió ser difícil para sus seguidores sacar de allí una enseñanza implícita: confianza absoluta y motivada en Dios para las necesidades elementales. Por tanto, se trataba de una palabra dirigida a los pocos que lo habían seguido en su itinerancia. Sólo en el cristianismo de los orígenes se convirtió en palabra para todos los creyentes y con el sentido que antes señalábamos.

También el texto paralelo del papiro de Oxirinco 655 muestra una relectura evidente de la tradición original. Nos ofrece realmente una versión centrada en el vestido y caracterizada por el contraste entre esta vida y la escatológica, figuradas en la metáfora del vestido, claros indicios de interpretación posterior: «“No os preocupéis por la mañana durante la noche ni por la noche hasta la mañana ni por vuestro alimento, qué comeréis, ni por el vestido, qué os vais a poner. Mucho más preciosos sois vosotros que los lirios, que crecen y no se fatigan por sí mismos. Teniendo un vestido ¿por qué (...) también vosotros? ¿Quién sería capaz de añadir (algo) a vuestra estatura? Él os dará vuestro vestido”. Le dicen sus discípulos; “¿Cuándo te manifestarás a nosotros y cuándo podremos verte?”: (Jesús) respondió: “¿Cuándo os desvestiréis sin sentir vergüenza?”. Es análogo el Evangelio apócrifo de Tomás: «Dijo Jesús: “No estéis ansiosos la mañana por la tarde ni la tarde por la mañana sobre cómo os vestiréis”. Le preguntaron sus discípulos; «¿Qué día te manifestarás a nosotros y qué día te veremos?”. Respondió Jesús: “Cuando os despojéis sin vergüenza, cuando os quitéis vuestros vestidos

y los pongáis a vuestros pies, como lo hacen los niños, y los pisoteéis, entonces *veréis* al Hijo del Viviente sin temor alguno"» (nn. 36 y 37).

Para completar el tema se pueden citar otras palabras análogas de la fuente Q que pueden atribuirse al Nazareno: aquí no compartimos el escepticismo general de Ebner sobre los dichos dobles. «¿No se venden cinco pájaros por dos ases? Pero ninguno de ellos es olvidado ante Dios / No temáis; vosotros valéis más que muchos pájaros» (Lc 12,6-7). Sin decir que, en relación con la oración, hay que recoger aquí dos pequeñas parábolas, siempre de la fuente Q. Lucas pone por delante de ellas el dicho: «Pedid y se os dará; / buscad y encontrareis; / llamad y se os abrirá» (Lc 11,9). Es preferible la versión de Mateo: «¿Quién de vosotros, si su hijo le pide pan, le da una piedra? Y si le pide un pez, ¿le da una serpiente?». No era necesaria ninguna explicación: sus seguidores debieron comprenderlo al vuelo: confianza incondicional en la súplica a Dios, seguros de ser escuchados.

6. EXHORTACIONES

De algunas ya hemos hablado; véanse por ejemplo los imperativos del seguimiento y las exhortaciones que están implícitas en las palabras que acabamos de ver. Aquí analizaremos algunas que, según Zeller, se presentan inatacables frente a todo tipo de duda. Los imperativos de que vamos a hablar están de ordinario en la segunda persona del plural. Jesús piensa, no en un individuo, sino en un grupo, no en el pueblo en general, sino al parecer en los que se han adherido a su mensaje, con esta precisión: no es una palabra que se limite a los seguidores que lo han abandonado todo, sino que se extiende a todos los adeptos, incluidos los que se han quedado en sus casas. Otra observación sorprendente, pero fácil de entender: presenta las exigencias de una vida positiva sin basarlas en las normas de la Torah; por eso, no se presenta bajo el ropaje de un rabino ni tampoco bajo los del Maestro de justicia, que pretenden leer los preceptos de la Ley e interpretarlos aplicándolos a las situaciones del presente. Jesús no fue un maestro de la ley. En el análisis de las diversas exhortaciones, que a menudo se presentan sin una motivación explícita, se verá cuál era el horizonte de motivaciones en que se movía. No pasaremos por alto la espinosa cuestión de la autoridad que reivindicaba para sus palabras: ¿autoridad mesiánica, profética o meramente de maestro de sabiduría?

6.1. *Amad a vuestros enemigos*

El mandamiento del amor a los enemigos nos ha llegado en las dos versiones paralelas de Mt 5,43-45 y de Lc 6,27-28.35, que dependen

de la fuente Q. La confrontación de los dos textos nos permite remontarnos en el proceso de su tradición hasta su punto de partida. La forma antitética propia del primer evangelista: «Habéis oído que se dijo (por Dios): “Amarás a tu prójimo [cf. Lv 19,18] y odiarás a tu enemigo”. Pero yo os digo: “Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persigan”» (Mt 5,43-44), es redaccional: Mateo concluye de este modo elegantemente la serie de las seis antítesis del c. 5 de su Evangelio, donde pone de relieve la palabra autorizada y nueva de Cristo respecto a las palabras de la ley mosaica. Los dos evangelistas se diferencian además en los contenidos del mandamiento, articulado según Mateo en forma binaria (amor a los enemigos / oración por los perseguidores), mientras que en Lucas son cuatro estiquios: «Amad a vuestros enemigos / haced bien a los que os odian / bendecid a los que os maldicen / orad por los que os maltratan». Pues bien, el motivo de los perseguidores, que tiende a interpretar de forma limitativa pensando en los enemigos en sentido religioso, pertenece al trabajo redaccional de Mateo; en su obra se percibe un interés particular por la persecución, ya que su comunidad está expuesta a la hostilidad del ambiente (cf. Mt 5,10-11; 10,23; 23,34). La formulación cuaternaria de Lucas, en la que los «enemigos» se combinan con categorías equivalentes («los que os odian», «los que os maldicen», «los que os maltratan») parece ser también una especificación secundaria; tiene muchas probabilidades de ser originalmente de Jesús la fórmula sencilla: «Amad a vuestros enemigos». En el papiro de Oxirincos 1224, sin embargo, el dicho de Jesús se presenta de esta forma: «... y orad por vuestros enemigos».

La motivación religiosa encuentra en Mateo un lenguaje concreto y plástico: «para que os hagáis hijos de vuestro Padre celestial, porque hace salir su sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45), y es preferible a la motivación doctrinal de Lucas: «y seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los ingratos y los malos» (Lc 6,35). También la perspectiva futura de la filiación divina («y seréis») parece de carácter redaccional; efectivamente, ya en las bienaventuranzas y en las respectivas maldiciones Lucas hace ver su acentuación escatológica. El «para que os hagáis» de Mateo corresponde mejor a la orientación original de Jesús, para quien ya ha tenido lugar el giro decisivo de la historia y se ha abierto el espacio para una experiencia de filiación divina. Lucas, finalmente, concluye su presentación del mandamiento del amor a los enemigos con un dicho que es probablemente de Jesús: «Sed, pues, misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). Se expresa aquí el motivo de la imitación de Dios que está ya presente en la motivación del precepto del amor, pero subrayando que ese Dios misericordioso es el Padre:

imitación del padre por parte del hijo, una filiación que es también característica del mencionado mandamiento.

He aquí, pues, el dicho que substancialmente puede atribuirse a Jesús: «Amad a vuestros enemigos, para que os hagáis hijos de vuestro Padre celestial; él hace surgir su sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos».

Esta exhortación, en sus contenidos, no es totalmente original, como se afirma con frecuencia, incluso últimamente (cf. Reiser). Es verdad que en Qumran resuenan expresiones opuestas: los que entran en la Congregación lo hacen «para amar todo lo que (Dios) prefiere y odiar todo lo que aborrece [...]»; para amar a todos los hijos de la luz, a cada uno según su parte en el plan de Dios, y para odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpa en la venganza de Dios» (IQS 1,3-4.9-11): traducción en el léxico amor / odio del separatismo típico de los esenios. Pero hay tradiciones bíblicas y judías bien cualificadas que tienen acentos muy distintos. El mandamiento del amor al prójimo, es decir, al connacional, de Lc 19,18 se extiende un poco más adelante a las minorías étnicas presentes en Israel (los *gerîm*): «Trataréis al forastero como a uno de vosotros que ha nacido en el país; ámallo como a ti mismo, porque también vosotros vivisteis como forasteros en Egipto» (Lv 19,34). Más cerca están algunas sentencias sapienciales de cuño judío: «Si tu enemigo tiene hambre, dale pan para comer; si tiene sed, dale agua para beber» (Pr 25,21); entre las prescripciones de la Ley mosaica Flavio Josefo en Ap 2,29 indica la siguiente: «Ser también justos con los enemigos declarados»; en el Seudo-Focílides leemos: «Si cae a lo largo del camino el animal de tu enemigo, levántalo». En la carta de Aristeo 227 el autor se pregunta: «¿Cómo hay que ser liberales (*philotimos*)?», y responde: «Todos piensan que es necesario serlo con aquellos que tienen una disposición amigable con nosotros. Pero yo creo que es necesario tener esa liberalidad generosa (*philotimian charistikên*) con todos los que son de opinión contraria para conducirlos de este modo hacia lo que es conveniente y útil para ellos mismos». De la literatura rabínica podemos citar: «Si tu enemigo cae, no te alegres; si tropieza, no se goce tu corazón» (*mAbôt* 4,24); mientras que son más genéricas las siguientes exhortaciones: «Acoge a todo hombre con rostro jovial» (*mAbôt* 1,15); «No desprecies a ningún hombre» (*mAbôt* 4,3).

Tampoco en el mundo grecorromano faltan voces antitéticas entre sí. Ya antes hemos citado a Hesíodo: «Ama al que te quiera bien; acércate al que se acerca a ti; y da a quien da, y no des a quien no dé; todos dan al que da; a quien no da, nadie le da nada» (353-354). Séneca, por el contrario, se asemeja bastante a Jesús por los motivos de la imitación de Dios — *Propositum est nobis secundum rerum naturam vivere et deorum exemplum sequi* (*Benef* 4,25,1) y del sol que se levanta también

para los malvados: *Si deos, inquit, imitaris, da et ingratis beneficia, nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria*» (*Benef* 4,26,1: «Se dice que, si quieres imitar a los dioses, has de hacer bien a los ingratos, porque el sol se levanta también para los criminales y los mares están también abiertos a los piratas»). Lo mismo piensa Marco Aurelio que insiste en la naturaleza común de los hombres: «De mañana empieza enseguida a decirte a ti mismo: me las tendré que ver con gente que mete las narices en asuntos ajenos, con ingratos, con violentos, con astutos, con maliciosos, con gente insociable [...]. Pero yo, que ya he podido [...] meditar en la naturaleza de aquel que está obrando mal y comprender que aquel hombre es semejante a mí, no ciertamente por identidad de sangre y de semen, sino porque participa de una mente y de una función que es divina [...], no podré enfadarme con uno que es semejante a mí mismo ni sentirme enemigo de él» (*Memorias* 2,1). A este mismo emperador le debemos la afirmación. «Es propio del hombre amar (*philein*) a los que le ofenden» (*ibid.* 7,2). Finalmente Epicteto presenta así al cínico: «Debe dejarse pisotear como un perro, y bajo los pisotones amar (*philein*) precisamente a quienes lo pisotean, como padre de todos, como un hermano» (*Diatr* 3,22,54). Unos siglos antes Sócrates había enseñado que es imposible poner remedio a la injusticia con la injusticia (*antidikēin*) ni al mal con el mal (*antika-kourgein*) (Platón, *Critón* 49bc).

Pero sigue siendo verdad, como ha subrayado Reiser, que en el mundo pagano imperaba el principio enunciado por Platón en el *Menón* (71e): «Hacer el bien a los amigos, hacer el mal a los enemigos (*tous men philous eu poiein, tous d'echthrous kakôs*)». Es también significativo el epitafio que Sila quiso que se inscribiera sobre su tumba en el Campo Marcio: «Ninguno de sus amigos le superó en hacer el bien y ningún enemigo en hacer el mal» (Plutarco, *Silla* 38,4).

El imperativo de Jesús se caracteriza por su carácter absoluto y paradjico: amar a los que nos odian; efectivamente, en el léxico hebreo se define así al enemigo; pero sobre todo por su motivación religiosa: para hacerse hijo de un Dios que no discrimina en su amor de benevolencia de creador. El Nazareno se muestra atento a las experiencias más elementales, como el salir del sol y la lluvia que cae del cielo; pero no se detiene en el mero dato visual; vive estos dos fenómenos naturales como un obrar benéfico de Dios que hace salir el sol y hace llover, procurando al hombre los bienes necesarios a la existencia humana y hasta las fuentes mismas de nuestra vidas. Y en su alma religiosa habla del sol que es de Dios, que no guarda celosamente para sí lo bueno y precioso que él posee, sino que lo comparte con los hombres. Así pues, el creador se relaciona con ellos, no como rivales, sino que fuera de todo espíritu competitivo reparte con ellos lo que es suyo. «La raíz de la violencia,

señalada agudamente por R. Girard en la rivalidad que no sabe soportar la pasión en común del mismo bien, no prospera ciertamente en el jardín de Dios» (Barbaglio 156).

Sobre todo Jesús percibe en la naturaleza la obra indiscriminada del creador que hace salir del mismo modo su sol y hace llover sobre todos los hombres. Sean buenos o malos, hagan o no hagan su voluntad. «...El Dios vivido por el nazareno no se muestra reactivo con el hombre, es decir, no actúa en sintonía con el comportamiento y las actitudes humanas que los demás asumen frente a él. Ni toma la toga de juez que discrimina entre el inocente y el culpable, absolviendo al primero y condenando al segundo. La naturaleza, nos dice Jesús, nos manifiesta a un Dios que es fuente de vida igualmente para todos. Es verdad que los hombres se diferencian ante él, aceptando unos, los justos, su voluntad como forma de vida y rechazándola los otros, los injustos; pero él no diferencia su acción con la que hace salir el sol y hace caer la lluvia, dados igualmente para todos» (Barbaglio 156).

La imagen de Dios que hace salir su sol y que hace llover sobre todos indistintamente constituía en el ambiente rabínico un gravísimo problema de teología: ¿cómo compaginar una evidencia natural con la creencia en el juez justo que premia a los buenos y castiga a los malos? Una primera línea de pensamiento, que ponía en sordina la contradicción mencionada, consideraba que podía establecerse una relación entre el don de la lluvia y los méritos del hombre: el rabbí Chijja (en torno al 360 d. C.), habiendo oído decir a las nubes que se dirigían al territorio de Ammón y de Moab, se dirigió a Dios con estas palabras: «Señor del mundo, cuando diste la Torah a tu pueblo Israel, la ofreciste en general a todos los pueblos del mundo; pero ellos no la aceptaron, ¿y ahora tú quieres darles la lluvia?» Entonces las nubes hicieron caer la lluvia donde estaba el rabbí, o sea, sobre la tierra de Israel (*bTaan* 25a). Una segunda orientación creía que había que distinguir entre la historia y el más allá: la atestigua rabbí Chanina (por el 225 d. C.), que lee el Salmo 145,9: «Bueno es el Señor para con todos», porque hace salir el sol y hace llover sobre todos, y lo interpreta en sentido restrictivo: «es decir, en este mundo; pero del mundo futuro, que vendrá algún día, se ha dicho: "Haz el bien, Señor, a los buenos» (Sal 125,4)» (*Midrash Sal* 22, § 3 [91a]; cit. en Billerbeeck I,136). Rabbí Eleazar (por el 270 d. C.), por el contrario, opone la solicitud primordial de Dios por los justos a su iniciativa universal, combinando dos pasajes bíblicos: «Bueno es el Señor para con todos» (Sal 145,9) y «el Señor es bueno para con los que lo aguardan» (Lm 3,25) y comenta: «Como un hombre que tiene un huerto, cuando lo riega, lo riega todo, pero cuando lo cava, sólo cava las plantas buenas» (*bSanh* 39b).

Pero a Jesús le resultan extrañas estas discusiones de escuela y estas problemáticas teológicas que ven una aparente contradicción en Dios entre su benevolencia universal y su justicia retributiva. Escucha con sencillez la voz de la naturaleza en la que se manifiesta el creador: Dios es exactamente tal como aparece cuando hace salir su sol y hace llover sobre todos, es decir, un Dios de benevolencia y de gracia indiscriminada para con todos. Cerca de él está rabbí Samuel (por el 260 d. C.), que explica de este modo la bondad universal e indiscriminada del Señor expresada en el Sal 145,9: «Dijo R. Shemuel ben Nahman: *Bueno es el Señor con todos y su misericordia es para todos*; porque éste es su modo de comportarse, porque él es misericordioso» (*Bereshit Rabba* 33,3,1).

El precepto se apoya últimamente en esta figura de Dios, pero en un sentido inmediato insiste en el amor a los enemigos como vía maestra para hacernos hijos de Dios. En el cristianismo de los orígenes la filiación divina era considerada como una realidad poseída por gracia, «Porque todos vosotros sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús» (Ga 3,26); «Dios envió a su hijo [...] para que recibiésemos la adopción de hijos» (Ga 4,4-5); «pero a cuantos han acogido al “Verbo encarnado” les ha dado poder de hacerse hijos de Dios: a los que creen en su nombre, los cuales [...] han sido engendrados por Dios» (Jn 1,12-13). Para Jesús, sin embargo, se trata de una meta histórica que alcanzar con un comportamiento de vida concreto, amando no sólo a los amigos, sino a los enemigos. Porque al obrar de este modo, uno se comporta como Dios según su misma dinámica operativa de benevolencia indiscriminada con los buenos y los malos. En resumen, el Nazareno quiere decir: *talis pater, talis filius*. En la literatura rabínica la filiación divina depende de la observancia de la Torah: «¿Deseáis caracterizaros como hijos míos? Ocupaos de la Torah y de la observancia de los preceptos, y así verán todos que sois hijos míos» (*Deut Rabba* 7,9 a 29,1).

En la palabra de Jesús el símbolo religioso (Dios no discrimina) sirve para fundamentar el código ético: no discriminéis en vuestro amor al prójimo. Del «vosotros» destinatario de la exhortación hablaremos luego, lo cual determina además a quién se refiere el vocablo «los enemigos»: ¿sólo los enemigos personales o también los enemigos públicos, los adversarios políticos, según la conocida distinción entre *inimicus* y *hostis*. Creo que no hay limitación alguna: el interés del Nazareno está total y solamente dirigido a los sujetos llamados a amar a los enemigos, a vencer en ellos una reacción propia de enemigo. En resumen, he aquí el sentido de su palabra: no seáis enemigos de quien sea enemigo vuestro. Jesús no me parece muy interesado por la política ni ha indicado directamente en la opresión romana la realidad de la que viene a liberarnos la realeza de Dios, aun cuando ésta acaba aplastando todos los poderes terrenos dominantes. Sin embargo, en su

mandamiento parece que hay que comprender también a los enemigos políticos. Además, si el mandamiento se arraiga en la experiencia religiosa de compartir la imagen de Dios que nos muestra aquí Jesús, resulta que la ética se deriva de la fe.

Pero también hay que precisar el verbo «amar»; no tiene nada de sentimental; amar al enemigo no quiere decir sentir simpatía, ni mucho menos afecto por él; sigue siendo un enemigo, pero no por ello hay que dejar de hacerle el bien. Dice muy bien Bultmann: «El amor al prójimo y al enemigo no se basa en un movimiento emotivo y sentimental de simpatía o de admiración, que incluso en la persona más abyecta descubre la chispa de lo divino, de la humanidad noble e imperecedera» (*Gesù* 196). El mandamiento se refiere a la acción, a un obrar benéfico. Lo dice toda la tradición bíblica que entiende el amor en la praxis, pero también en el dicho de Jesús la referencia de motivación en Dios: él *hace* salir el sol y *hace* llover indiscriminadamente dándoles a todos, incluso a los que lo rechazan, aquello que necesitan para vivir. Por eso tiene sentido el mandamiento: «Se trata de un amor que puede exigirse y que se exige. Jesús se dirige, no tanto al corazón (al que no se le puede exigir ni mandar), como a la voluntad y a la actividad humana, a nuestra responsabilidad de sujetos operativos» (Barbaglio 29-30).

Para terminar, el juicio de un autor y practicante hebreo de nuestros días, J. Neusner, que ve un contraste en este punto entre Jesús y la ley mosaica: «Pero la Torah nos dice claramente que hay que luchar contra los enemigos de Dios» (*Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù* 45).

6.2. Respuesta no violenta a los violentos

«A quien te golpee en una mejilla, preséntale también la otra / y al que te quiera llevar a juicio para quitarte la camisa, déjale también (tu) manto» (Q: Lc 6,29; Mt 5,41). Es preferible en este caso la versión de Mateo aparte la forma antitética que hace referencia a la ley del talión: «Habéis oído que se dijo (por Dios): “Ojo por ojo y diente por diente”. Pero yo os digo que no os enfrentéis con el malvado», debida a su mano redaccional, y el detalle de la mejilla derecha, ofensa especialmente humillante (cf. J. Gnilka, *Das Matthäus-Evangelium*, I, 182), luego el de la otra. El mismo evangelista presenta como propio un tercer ejemplo plástico de respuesta no violenta: si se te obliga a andar una milla, un servicio que había que prestar con toda probabilidad a los soldados ocupantes, pero también a los militares de Herodes Antipas que reinaba entonces en Galilea, anda dos con el que quiera contratarte (Mt 5,41). Pero es dudosa su autenticidad de Jesús. Si en Mateo constituye una

antítesis aparte, en Lucas y, con toda probabilidad, ya en Q este mandato parece estar estrechamente ligado al del amor a los enemigos

Nótese que Jesús pide hacer frente a los violentos, no con una actitud puramente pasiva, es decir, sufriendo la violencia, sino con una reacción activa y dotada de una fuerza provocativa no común presentar la otra mejilla al que te golpee, dejarle hasta la última ropa a quien por vía judicial (por hurto, dice Lucas), te toma una prenda de vestir; si te obligan a prestar un servicio a unos militares, haciéndoles concretamente de guía por una milla, vete con ellos dos millas En particular, este último imperativo deja percibir un tono paradójico manifiesto. Según una corriente interpretativa, se trataría de un reto que puede hacer reflexionar y cambiar al violento, vencer su hostilidad, urgirle a renunciar a su manera violenta de obrar y a abrazar el código de la no violencia Así pues, Jesús ordena, no ya ir al martirio, ni ofrecerse como víctima al agresor, sino que indica una estrategia no violenta para conquistar al violento. Entre otros, han insistido en esta idea primero Schotroff y luego Neugebauer, con el que no comparto sin embargo el intento de extender esta interpretación al mismo mandamiento de amor a los enemigos, reducido a un medio para vencer su enemistad y su violencia En esta línea tenemos también una voz rabínica. «(El fuerte) es aquel que hace de su enemigo un amigo» (ARN-A 23).

Theissen ha mostrado que la práctica de la resistencia pasiva, considerada como eficaz, estaba en uso en tiempos de Jesús Lo muestran dos episodios dramáticos en los que el pueblo judío, ante una provocación odiosa por parte del poder romano, repuso activamente no con la violencia, sino con su decisión de entregarse a la espada más bien que aceptar imposiciones contrarias a su propia religión En *Bell 2,174* Flavio Josefo narra la reacción del pueblo cuando Pilato se atrevió a introducir en la ciudad santa sus tropas con imágenes del emperador pintadas en sus astas: el pueblo se reunió en Cesarea ante su palacio y durante varios días le pidió que hiciera cesar aquel escándalo; pero él ordenó a sus soldados que los rodeasen y «les amenazó con hacerlos matar si no acogían las imágenes de César; hizo la señal a los soldados de que desenvainasen la espada Los judíos, como si se hubieran puesto de acuerdo, se pusieron todos de rodillas y extendiendo el cuello declararon que estaban dispuestos a morir antes que violar la ley Pilato quedó vivamente impresionado de su espíritu religioso tan intenso y ordenó retirar inmediatamente las imágenes de Jerusalén» Fue análogo el comportamiento de los judíos cuando el emperador Calígula ordenó a Petronio que se erigiera en el templo una estatua suya como si fuese un dios: los judíos se dirigieron a Tiberíades adonde había acudido el gobernador romano de Siria, respondiendo así a sus amenazas para que desistieran de su oposición: «Antes debería sacrificar a todo el pueblo judío,

junto con sus mujeres y sus hijos, que se habían ofrecido dispuestos a la inmolación. Ante estas palabras Petronio sintió admiración y piedad por su insuperable celo religioso y por su firme decisión de arrostrar la muerte. De momento, los despidió sin tomar ninguna resolución» (*Bell* 1,195-198).

Pero no está claro que Jesús, con su palabra, privada de motivaciones explícitas, haya intentado exhortar a un comportamiento que venciese la violencia del violento. En realidad, se interesa aquí, no por lo que podrá hacer el violento si reacciona de un cierto modo, sino por quién es a quien destina su imperativo, urgiéndolo a vencer en sí mismo la violencia reactiva y a destruir la espiral e incluso la escalada de la violencia. Éste no se detiene nunca, sino que ordinariamente aumenta, si a una reacción violenta responde otra reacción del mismo signo agresivo; la violencia pasaría así continuamente de un contendiente al otro sin fin. El mimetismo de los violentos el Nazareno intenta sustituirlo por el código de la asimetría. Una respuesta no en línea con la provocación violenta, sino de signo opuesto.

En el contexto cultural de la época las voces en este sentido no son uniformes. En Hesiodo la reacción es simétrica: «Y si luego (el amigo) empieza a decir o a hacer algo ofensivo, acuérdate de pagarle con la misma moneda, pero sólo dos veces» (710-711). Al contrario, en la sabiduría babilónica y en la egipcia tenemos testimonios que exhortan también a una respuesta positiva: «No ofendas a tu adversario: paga con el bien a quien te ha hecho mal»; «Un hombre piadoso no devuelve el daño que ha sufrido» (cit., en Theissen 174). Lo mismo pasa en la sabiduría griega. He aquí el retrato del cínico en un texto ya citado de Epicteto: «Es preciso que sea apaleado como un asno y que, mientras lo apalean, ame a quienes le maltratan, como padre de todos, como hermano» (*Diatr* 3,22,54). El mismo autor dirige esta exhortación a un oyente: «Debes tratar todo tu cuerpo como a un asno cargado, a ser posible, todo el tiempo que se te conceda; pero si se hace una requisa (*aggareia*) y te lo toma un soldado, déjalo, no te enfades, que no te importe; si no, te pegarán y acabarás perdiendo el asno» (*Diatr* 4,1,79). Y Séneca: «Si eres generoso en tus beneficios, pagarás los méritos con méritos; pero no así las ofensas. En el primer caso es una vergüenza que te superen, en el segundo es vergonzoso superar al otro» (*De ira* 3,32,1). También merece ser citado Musonio Rufo: «Ver cómo es posible restituir el mordisco al que nos ha mordido y el mal al que nos ha hecho mal, es propio de un animal y no de un hombre [...]. Aceptar las ofensas sin aspereza y no ser implacable contra los que obran mal, más aún, ser motivo para ellos de buena esperanza, es propio de una índole plácida y cordial» (*Diatr* 10; cit. en Penna, *Ritratti* 89). Finalmente, no es posible

olvidar la enseñanza de Confucio: el hombre noble «no hace a los otros lo que no quiere que le hagan a él» (*Dialoghi* 5,11).

En la tradición judía no faltan voces afines a la exhortación de Jesús: «No digas: “Como me hicieron a mí, así haré yo con los otros y pagaré a cada uno según me ha hecho”» (Pr 24,29). «Soportad toda culpa y herida y quemadura y cualquier mala palabra, si caen sobre vosotros por causa del Señor; y aunque podáis devolvérselo, no se lo devolváis al prójimo, porque el Señor es el que restituye. Y él se vengará en el día del gran juicio» (*1Henoc* 50,3s).

La evidencia del mundo esenio se muestra discrepante: en *IQS* 10,17-18 podemos leer: «No devolveré a nadie una mala recompensa; lo trataré bien», dejando el juicio a Dios». Pero poco después la misma voz nos dice: «No guardaré ira ni rencor a quien se arrepiente de la transgresión, pero no tendré piedad de los que abandonan el camino» (*ibid* 20-21). Añádase el testimonio del *Rollo del templo*, que repite los términos de la ley del talión presente en la Torah (cf. Ex 21,14s; Lv 24,20; Dt 19,21): «Tu ojo no tendrá piedad de él [del que atestigua en falso]: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie» (*11QTempl* 61,12).

El dicho de Jesús se caracteriza por la plasticidad del lenguaje concreto: no un principio general, sino la presentación de dos o tres situaciones de violencia ante las que hay que reaccionar de manera no violenta.

6.3. No jurar

En el mundo judío un punto interesante de referencia es el esenismo, en el que se distinguía entre juramentos oficiales y juramentos privados, admitidos los primeros y excluidos los segundos. «Todo el que entra en el consejo de la comunidad [...] hará un juramento que lo obliga a volver a la ley de Moisés con todo lo que allí se prescribe» (*IQS* 5,7-8). «Todo juramento obligatorio con que uno se concreta a cumplir la palabra de la ley, no puede retirarse ni siquiera a costa de la vida» (*CD* 16,7-8; el que sea miembro de la congregación «[no ju]re ni por 'Alef y Lamed ('El = Dios), ni por 'Alef y Dalet ('Adonai = el Señor), sino con el juramento de los que entran, con las maldiciones del pacto» (*CD* 15,1-2) y Flavio Josefo en *Bell* 2,135 dice de ellos: «Todo lo que dicen vale más que un juramento, pero se abstienen de jurar considerándolo como algo peor que el perjurio; en efecto, dicen que está ya condenado el que no es creído sin invocar a dios». También Filón les atribuye «el rechazo del juramento» (*Quod omnis probus liber sit* 84).

En la ley mosaica se habla del juramento como autoatestado de inocencia en caso de robo misterioso de ganado (Ex 22,9-10) y en el rito de la ordalía que tenía como protagonista a una mujer por parte de su marido, sospechosa de adulterio sin pruebas: tendrá que jurar sobre su inocencia ante el sacerdote (Nm 5,11-31). En el Sirácida se critica la facilidad con que algunos juran: «No acostumbres tu boca al juramento ni adquieras la costumbre de pronunciar el Nombre santo [...]; el que jura y menciona continuamente a Dios no quedará incólume de pecado. El hombre que jura a menudo, se manchará de iniquidad» (S1 23,10-12).

Bajo Herodes el Grande, por primera vez a mediados de su gobierno, los judíos fueron llamados a prestar juramento de fidelidad al rey, con la excepción de los esenios y de numerosos fariseos que obtuvieron la exención (cf. Flavio Josefo, *Antiq* 15,368s) Por segunda vez, exceptuando también a los fariseos, a finales de su reinado, llamó a sus súbditos a una profesión solemne de fidelidad a él y al emperador romano (*Antiq* 17,42). Kollmann presenta entonces la hipótesis, no sin buenos motivos —así habla Tito Livio 43,14,5 de la ley del censo: *commune omnium civium jusjurandum*—, de que el censo bajo Quirino del año 6 d. C. supuso un juramento ante las autoridades censoras sobre los bienes poseídos.

La exhortación de Jesús, atestiguada en Mt 5,34a.37a; St 5,12, es bien clara y perentoria en su doble proposición, negativa y afirmativa: «Os digo que no juréis de ningún modo / Que vuestro sí sea sí y vuestro no sea no». El texto mateano en esta segunda parte: «Vuestra palabra sea sí sí, no no», indica quizás una forma simple de juramento atestiguada en el judaísmo tardío; el dicho de rabbi Eleazar que decía: «No es un juramento y sí es un juramento», corresponde al de Raba: «Esto vale solamente si se dice dos veces “no”, e igualmente si se dice dos veces “sí”» (*bShebu* 36a). O bien, es una reduplicación retórica en el puesto de una forma simple equivalente: «Que vuestro lenguaje sea sí y no». De todas formas la expresión mateana parece secundaria respecto a St 5,12 que hemos citado. Lo confirma Justino que cita de este modo la palabra de Jesús: «No juréis de ningún modo; vuestro si sea un sí y vuestro no un no» (*Hymôn to nai nai kai to ou ou*) (*Apol* 1,16,5). También a la redacción mateana se debe la especificación de diversas formas de juramento: «No juréis ni por el cielo; es el trono de Dios; ni por la tierra: es el escabel de sus pies; ni por Jerusalén: es la ciudad del gran rey». La radicalidad del Nazareno parece aquí evidente: ninguna distinción entre juramento y juramento; queda excluido todo juramento. Un no doblado por un sí a la palabra, que debe adquirir un valor de sinceridad por sí misma, no necesita para nada de confirmaciones juradas.

6.4. *El divorcio es adulterio*

En la ley de Moisés estaba prohibido al marido volver a tomar a la mujer de la que se había divorciado, respetando el procedimiento de entregar un certificado jurídico de estado libre, y que se había casado con otro hombre (Dt 24,1-4). Se presupone por tanto la licitud del divorcio y se indica también el motivo para ello: «habiendo encontrado en ella algo vergonzoso», una expresión oscura que dio lugar a diversas interpretaciones. Además, la facultad de divorciarse corresponde aquí sólo al marido. Pero un pasaje de la regla para los esenios parece reaccionar en contra de la praxis del divorcio: «Los constructores del muro [seguidores de un predicador mentiroso] [...] son cogidos dos veces en la fornicación: por tomar dos mujeres en su vida, a pesar de que el principio de la creación es: “Varón y hembra los creó”. Y los que entraron en el arca entraron de dos en dos en ella. Y del príncipe se ha dicho: “No multiplique las mujeres» (CD 4,20-5,2). Se discute si se prohíbe solamente la poligamia o también el divorcio. En *11QTempl* 57,16-19 de todas formas se manda al rey tanto la monogamia como la indisolubilidad matrimonial: «Tomará para sí una mujer de la casa de su padre, de la familia de su padre. No tomará otra mujer más que aquella, ya que sólo ella estará con él todos los días de su vida. Si muriese, tomará para sí otra de la casa de su padre, de su familia». El texto hebreo de *MI* 2,15 suena así: «Él (Dios) odia el repudio».

De la literatura rabínica se sabe que en las escuelas de Shammai y de Hillel había opiniones distintas en este sentido, en línea con las diferentes interpretaciones del texto deuteronomico; la primera, de cuño rigorista, admitía como única razón el adulterio de la mujer, que no sólo autorizaba al marido a divorciarse, sino que lo obligaba a ello; para la segunda escuela, laxista, bastaba con que la mujer hubiese dejado quemarse la comida del marido (*mGittin* 9,10). Rabbí Akiba llegaba incluso a decir que basta con haber encontrado una mujer más hermosa; y también encontraba para ello un apoyo en el Deuteronomio: «según lo que dice el texto: Y será si ella no encuentra *gracia* a sus ojos» (*mGittin* 9,10). Más aún, el «algo vergonzoso» era interpretado así por rabbí Meir (por el 140 d.C.): el marido tiene que divorciarse de una mujer que «sale con los cabellos sueltos, los hombros descubiertos, si se porta de forma vergonzosa ante sus servidores, si se porta de modo vergonzoso ante sus criadas, si sale fuera y se va al mercado, toma el baño y habla por todas partes con los hombres de todo» (*tSota* 5,9. A este texto le hace eco *bGittin* 89a: según rabbí Meir hay que alejarla «si ha comido en el camino, si ha bebido en el camino, si ha dado de mamar en el camino [...]...hay que divorciarse de ella». Finalmente,

en términos generales Raba decía: Es un mandamiento expulsar a una mujer mala» (*bJeb* 63b).

Es este debate el que se percibe también en el fondo de Mateo, que pone en labios de los fariseos que vienen a interrogar a Jesús: «¿Es o no es lícito disolver el vínculo con la propia mujer por cualquier motivo (*kata pasan aitian*)?» (Mt 19,13), mientras que en la versión de Marcos falta esta precisión: «¿Es lícito a un marido disolver el vínculo con su mujer?» (Mc 10,2). En realidad, el segundo evangelista ha construido una compleja escena en dos actos, parecida a la de Mc 7,1ss analizada anteriormente. Primero, la confrontación entre los fariseos y el Nazareno (Mc 10,2-9): responde a su pregunta con la contrapregunta de qué es lo que está escrito en la ley mosaica. Ellos citan a Dt 4: que el marido le conceda el documento de repudio y se divorcie. Y Jesús replica interpretando el precepto mosaico como concesión a «vuestro corazón esclerótico» y oponiendo a ello la acción original de Dios creador que hizo al hombre varón y mujer, para que se uniesen en un solo ser (una sola carne) (cf. Gn 1,27 y 2,24). Y concluye: «Así pues, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Mc 10,9). Luego se retira a una casa y los discípulos le piden explicaciones sobre lo que ha dicho. He aquí, pues, la frase en el centro de este apotegma: «Todo el que disuelva el vínculo con su mujer y se case con otro, comete adulterio con ella; y si ella se divorcia del marido y se casa con otro hombre, comete adulterio (Mc 10,11b-12).

En la versión de Mateo, que depende de ella, la palabra de Jesús se limita a la primera parte e introduce una excepción: «excepto en caso de indecencia (*porneia*) (Mt 19,9), un vocablo con una amplia gama semántica: adulterio [equivalente a *moicheia*: cf. Si 23,23], inmoralidad salvaje, transgresión prematrimonial de la mujer, prostitución. Este mismo evangelista recoge en otro lugar de forma antitética el pronunciamiento de Jesús de la fuente Q: «Habéis oído que se dijo [y cita a Dt 24,1]. Pero yo os digo: “Todo el que disuelva el vínculo con su mujer, excepto en el caso de impureza (*porneia*), la obliga a hacerse adúltera, y el que se case con una divorciada, comete adulterio”» (Mt 5,31-32). Es una antítesis acuñada por él como utilizando el material tradicional. Lucas, por su parte, en dependencia de la fuente Q, conoce sólo el dicho central de Jesús, que transmite de esta forma: «Todo el que disuelve el vínculo con su mujer y se casa con otra, comete adulterio / y el que se casa con la mujer divorciada del marido, comete adulterio» (Lc 16,18). Esta formulación parece que es, entre todas las demás, la que más posibilidades tiene de remontarse substancialmente a Jesús. También Pablo, una sola vez, es de la partida, atestiguando esta orden (*paraggellein*) del Señor: «Que la mujer no se divorcie (*chôrizeshai*) de su marido (1 Co 7,10).

Las diferencias patentes que caracterizan a estos testimonios demuestran cómo el pronunciamiento de Jesús se aplicó de varias maneras a las situaciones de las comunidades cristianas de los primeros decenios. Marcos y Pablo lo traducen para ambientes en los que también las mujeres tenían derecho a divorciarse, interpretando bien la intención del maestro, pero ampliando la aplicación del dicho original. También en la comunidad judía de Elefantina se reconocía realmente a las mujeres la facultad de divorciarse de sus maridos, como se deduce de un papiro del 450 a. C.; «Si mañana o más tarde Miftachja se presenta a la asamblea de la comunidad y declara: “Odio a mi marido Eschor”, tiene que pagar el precio del divorcio [...]. Y después, puede recoger todo lo que llevó consigo, “sin dejarse un solo hilo”. Y pude ir adonde quiera». Y lo mismo vale de Eschor, su marido (cf. Müller 10). Pero en Palestina no era ésta la situación jurídica de los desposados.

Mateo, por su parte, introduce la excepción mencionada mostrándose así cerca de la escuela de Shammai: su finalidad es la de salvar las uniones matrimoniales de la infidelidad; esto quiere decir que la palabra de Jesús no puede servir de pretexto para vivir indignamente la unión nupcial. El matrimonio debe ser santo, no profanado por la infidelidad: la indisolubilidad del vínculo está condicionada a la santidad del comportamiento de los esposos. De lo contrario, se sobrentiende, es mejor separarse. Una excepción que dice cómo la Iglesia mateana no interpretó la palabra de Jesús en sentido jurídico-legalista. El mismo Pablo, también en 1 Co 7, concede a la parte que se ha hecho cristiana el derecho a separarse de la parte pagana que se niega a convivir pacíficamente (1 Co 7,12-13).

El dicho de Jesús, que se encuadra muy bien en el contexto del judaísmo y que influyó de varios modos en el cristianismo de los orígenes, no es una exhortación, sino un pronunciamiento sobre la moralidad de ciertos comportamientos: el marido que se divorcia de la mujer comete adulterio y es igualmente adúltero el que se casa con una divorciada. Jesús se interesa directamente por las cualidades morales del obrar de las personas, no por establecer normas jurídicas. Naturalmente, supone que el vínculo matrimonial no se rompe por la iniciativa divorcista del marido. Por esto y sólo por esto puede hablar de adulterio. Quiere que sea desterrado del matrimonio y quita de en medio la convicción, basada por lo demás en un pasaje de la Torah, de que es posible divorciarse lícitamente. Llama a una absoluta responsabilidad a los maridos, responsables además de las consecuencias inevitables de su iniciativa: la mujer, divorciada, contrae naturalmente otra unión que, a su juicio, también es un adulterio.

Algunos exégetas han pensado que quería de este modo atacar el divorcio en cuanto repudio de la mujer por parte del marido, y defender

así la dignidad de la mujer. Hoffmann, por ejemplo, afirma que Jesús quería, «contra el arbitrio legalizado del marido, propio de una sociedad patriarcal, destacar el derecho de la mujer» (p.129) Pero parece más plausible que quisiera condenar la infidelidad matrimonial que se escondía también bajo la forma de una ley mosaica permisiva en cuestión de divorcio. Y una vez más muestra su inserción en el judaísmo de su tiempo, mejor dicho en un «judaísmo» de entonces, el de cuño esenio, mientras que se aparta del de cuño rabínico y, antes aún, del farisaico. Igualmente muestra signos de autenticidad histórica la apelación a la Ley del creador, atestiguada en Gn 1,27, sobre el varón y la mujer creados por Dios, se sobrentiende para formar una unión matrimonial estable. Nótese por el contrario que Gn 2,24 sobre *los dos*, varón y hembra [*ellos*, en el texto hebreo] que se convierten en un solo ser, se repite aquí según la traducción griega de los LXX, por tanto, es una referencia que hay que atribuir al cristianismo de los orígenes. De todas formas, se puede atribuir al Nazareno el paso del Sinaí, de la ley mosaica, a la creación, que aparece también, como hemos visto, en la regla de los esenios con referencia al texto del Génesis.

La contextualización del dicho de Jesús en Marcos encierra huellas evidentes de redacción, como por ejemplo los dos cuadros, el primero de confrontación polémica entre fariseos y Jesús, y el segundo «escolástico» del maestro que explica a los discípulos su enseñanza. El dicho del Nazareno, sin embargo, es del mismo Jesús, aunque no estamos en disposición de trazar el contexto exacto en que se pronunció. En general se puede pensar que encuentra su lugar en la discusión en boga en el judaísmo de entonces sobre el divorcio, o mejor dicho sobre el repudio y sus causas.

6.5. *La cólera, un homicidio; y el adulterio, ya en el corazón*

De las seis antítesis de Mt 5,21-48 muchos autores reconocen como originales de Jesús las dos primeras, una sobre el homicidio y otra sobre el adulterio, y la cuarta sobre el juramento; las tres son propias del primer evangelista que las sacó de su material (sigla M). Sin embargo, se discute animadamente la autoridad que reivindica aquí el Nazareno con su «Pero yo os digo», confrontado con «Habéis oído que se dijo (a lo antiguos)», donde se introduce un mandamiento de la ley mosaica considerada como de origen divino (fue dicho por Dios), ¿reivindicación de un poder divino, como una pretensión mosaica, o bien tan sólo como una fórmula no comprometedora, con la que el Nazareno se presenta como los rabinos que exponen de este modo (*wa'ni yo'mer*) su interpretación de la Torah, distinta de la de los otros maestros?

Discutiremos este tema más adelante. Ahora nos limitaremos a captar el sentido de sus palabras. La primera antítesis apela al quinto mandamiento del decálogo: «No cometer homicidio» (Ex 20,13; Dt 5,18), con su sanción de sentencia capital prevista en muchos pasajes bíblicos (cf. Ex 21,12; Lv 24,17; Nm 35,16s); «El que cometa homicidio será digno de condenación en juicio». Y ahora la palabra autorizada de Jesús: «Pero yo os digo: El que se encolerice [“sin motivo”, añaden algunos manuscritos valiosos, pero parece tratarse de un añadido para atenuar el radicalismo del Nazareno] contra su hermano, será digno de condena en juicio» (Mt 5,21-22a). Como se ve, el dicho de Jesús no apela directamente al precepto del decálogo, sino al derecho penal hebreo. Su sentido es claro: la cólera contra el prójimo merece la misma sanción que el homicidio; por tanto tiene la misma gravedad pecaminosa que éste. En efecto, la pena corresponde a la culpa. El terreno de la responsabilidad moral del hombre se amplía a esta responsabilidad intensificada. Las relaciones con el otro deben salvaguardarse, no sólo excluyendo el homicidio, sino evitando además tratar con cólera al prójimo. Jesús pretende eliminar la agresividad violenta en todas sus formas: no sólo cuando se llega al derramamiento de sangre, sino cuando se tiene un comportamiento colérico con el otro. Ya Homero hablaba de la ira funesta de Aquiles hijo de Peleo, que exhibía su espada ensangrentada. Y no pensemos tan sólo en los sentimientos internos de ira, sino en la vasta gama de palabras y de gestos agresivos en que cae una persona colérica: se trata de una dinámica que, por su propia naturaleza, lleva a matar.

Mateo prosigue añadiendo a ello las ofensas verbales: «El que diga a su hermano *raka* (= impío) podrá ser llevado ante el tribunal del sanedrín; el que lo llame tonto, será digno del fuego de la gehenna» (v.22b); pero esto es harina de su cosecha o elemento de su tradición.

El dicho de Jesús se muestra original en la equiparación de la ira con el homicidio; sin embargo, se inserta de alguna manera en el coro de las voces más nobles de la sabiduría judía. Véase Pr 6,14: «La ira del rey es anunciadora de muerte»; 19,19: «El colérico incurre en el castigo»; 27,14: «Cruel es la ira»; 22,22: «Antes del fuego hay vapor y humo en el hogar, / así antes de la sangre están las injurias». Entre los seudoepigráficos el *Testamento de Dan* trata expresamente de la ira y de su índole negativa: «La mentira y la ira son cosas malas, porque enseñan al hombre toda malicia» (1,3); Dan confiesa: «Como un leopardo devora a un cabrito, así (la ira) me había metido por dentro el deseo de devorar a José» (1,8); «En efecto, la ira es una obcecación y no deja mirar con verdad el rostro de nadie. Tanto si se trata del padre como de la madre, la ira se dirige a ellos como a enemigos; si es un hermano, no lo reconoce; si es un profeta del Señor, no le presta oídos; si es un justo,

no lo tiene en cuenta; si es un amigo, no piensa ni siquiera en él» (2,2-3). «En efecto, la ira es mala, hijos míos, hasta convertirse en alma para el alma. Hace suyo el cuerpo del colérico, se apodera de su alma y da fuerzas a su cuerpo para cometer todo tipo de transgresión» (3,1-2).

Y ahora un texto de la *Antígona* de Sófocles en donde el corifeo canta de este modo el destino trágico de la heroína: «Te ha perdido tu ira (*orga*), que tú misma quisiste» (875). Pero sobre todo en el mundo romano es elocuente la voz de Séneca, que escribió un tratado entero sobre la ira, del que citamos algunos pasajes: «La ira es el deseo de devolver mal por mal» (*De ira* 1,3,3); «Los hombres han sido hechos para ayudarse unos a otros, la ira para destruir [...]; el hombre quiere ser útil, la ira perjudicar; el uno socorre incluso a los extranjeros, la otra golpea incluso a los seres más queridos» (1,5,2); «No hay ninguna pasión tan ávida de venganza como la cólera» (1,12,5); «La cólera hace a la paz semejante a la guerra» (1,12,5); «¡Qué gran fortuna es huir del peor de los males, la ira, y con ella de la rabia, de la venganza, de la ferocidad, del furor y de otros compañeros de esta pasión (2,12,5); «¿Pero la ira suscita algún placer y es dulce devolver mal por mal? Ni mucho menos; lo honroso es recompensar beneficios con beneficios (*merita meritis repensare*), pero no ofensas con ofensas (*injurias injuriis*)» (2,32,1). Séneca cuenta además el *exemplum* de un cortesano que había llegado a viejo, y que respondió al que le preguntaba por el motivo de su larga vida: *Injurias accipiendo et gratias agendo* (2,32,2); sobre lo que hay que hacer para ello, el filósofo responde al final que hay que luchar radicalmente contra la ira: *et iram non temperemus, sed ex toto removeamus* (3,42,1).

La segunda antítesis corre por el mismo binario estructural: mandamiento del decálogo: «No cometer adulterio» (cf. Ex 20,14; Dt 5,17) y palabra de Jesús: «El que pone su mirada sobre una mujer casada con ojos ambiciosos (*pros to epithymêsai*), ya ha cometido con ella adulterio en su corazón» (Mt 5,27-28). También aquí tenemos una equiparación en el hecho de la responsabilidad moral, concretamente entre el adulterio consumado de la carne y el deseo codicioso. Pero hay una peculiaridad que distingue esta palabra de la palabra de la primera antítesis: el adverbio «ya». Evidentemente todo adulterio nace del deseo codicioso; por eso, al final el decálogo prohíbe desear —codicia que se materializa en intentos de conseguir el objetivo (*epithymein*)— lo que pertenece al prójimo, entre ello su mujer (Ex 20,17), un mandamiento que Dt 5,21 ha desdoblado de este modo: «No codiciar la mujer de tu prójimo / no codiciar la casa de tu prójimo». Jesús dice que es ya adúltero el que lo es en su interioridad de decisión («en su corazón»): la inmoralidad del adulterio consumado carnalmente es igual que la del adulterio cometido con el ojo y con el corazón.

En los textos judíos tenemos formulaciones análogas. En *TestIss* 7, el patriarca puede confesar: «Fuera de mi mujer, no he conocido ninguna otra. No he cometido impureza, alzando mis ojos». Son parecidos estos otros pasajes: «Si entre vosotros una mujer o una hija comete fornicación, quemadla con fuego y no caigan ante vuestros ojos ni ante vuestros corazones» (*Jub* 20,4); «Peca de noche y en secreto como si no pudiera ser visto, con sus ojos habla a toda mujer de malas uniones, se mete por todas las casas, sereno como si fuera un inocente» (*SalSal* 4,5); a los miembros de la Congregación esenia se les impone la obligación de «no caminar más en la obstinación de un corazón culpable y de ojos lujuriosos» (*IQS* 1,6). En *Pesiqta Rabbati* 12 [124b] tenemos una fórmula bastante parecida a la de Jesús: «Encontramos que incluso el que rompe el matrimonio con sus ojos, es llamado un adúltero».

No faltan observaciones similares en el mundo griego. Bástenos citar a Epicteto: «Hoy he visto a un guapo jovencito o a una hermosa muchacha, pero no me he dicho: “¡Quiera el cielo que yazca con ella!” ni “¡Dichoso su esposo!” En efecto, el que ha dicho esto, ha dicho también: “¡Dichoso el adúltero!”».

Fijémonos que Jesús se dirige aquí sólo a los maridos, a su deber de fidelidad total, en cuerpo y alma, a su propia esposa. Se trata evidentemente de una visión unilateral, que se explica por la cultura judía de la época.

Finalmente, en este cuadro pueden leerse también los tres dichos paralelos de Jesús, sobre todo el tercero, probablemente auténticos, dada su radicalidad, sobre la extrema gravedad moral del «escándalo», que recae no sobre los otros, sino sobre la propia persona: «Si tu mano es para ti causa de caída, córtatela / Si tu pie es para ti causa de caída, córtatelo / Si tu ojo es para ti causa de caída, córtatelo».

6.6. La regla de oro del obrar

«Y como queráis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo igualmente vosotros con ellos» (Lc 6,31). El tercer evangelista, pero ya al parecer la fuente Q, lo inserta en el trozo del mandamiento del amor a los enemigos para decir que esta regla traduce en acto el precepto de amar a todos los hombres. Mateo concluye con esto una larga sección exhortativa, subraya la totalidad del comportamiento y la valora como síntesis de los mandamientos de la Torah y de la palabra de los profetas: «Así pues, todo lo que queráis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos; en efecto, ésta es la ley y los profetas» (Mt 7,12).

Más allá de las pequeñas diferencias, por ejemplo, la forma afirmativa o la negativa, la regla de oro está ampliamente atestiguada en la literatura bíblico-judía y en la grecorromana. El texto hebreo de Si 31,15 suena de este modo: «Muestra amistad con tu prójimo como contigo mismo, y todo lo que tú mismo odies, piénsalo (también en relación con tu prójimo)». Y he aquí cómo tradujo el nieto de Ben Sira: «Piensa en las cosas del prójimo y considera en toda acción (lo que le afecta a él)» (cf. Hengel 392); estamos por el 200 a. C. En Tb 4,15 leemos: «Lo que odias, no se lo hagas a nadie». Aristeas 207 resume así la enseñanza de la sabiduría: «Lo mismo que no quieres que los males caigan sobre ti y quieres participar de todos los bienes, haz esto mismo con los que están bajo tus órdenes y con los que se equivocan». En *TestNeft* leemos: «Que nadie haga a su prójimo lo que no quiere que le hagan a él».

Todavía es más elocuente la literatura rabínica: «Busca el honor de tu prójimo con tanto afán como el tuyo» (*mAbôt* 2,13). Este dicho se comenta así en *ARN-A* 15: «Lo mismo que todos buscan su propio honor, así debes también tú buscar el honor de tu prójimo / Y lo mismo que nadie desea tener una mala reputación, así tú debes desear que tampoco tu prójimo tenga mala reputación». Y éste es el comentario de *ARN-B* 29: «Si no quieres que se hable mal de ti, tampoco tú debes hablar mal de los demás». Otro dicho de la *Mishna*: «Debes apreciar el dinero de tu prójimo tanto como el tuyo» (*mAbôt* 2,15). Una formulación clásica de la regla de oro es la de *ARN-B* 26: «No hagas a tu prójimo lo que no quieras para ti», atribuida aquí a rabbi Aqiba; pero tiene una parecida Hillel, según leemos en *bShabb* 31a: «Uno no judío acudió a Shammai y le dijo: “Hazme prosélito, pero con la condición de que me enseñes toda la Torah en el tiempo en que consiga mantenerme recto sobre un solo pie”: Shammai lo despidió airado. «Uno no judío acudió a Hillel y éste lo hizo prosélito y le dijo: “Lo que no te agrada a ti, no se lo hagas a tu prójimo. Esto es toda la Torah y todo lo demás es pura explicación; ve y apréndelo”». El mismo texto prosigue luego presentando una declaración más desarrollada de rabbi Aqiba: «El pagano le preguntó: “Enséñame en un instante toda la Torah”. Aqiba le recordó entonces cómo Moisés pasó cuarenta días y cuarenta noches en el Sinaí, y continuó: “Pero, hijo mío, éste es el compendio de la Torah: lo que no quieres que se te haga, no lo hagas tú a tu prójimo. Si no quieres que alguien te haga daño a ti y a lo que posees, tampoco tú le hagas daño. Si no quieres que alguien te quite lo que es tuyo, tampoco tomes tú lo que pertenece a tu prójimo”».

No menos piensa así el mundo grecorromano, sino que presenta testimonios de la regla de oro más antiguos todavía. Ciertamente estaba allí presente el *jus talionis*, de origen mesopotámico, que aparece por ejemplo en las estelas de Hammurabi; también era corriente la máxima:

«Amar al que te ama y ser enemigo del enemigo» (*ton phileonta philein / ton echthron echthairein*: cit. en Dihle 32); pero un dicho de Pitágoras va en sentido contrario: «Tus relaciones con los demás sean tales que no hagas enemigos de tus amigos, sino que hagas amigos de tus enemigos» (Diógenes Laercio 8,23). Sobre todo hay que destacar que ya Herodoto ponía en labios del justo Meandrio la siguiente declaración: «Pero yo no haré, en cuanto pueda, lo que reprocho a los otros» (3,142,3). Y Séneca, en la tragedia *Phoenissae* 494 afirma: «Debes sufrir tú mismo un crimen más que cometerlo» (*patiare potius ipse quam facias scelus*). La documentación ofrecida por Dihle parece muy rica en este sentido; es éste el resultado de su investigación: «La continuidad que podemos observar entre la antigüedad, el judaísmo y el cristianismo en cuanto a la regla de oro pertenece por tanto al ámbito de la ética vulgar», adquirida más tarde por la filosofía y por la religión (p. 121).

La regla de oro se basa en la correspondencia simétrica entre nuestro yo y los demás, entre todos los demás: el bien que esperamos de ellos, lo esperan ellos de nosotros; o, de forma negativa, el mal que no queremos de la acción de los otros, no se lo debemos hacer a ellos. En resumen, la propensión natural a que los demás nos traten bien, debe convertirse para nosotros en un imperativo para hacerles bien a ellos. Nuestro interés debe impulsarnos a procurar el interés de los demás. La regla de oro de Lc 6,39 se remonta con probabilidad a Jesús, que puede haberla tomado del ambiente judío en que vivía, mientras que es difícil afirmar que provenga en último análisis del mundo griego. Por tanto, no se da en él ninguna originalidad; incluso la forma positiva, respecto a la forma negativa por ejemplo de Hillel, no constituye una gran diferencia. La misma *Didaché*, de finales del siglo I, la atestigua de forma negativa. «Todo lo que quieras que no se te haga a ti, tampoco se lo hagas tú a nadie» (1,2).

Y podemos citar también aquí una célebre metáfora de Jesús sobre la reciprocidad en las relaciones, que se conserva de la fuente Q: «¿Por qué miras la paja que hay en el ojo de tu hermano y no fijas tu mirada en la viga que hay en tu ojo? ¡Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo y entonces verás claro para quitar la paja que hay en el ojo de tu hermano!» (Lc 6,41-42 / Mt 7,3-5).

7. TORAH, SABIDURÍA, REALEZA DIVINA

7.1. Jesús y la Ley mosaica

A la pregunta: «¿Qué hay que hacer?», todo buen judío de la época habría contestado: «Observar los preceptos de la Ley mosaica». Pero

Jesús, en sus exhortaciones, no apela en línea de principio a la Torah, sino que fundamenta en su autoridad regularmente ciertos imperativos que no se contienen en la Ley. Se parece más bien a los maestros de sabiduría, tanto judíos como griegos y romanos que, mediante sus exhortaciones personales, intentaban mover a sus discípulos a vivir de forma virtuosa. Tampoco se erigió en intérprete autorizado de la Torah, a diferencia del Maestro de justicia del movimiento esenio y de los rabinos. En resumen, la Ley está prácticamente ausente en sus palabras exhortativas, bien como fuente de unas reglas que hay que seguir tal como suenan, bien como texto normativo que interpretar. Jesús no dice: «Lo manda la Torah, quizás en el sentido con que yo la interpreto». Desde este punto de vista se parece al autor del *Rollo del Templo* que, al margen de la Torah o incluso contra la Torah, propone otras leyes dotadas de valor divino por ser reveladas por Dios; lo que pasa es que Jesús presenta como normativa *su misma* palabra.

Sobre su relación con la Ley mosaica han corrido ríos ya proverbiales de tinta. Son dos las posiciones extremas: unos han hablado de abrogación, de crítica, de libertad de ...; otros, exegetas judíos y no judíos, por el contrario, han insistido en su conformidad plena con ella. Pero existen además otras valoraciones intermedias. Es célebre la tesis de H. Braun que, a propósito de los esenios y de Jesús, habla de endurecimiento de la Torah y de sus exigencias; por su parte, Sanders afirma que sólo en un caso el Nazareno se contrapuso a ella, cuando exhortó a un candidato al seguimiento a pasar por encima de su obligación de asistir al padre anciano y de rendirle el homenaje de una honrosa sepultura; la distinción entre preceptos morales afirmados y prescripciones rituales abrogadas propuesta varias veces como hipótesis en el pasado, hay que aplicársela realmente, no a él, sino a Marcos. Y aquí se puede citar también a Theissen, que le atribuye el endurecimiento de los primeros y la moderación de las segundas (Theissen-Merz, p. 404). Hay que reconocer, sin embargo, un gran mérito a Müller que, basándose en los documentos de Elefantina, del *Rollo del Templo* y en los testimonios de Flavio Josefo y de Filón, ha mostrado cómo se daba en el judaísmo antiguo una actitud de inconcebible libertad: se urgían leyes divinas *más allá* de los preceptos de la Torah e incluso en *contra* de sus dictados. Por ejemplo, ya aludimos antes al hecho de que en la colonia hebrea de Elefantina la mujer tenía derecho al divorcio, mientras que en Dt 24 este derecho era privilegio del marido; añádase que el *Rollo del Templo* prohíbe, por ejemplo, el matrimonio entre tío y sobrina (*11Qtempl* 66,15-17), una prohibición que está ausente en la Ley.

Me parece que esta cuestión presenta varios aspectos y que es necesario, por consiguiente, distinguirlos con cuidado. Ante todo, Jesús no se pronunció nunca sobre la ley mosaica, en favor o en contra de ella,

con afirmaciones de principio. Es verdad que en Mt 5,17 leemos «No he venido a abrogar la ley, sino a darle cumplimiento», pero no es un dicho del mismo Jesús, sino de la tradición mateana o del mismo Mateo. Mc 12,28-35 (par Mt) en diálogo de escuela sobre el primero y el mayor mandamiento narra cómo puso en el mismo plano dos preceptos de la Torah: el amor a Dios (Dt 6,5) y el amor al prójimo (Lv 19,18), pero una vez más nos encontramos frente a un trozo de tradición cristiana. Se ha invocado igualmente a Lc 16,12: «La Ley y los Profetas hasta Juan, desde entonces...», pero la referencia no es a los preceptos mosaicos, sino a la historia de la palabra divina desvelada a lo largo de la historia de Israel y que llega ahora a su término, puesto que de ahora en adelante comienza una nueva era del mundo.

A su vez, no faltan pronunciamientos de Jesús que interesan a prescripciones singulares de la Torah, aquí hay que valorar, en cada caso, el sentido de sus palabras. Del mandamiento del amor debido a los padres hemos hablado hace poco. También hemos hablado de cómo interpretó el precepto del descanso sabático en clave de bendición para el hombre, y lo hizo no apelando a la Torah, sino a la voluntad del Creador. Con el dicho de Mc 7,15 sobre lo puro y lo impuro desplazó francamente el acento: la verdadera contaminación del hombre nace del mal que está dentro de él y que se materializa en decisiones y acciones, mientras que la contaminación de los alimentos impuros no tiene importancia y es prácticamente inexistente. Esta posición de Jesús tenía a sus espaldas una noble tradición bíblica y judaica de signo profético.

Excluyó además la licitud del divorcio seguido de nuevas nupcias que admitía la Torah, y que a sus ojos equivalía a un adulterio. Estamos frente a un evidente radicalismo de ética matrimonial, que pone fuera de juego una ley mosaica y una praxis permisiva en nombre de una instancia superior: el valor original del Creador expresado en el Génesis. Por tanto, aquí se muestra disonante respecto al judaísmo institucional, pero en sintonía con el maximalismo esénico. Semejanza que aparece también en su imperativo «No juréis de ningún modo», donde se confirma su tendencia constante a una radicalidad ética que traspasa los confines entre lo lícito y lo ilícito que trazaba la Torah. Finalmente, por lo que atañe a las palabras sobre el adulterio del corazón y de la gravedad igual del homicidio y de la ira, no se advierte ninguna oposición ni crítica a los mandamientos mosaicos: intentaba acabar con las raíces del mal, declarando que la mirada y el corazón codicioso del marido puestos en otra mujer casada son ya un adulterio y que la ira contra el prójimo es un mal tan grande como el mismo homicidio. Paradójicamente podría decirse que para él toda la negatividad moral del homicidio y del adulterio existían ya antes de los hechos: el sujeto es «homicida» y «adúltero» antes de sus relativas acciones objetivas. La atención de

Jesús, en realidad, recae sobre la persona que está más allá de sus acciones buenas o malas concretas.

Si la ley mosaica que Jesús, como todos los buenos judíos de su época, debió suponer que era una norma divina válida y que debió observar en línea de máxima, no constituyó la fuente de sus exhortaciones, ¿en qué otro horizonte se movió? Algunos autores han visto en él una cierta contraposición entre la Torah puesta aparte y la voluntad divina que la inspiró. Pero esto aparece solamente con una cierta claridad, indudablemente, en la interpretación del precepto sabático y con toda probabilidad en la exclusión del divorcio. En realidad, los imperativos de Jesús nacen de su «Yo os digo», de su autoridad. Pero, una vez admitido esto, no están de acuerdo los autores en su cualificación. La *new quest*, preocupada de señalar su originalidad, ha visto en las tres antítesis que se consideran auténticas una contraposición entre su palabra y la de Moisés, así como la superioridad de la primera. En nuestro análisis, sin embargo, no aparece esta antítesis tan rígida, sin decir que el carácter antitético de estas palabras de Jesús no parece indudablemente auténtico. Por el extremo opuesto se afirma que la fórmula «Pero yo os digo» se limita a subrayar la sabiduría de Jesús, su consejo apretado de maestro de vida, sabio entre los sabios del mundo judío y greco-romano. Pero no percibe todavía en qué perspectivas se situó con sus imperativos caracterizados por un «tono excesivo, paradójico o hiperbólico» o también de «intransigencia y radicalidad» (Marguerat, 315 y 316). Este mismo autor en la p. 14 cita a este propósito el juicio de Klausner: a la ética humana y sensata de Hillel se contrapone la moral excesiva y extravagante de Jesús. Con este problema va unido el otro: ¿a qué auditorio se dirigía?

7.2. Profeta y sabio

Se impone una confrontación estimulante con el Bautista, en el que el horizonte apocalíptico de su palabra profética, en donde entraba de derecho el juicio inminente de Dios como amenaza y condenación al mismo tiempo de los gentiles y del pueblo israelita, fundamentaba una ética de conversión a la observancia fiel de la Ley, combinada con el rito bautismal. Es análoga la perspectiva del Maestro de justicia, fundador del esenismo: retorno a una obediencia puntual a la Ley mosaica, interpretada por su carisma profético en espera de la próxima llegada del Señor, que pondría fin a este mundo malvado para sustituirlo por uno nuevo. En Jesús está ausente toda ética de conversión moral: evangelista del reino de Dios, se caracteriza por su conjunción original del futuro con el presente. La catástrofe inminente de la apocalíptica,

compartida por el Bautista no es aquello en lo que él fija su mirada. Ha puesto toda su esperanza en la realeza liberadora de Dios, vivida como gran horizonte de su espíritu, que no se ha apartado sin embargo del hoy para transmigrar a un mundo nuevo: es realidad que germina en su historia de sanador y de exorcista y de aquel que acogía gratuitamente a los desheredados, a los pecadores y a los niños en el espacio creado por la divina iniciativa de salvación. En una palabra, a través de su mediación histórica Dios comenzaba a reinar en el mundo, aunque fuera en la dimensión de la aldea galilea. Así pues, el presente no es para él, como para los apocalípticos, el reino del mal y de la muerte, sino el lugar de la gracia de Dios rey. En resumen, en su esperanza el hombre no tiene que desterrarse espiritualmente del hoy, sino vivirlo, él y los suyos, como tiempo atraído por el futuro a su órbita, aunque siga siendo un tiempo de un mundo todavía sin redimir como tal.

Dentro de este marco podemos comprenderlo como profeta y como sabio, enamorado del futuro y atento al presente, evangelista de la realeza divina y hombre de este viejo mundo iluminado, aunque sea tenuemente, por la aurora de la nueva creación. Una combinación no casual; unas veces hace de profeta y otras de sabio. Las dos dimensiones de su figura van estrechamente ligadas entre sí: si la realeza divina afecta al presente, no hay nada más lógico que el evangelista del reino se haga al mismo tiempo sabio que enseña a vivir ahora en sintonía con esta novedad de gracia divina. Cf. aquí el óptimo estudio de Weder (*Gegenwart und Gottesherrschaft*). El *aut aut* de no pocos autores de la *third quest*, contrarios a la representación escatológica de Jesús, pero entendida en clave apocalíptica —un presente tenebroso y una espera de un futuro luminoso— tiene que ceder el paso al *et et* precisamente porque el Nazareno vivió una esperanza conjugada con una experiencia actual del futuro. De ahí sus proverbios, expresión directa, por ellos mismos, de la sabiduría popular de este mundo; por ejemplo, son los enfermos los que necesitan del médico; durante un banquete de boda no pueden ayunar los invitados; para vino nuevo, pellejos nuevos. Con tal de aplicarlos luego a realidades que no son ni mucho menos típicas de la rutina de cada día. De aquí también la regla de oro tan conocida en su ambiente y en todo el mundo de entonces, pero sobre todo sus exhortaciones exageradas. En este sentido ha sido fácil observar, con sorpresa, que no las motivaba apelando a la realeza divina. Marguerat indica puntualmente dos ausencias en sus exhortaciones: la ley y el reino (p. 311). Realmente algunos exegetas han entendido sus exigencias como condiciones de entrada en el reino, apoyándose en aquellos pasajes evangélicos caracterizados por el condicional: «Si quieres entrar en el reino, debes...». Pero se trata de textos que proceden del protocristianismo; para él se trata más bien de condiciones para seguir estando en el reino

en el que hemos sido admitidos por gracia, o mejor aún de exigencias operativas nuevas, adecuadas al nuevo estado de cosas propio del reino de Dios.

Ebner ha visto todo esto en relación con los seguidores que habían abandonado su casa, su trabajo, su familia, para compartir su itinerancia y su misión de evangelista del reino. Pero si esta contextualización se revela digna de atención y fecunda en algunos dichos, no creo que sea ésta la solución general. Parece que hay que admitir que efectivamente sus palabras de sabiduría, sus proverbios, sus aforismos subversivos, sus exhortaciones éticas, ordinariamente radicales, se pueden explicar en su perspectiva del futuro que se anticipa en el presente y de la libertad respecto a la repetitividad paralizante del pasado. Se trata de una hipótesis capaz de dar razón de lo que se ha visto hasta ahora. En efecto, si es verdad que la realeza divina no se presenta como la motivación explícita de sus imperativos, parece que hay que admitir que constituye el horizonte de sus palabras de sabio original que enseña a vivir de forma coherente dentro del espacio creado por la iniciativa salvífica de Dios rey; la gracia urge y fundamenta el imperativo (correlación de *Gabe* y *Aufgabe*). Jesús, evangelista de la gracia, se convierte en maestro de exigencias imperativas para los agraciados. El poder soberano de Dios es al mismo tiempo dominio liberador y salvador, pero también voluntad exigente, correlacionados entre sí.

En particular, a los que ha llamado a seguirle en su itinerancia se les dirigen los aforismos más revolucionarios y los imperativos más radicales: dejar que los muertos sepulten a los muertos, liberarse de todo lo que poseen, no llevar nada en su misión, confiar en la solidaridad del prójimo y en la providencia de Dios, que alimenta a los cuervos y viste a los lirios del campo, invocar con confianza al Padre celestial que se cuida de sus hijos.

A cuantos se preguntaban, con más o menos dudas, sobre sus curaciones les reveló el sentido profundo de unos actos liberadores del poder satánico con las parábolas del hombre fuerte que acaba con los guardias armados del fortín apoderándose de sus despojos, y luego de la familia y del reino a los que las luchas intestinas conducen a una ruina segura, precisando por otra parte que Jesús se dirige al grupo de seguidores con los que Dios actuó como rey en sus gestos de liberación: «la realeza de Dios ha llegado hasta vosotros».

A todos los que habían acogido su mensaje y le habían sido fieles, pero sin seguirle en su itinerancia, les dirigió sus exhortaciones éticas: amar a los enemigos, presentar la otra mejilla, no divorciarse, vivir una profunda fidelidad matrimonial, hacer a los demás lo que queremos que ellos nos hagan a nosotros, servir a Dios y no a mamón, ser misericordiosos como el Padre. Naturalmente se trata aquí de exigencias

dirigidas también a sus seguidores. Creo que estamos ante una «doble» ética para un doble frente de destinatarios, pero no adecuadamente distintos: una ética bastante radical, válida para los que se habían decidido a seguirle en su itinerancia, participando de su estilo de vida, y la segunda, que tampoco está privada de radicalidad, destinada a los que habían acogido el mensaje del evangelista del reino, tanto si están comprometidos en su seguimiento, como si se quedaban en su propia casa.

Schweitzer ha hablado a este propósito de una «escatología ética» (*Investigación* 296), pero también de ética interina, circunscrita al breve lapso de tiempo que separaba de la catástrofe final que se creía inminente. Hoy Grässer ha intentado hacer justicia, también en este punto, al gran exegeta. Si se depura esta expresión de la perspectiva apocalíptica que Schweitzer atribuye a Jesús, a quien no ha reconocido la perspectiva original de la realeza divina que amanece en la historia de su evangelista, se puede afirmar que esta perspectiva, en gran substancia, capta exactamente el sentido de las exigencias que hace valer el Nazareno: derivan su razón de ser de su escatología, que conjuga estrechamente el futuro y el presente; por eso mismo no son provisionales en espera del próximo final. El error de lectura del gran Schweitzer no consistió en calificar como escatológica la ética del Nazareno, sino en haber entendido su escatología bajo el signo de la catástrofe inminente.

Finalmente, una palabra sobre la autoridad de Jesús sabio y sobre el alcance del «Yo os digo». La discusión sobre los adjetivos cualificativos (autoridad profética, mesiánica, sapiencial), me parece que no da del todo en el blanco; muestra en realidad la otra cara de su función en relación con su papel en la realeza escatológica de Dios; si el evangelista es un anunciador y un operador de esta realeza precisamente con la palabra, las curaciones y los gestos de acogida de los desheredados, en esta su «misión» entra la determinación autorizada de las exigencias impuestas por el reino. Sólo con cierta displicencia me gustaría adjetivarla hablando de autoridad «evangélica»; revela y expresa su papel original en el acontecimiento decisivo de la realeza divina que lo define viniendo e interviniendo en él. Por eso no forzaré la tradición judía para encontrar en ella ciertas figuras (como profeta, mesías, sabio), que aplicar *sic et simpliciter* a la figura del Nazareno. Con las necesarias especificaciones podría decirse que Jesús es el hombre del reino en la hora decisiva de su activación ya ahora.

Crucifixus sub Pontio Pilato

Bibl AA VV, *Gesù e la sua morte Atti della XXVII settimana biblica* Paideia, Brescia 1984, AA VV, «On the Passion Narratives», en *Forum* 1998/1, J ÂDNA, *Jerusalem Temple und Tempelmarkt im 1 Jahrhundert n Ch*, Wiesbaden 1998, PC ANTONINI, *Processo e condanna di Gesù Indagine storico-esegetica sulle motivazioni della sentenza*, Claudiana, Torino 1982, BECKER, *Jesus von Nazaret*, 399ss, H D BETZ, «Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11 15-18)», en *JBL* 116(1997), 455-472, O BETZ, «Probleme des Prozesses Jesu», en *ANRW* II, 25,1(1984), 565-647, J BLINZLER, *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 1966, R E BROWN, *La morte del Messia Un commentario ai racconti della Passione dei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 1999, J M VAN CANGH, «Le déroulement primitif de la Cène (Mc 14,18-26 et par)», en *RB* 102(1995), 193-225, P M CASEY, «Culture and Historicity the Cleansing of the Temple», en *CBQ* 59(1997), 306 332, G CASTELLO, *L'interrogatorio di Gesù davanti al Sinedrio*, Edizioni Dehoniane, Roma 1992, B CHILTON, «The Trial of Jesus Reconsidered», en CHILTON, EVANS, (ed), *Jesus in Context*, 481-500, CH COHN, *Processo e morte di Gesù Un punto di vista ebraico*, Einaudi, Torino 2000, CROSSAN, *The Historical Jesus*, 354-394, J D CROSSAN, *Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti Semitism in the Gospels Story of the Death of Jesus*, San Francisco 1995, S DIANICH, *Il Messia sconfitto*, Piemme, Casale Monferrato 1997, R DI SEGNI, «La morte di Gesù nelle "Toledoth Jeshu"», en AA VV, *Gesù e la sua morte*, 379-388, P EGGER, «Crucifixus sub Pontio Pilato» *Das «Crimen» Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen*, München 1997, C A EVANS, «From Public Ministry to the Passion Can a Link Be Found between the (Galilean) Life and the (Judean) Death of Jesus?», en *SBL 1993 Seminar Papers*, Atlanta 1993, 460-472, ID, «Jesus' Action in the Temple Cleansing or Portent of Destruction?», en CHILTON - EVANS, (ed), *Jesus in Context*, 395-439, R T FORTINA, «A Pre-Johannine Passion narrative as Historical Source», en *Forum* 1,1(1998), 71 94, A M GIORGI, «Apri loro la mente all'intelligenza delle Scritture» *Categorie bibliche interpretative della morte e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici*, Borla, Roma 1992, M HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988, R A HORSLEY, «The Death of Jesus», en CHILTON - EVANS, (ed), *Studying the Historical Jesus*, 395-422, J JEREMIAS, *Las palabras de la última cena*, J JEREMIAS, *Le parole de l'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973, E S JOHNSON, «Mark 15,39 and the So Called Confession of the Roman Centurion», en *Bib* 81(2000), 406 413, G JOSSA, *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 2002, K KERTELGE, (ed), *Der Prozess gegen Jesus Historische Rückfrage und theologische Deutung*, Freiburg i Br 1988, W KLASSEN, «Judas Iscariot», en *ABD* III, 1091-1096, ID, *Giuda Traditore o amico di Cristo?*, Milano 1996, H J KLAUCK, *Judas - Ein Junger des Herrn*, Freiburg 1987, H W KUHN, «Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Uchritentums», en *ANRW* II, 25, 1(1982), 684-793, S LEGASSE, *Le procès de Jésus I II L'histoire/La passion des quatre Évangiles*, Paris 1994-1995, S LEGASSE,

El proceso de Jesús I-II La historia La pasión en los cuatro evangelios, Bilbao 1995 1996, J P LEMONON, «Les causes de la mort de Jesus», en MARGUERAT - NORELLI - POFFET, (ed), *Jesus de Nazareth*, 349 369, X LEON-DUFOUR, «Jésus devant sa mort, à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu», en DUPONT, (ed), *Jésus aux origines de la christologie*, 141-168, E LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte*, Göttingen 1970, B MAGGIONI, *I racconti evangelici della passione*, Cittàdella Editrice, Assisi 1991, J MAGNE, «Jésus devant Pilate», en RB 105(1998), 42-69, A MARCHADOUR, (ed), *Proces de Jésus, procès des Juifs? Eclairage biblique et historique*, Paris 1998, C MARTONE, «Un testo qumranico che narra la morte del Messia? A proposito del recente dibattito su 4Q285», en RivBib 42(1994), 329 336, B R McCANE, «"Were no one had yet been laid" The Shame of Jesus' Burial», en CHILTON - EVANS, (ed), *Authenticating the activities of Jesus* 431-452, J MURPHY-O'CONNOR, «Jesus and the Money Changers (Mk 11 15-17, John 2 13-17)» en RB 107(2000), 42-55, M MYLLYKOSKI, *Die letzten Tage Jesu Markus und Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage*, Helsinki 1991, E NODET, «Les dernières vingtquatre heures de Jésus», en M QUESNEL - YM BLANCHARD, - C TASSIN, (ed), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité* (FS C Perrot), Paris 1999, 155-169, K PAESLER, *Das Tempelwort Jesu Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im NT*, Göttingen 1999, PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 66-74, 153-166, B PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel vangelo di Luca* I, Paideia, Brescia 1996, E RIVKIN, «What Crucified Jesus?», en CHARLESWORTH, (ed), *Jesus' Jewishness*, 153-176, SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, 83-105, 347-410, J SCHLOSSER, «La parole de Jesus sur la fin du Temple», en NTS 36(1990), 398-414, E J SCHNABEL, «The Silence of Jesus The Galilean Rabbi who was more than a Prophet», en CHILTON - EVANS, (ed), *Authenticating the words of Jesus*, 203-257, H SCHÜRMANN, *Gesù di fronte alla propria morte Riflessioni esegetiche e prospettive*, Morcelliana, Brescia 1983, ID , *Regno di Dio e destino di Gesù La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del Regno*, Jaka Book, Milano 1995, G SEGALLA, «Gesù e il tempio Una distruzione annunciata e/o minacciata del santuario (naos) e una misteriosa riedificazione», en R FABRIS, (ed), *Intitum sapientiae*, EDB, Bologna 2000, 271-293, TH SÖDING, «Die Tempelaktion Jesu», en TThZ 101(1992), 36-64, O H STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen 1967, J E TAYLOR, «Golgotha A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus' Crucifixion and Burial», en NTS 44(1998), 180-203, G THEISSEN, «La profecía de Jesús sobre el templo Profecía y tensiones entre la ciudad y el campo», en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 79-102, G THEISSEN - A MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 487-522, J WINTER, *On the of Jesus*, Berlin NY 1974, J ZIAS, - J H CHARLESWORTH, «Crocifissione l'archeologia, Gesù, e i manoscritti del Mar Morto», en CHARLESWORTH, (ed), *Gesù e la comunità di Qumran*, 187-302

Ningún otro hecho de la historia, al menos en nuestro mundo occidental, ha interrogado más aguda y dolorosamente a la conciencia humana. Baste pensar, en la perspectiva de las relaciones entre cristianos y judíos, en la acusación de deicidio lanzada con un maximalismo que no distingue entre los judíos de aquel tiempo y los que vinieron después y, sin salir de aquel periodo histórico, entre el pueblo y algunos exponentes autorizados del judaísmo de los años 30. Una acusación cuya responsabilidad ha caído durante siglos sobre no pocos cristianos y que algunos autores, últimamente por ejemplo Crossan en su reciente libro *Who killed Jesús?*, juzgan que es la condición favorable, por no

decir la causa, de que naciera el trágico proyecto hitleriano de exterminio de los hebreos, la *shoah*. Y si el concilio Vaticano II intentó superarla se trató de una reparación demasiado tardía. Así como es imperdonablemente tardía, en los años 60 del siglo veinte, la decisión de Juan XXIII de eliminar de las plegarias oficiales del viernes santo el epíteto ofensivo de «pérfidos», con que se pedía que «los judíos» se enmendasen de su «pérfido» rechazo y abjurasen de la pertenencia espiritual al hebraísmo: *pro perfidis judaeis* se pedía oficialmente en las iglesias católicas. Y no se trata solamente de desviaciones del cristianismo de los siglos sucesivos, sino de un antijudaísmo religioso presente de forma no marginal en los mismos Evangelios y en los otros escritos protocristianos que constituyen las Sagradas Escrituras cristianas, es decir, el gran código de la fe cristiana.

También por este motivo resulta indispensable el análisis histórico de las fuentes cristianas, capaz de manifestar sus tendencias y su carácter tendencioso y de precisar, aunque sea solamente en líneas generales, un cuadro histórico de los acontecimientos que permita reflejar más serenamente sus causas y sus responsabilidades en aquel suceso, cerrando el camino a intentos impropios e incorrectos para un historiador de atribuir la culpa a tal o cual responsable de la crucifixión de Jesús. En particular, una vez reconocida por todos como decisiva la acción del prefecto romano Poncio Pilato, se discute sobre la participación activa de las autoridades judías de entonces, más concretamente de los exponentes de la aristocracia sacerdotal y laica de Jerusalén. ¿Fue esta participación decisiva, de poco peso, o incluso inexistente? ¿Tomó la forma de un proceso formal instruido por un tribunal judío, o se limitó a una denuncia ante el tribunal de Pilato? Hay profesores hebreos de derecho y de historia que se han entregado a esta empresa, al lado de otros de creencia o solamente de cultura cristiana. Me gustaría recordar entre los primeros a Flusser, que reconoce una corresponsabilidad de Caifás, sumo sacerdote en los años 18-36, y de sus consejeros políticos —el Sanedrín—, y Chaim Cohn, que no sólo excluye toda responsabilidad jurídica y moral de las autoridades judías de entonces, sino que llega a afirmar que trabajaron activamente, aunque sin eficacia, por librar a Jesús de las manos de Pilato. Un intento, el de Cohn, tan generoso como veleidoso, ya que se produjo ciertamente con las mejores intenciones, pero con escaso sentido crítico en la valoración de las fuentes históricas, *in primis* de los Evangelios. En realidad, ante las muchas investigaciones bajo el signo de «un punto de vista cristiano», Cohn intentó convertirse en paladín de «un punto de vista judío», como indica el subtítulo, y romper esta vinculación «pérfida» entre la generación judía de entonces y las generaciones futuras, que hace caer sobre el continuo presente un pasado que se juzga condicionante. Ésta es su tesis,

inaceptable en lo que dice sobre los romanos y criticable por lo que no dice sobre Caifás y su grupo de poder: «La verdad es que Jesús fue condenado a muerte por el gobernador romano, según el derecho romano y sobre la base de su propia confesión de culpabilidad [...]. Se trató de un proceso romano, que concluyó con una condena penal romana, ejecutada por unos verdugos romanos» (p. 231).

En el lado diametralmente opuesto se puede citar el estudio clásico del católico Blinzler que atribuye la responsabilidad mayor a las autoridades judías y a la multitud manipulada por ellas, mientras que atenúa mucho la de Pilato. He aquí sus conclusiones: «La responsabilidad principal recae sobre los judíos» (p. 417); «Los judíos culpables forman dos grupos: los miembros del Sanedrín y la masa de manifestantes contra Jesús» (p. 418); «Al lado de los hebreos el procurador romano Poncio Pilato es responsable de la ejecución de Jesús [...]; tiene como atenuante la circunstancia de que cumplió estas dos cosas [la flagelación y la condena capital] bajo la presión de fanáticos judíos [...]; en definitiva, su culpa es menor que la de los judíos [...]; en cuanto a la medida de la culpa respectiva, se deduce de lo dicho que la de los judíos es ciertamente preponderante» (p. 419). Y sobre el deicidio sus valoraciones nos parecen hoy totalmente tendenciosas: la acción de los «enemigos de Jesús» «no fue el delito formal de deicidio», pero el cristiano que cree en la divinidad de Cristo «no puede objetivamente juzgar el acontecimiento del Gólgota más que como un deicidio», añadiendo a continuación con una buena dosis de hipocresía: «lo mejor que puede hacer es evitar esta acusación» (p. 420). En realidad, Blinzler ofrece una lectura ingenua y acrítica de los textos evangélicos, ciego ante su manifiesta tendenciosidad y demasiado seguro de que encuentra en ellos una crítica exacta y desapasionada de la «pasión» de Jesús. Entonces, el éxito que alcanzó su libro no lo libra de ser un estudio marcado por la investigación crítico-histórica de una época y en relación con el espíritu del tiempo.

Creo que hoy se puede discutir, sobre una base histórica y sin condicionamientos teológicos y confesionales, sobre lo que llevó a Jesús a la cruz, evitando con cuidado la cuestión moral de las culpas de quienes lo condenaron. Un autor judío, Rivkin, recomienda que se dé un paso epocal en la investigación: de la cuestión «quién lo mató» a la pregunta «¿qué es lo que le hizo acabar en la cruz?» Estoy de acuerdo con él si con estas palabras intenta salir del terreno de la atribución a tal o cual protagonista de una mancha moral. Pero creo que también ha de ser objeto imprescindible de la investigación histórica señalar quiénes fueron los que le arrestaron, los que lo condenaron a la cruz y los que hicieron ejecutar esta sentencia. Me parece que Rivkin no distingue siempre con claridad entre responsabilidad y culpa; la distinción ha de hacerse

entre la búsqueda de las culpas y la investigación sobre las causas (*Schuldfrage* y *Ursachenforschung*), como dice J. Becker (p. 400).

No podremos evitar adentrarnos por un sendero difícilísimo de recorrer, preguntándonos si es posible y practicable determinar, en el plano histórico, la actitud de Jesús ante su muerte violenta; ¿la previó, la afrontó con coraje, sin hurtar el hombro, movido por qué finalidad? Y sobre todo, ¿qué sentido le dio?

Se trata de cuestiones y de interrogantes que hay que afrontar con un análisis crítico de los testimonios cristianos antiguos que constituyen la *magna pars* de la documentación que poseemos y que en la narración de la «pasión» del Nazareno persiguen fines apologéticos, polémicos, de justificación teológica y de edificación espiritual, sobre todo de confesión de fe en Jesús mesías, hijo de Dios y Señor glorioso, pero sin dejar el campo de su experiencia dramática, recordada en sus puntos centrales del arresto, del juicio romano de condenación (*ibis ad crucem*) y de ejecución de la sentencia capital.

1 LAS FUENTES Y SUS TENDENCIAS

La muerte de Jesús en la cruz, condenado por el prefecto romano del tiempo Poncio Pilato, es el punto más firme en la investigación histórica. Lo atestiguan las fuentes más antiguas: no sólo las cristianas, como las cartas de Pablo y los Evangelios canónicos y apócrifos, por no hablar de otros escritos protocristianos, sino también la voz del mundo judío y las fuentes grecorromanas. En general las hemos señalado más arriba, pero las recordaremos aquí subrayando lo que afecta a nuestro tema específico y completándolas con otras referencias más numerosas.

1.1. Testimonios grecorromanos y judíos

Ante todo es obligatorio citar a Tácito, que no habla sin embargo expresamente de crucifixión, sino más en general de *supplicium*, pena capital acompañada de tortura, ni alude a ningún tipo de intervención activa por parte de los judíos: «[Cristo] había sido enviado al suplicio por obra del procurador Poncio Pilato durante el imperio de Tiberio (*Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat*)» (*Ann* 44,15,3). De este modo determina también la fecha, aunque oscile dentro de un decenio: Pilato gobernó en los años 26-36, como se indicó anteriormente. Por tanto, el Nazareno acabó

ignominiosamente en la cruz en estos dos lustros, probablemente más en el segundo que en el primero, una deducción ésta motivada por otros datos de la cronología de la vida de Jesús ya estudiados.

Por su parte, Marco Cornelio Frontón (100-160 d. C.), autor de una *Oratio contra christianos*, recogida en el *Octavius* de Minucio Félix, pone en paralelismo el suplicio y la crucifixión de Jesús. «un hombre castigado por su delito con la pena suprema (*summo supplicio*) y el madero de una cruz (*et crucis ligna*)...». De forma parecida se expresa Luciano de Samosata en su obra *De morte Peregrini*: «... el hombre que fue crucificado en Palestina (*anthrôpon ton en tê-i Palaistinê-i anaskolopisthenta*)» (§ 11); los cristianos adoran «a aquel mismo sofista crucificado (*ton de anaskolopisthenta ekeinon sophistên*)» (§ 13). En términos análogos se expresó el filósofo Celso, al que tenemos acceso únicamente en las citas de Orígenes en su *Contra Celsum*. El filósofo pagano expresa todo su desprecio por Jesús crucificado, a quien los cristianos confiesan hijo de Dios, preguntándose cómo es que no se liberó de esa vergüenza (*aischynê*) (2,35), equiparándolo a otros condenados a una muerte igualmente ignominiosa: «¿Acaso no hubo otros que fueron condenados y de una forma no menos innoble (*agennôs*)?» (2,47) y juzgando imposible que el hijo de Dios «haya sido aherrojado del modo más ignominioso (*atimotata*) y castigado del modo más infamante (*aischista*)».

Del mundo judío tenemos sobre todo el testimonio de Flavio Josefo, probablemente auténtico, que menciona como responsables, juntamente con Pilato, a las autoridades judías y habla expresamente de crucifixión. «Y después de que Pilato, por acusación de los mayores responsables de nuestro pueblo (*tôn protôn andrôn par' hêmin*) lo condenó a la cruz (*staurô-i epititimêkotos*)...» (*Antiq* 18,64). Más discutido es el texto rabínico de *Snh* 43a, que recoge una tradición tannaítica: «En la tarde de la parasceve fue empalado “Jesù “*ha-nôserî*”». Pero se discute si originalmente se hablaba allí de Jesús de Nazaret o sólo del procedimiento a seguir en el caso de lapidación de un transgresor de la Torah, identificado en el Nazareno tan sólo posteriormente. Así pues, parece poco cierta la fecha de este testimonio sobre la muerte de Jesús: ¿se remonta al periodo tannaítico (entre el 70 al 200 d.c.), o al talmúdico (siglo V-VI)? De todas formas, la responsabilidad de la muerte se atribuye sólo a las autoridades judías, en las que se subraya, con intenciones claramente apologéticas, la equidad de la sentencia capital, dada la confesión de culpa del Nazareno: «... y salió el pregonero delante de él durante cuarenta días: “Él [*Jesù “ha-nôserî*] sale para ser lapidado, por haber practicado la magia, haber instigado (*hissîr*) a Israel (a la idolatría) y haberlo extraviado (*hiddîah*). Si alguien sabe algo en disculpa suya, venga y se lo ponga *en descargo*”. Pero no le

encontraron ninguna disculpa y lo empalaron “el viernes” y la “tarde de la parasceve”». Viene luego un dicho de Ulla (Palestina / Babilonia, siglo IV), que insiste en la culpabilidad del acusado y habla de colaboracionismo de Jesús con la autoridad romana: «¿Crees acaso que él (*Jesû “ha-nôserî”*) era alguien por el que pudiera presentarse alguna disculpa? Él era un *mesit* (instigador a la idolatría) y el Misericordioso ha dicho: “No debes tener misericordia ni debes esconder su culpa” (Dt 13,9). Con Jesús era distinto, porque estaba cerca del dominio (*malkût*)». Pero hay serias dudas sobre la historicidad de este testimonio; más que de la lejana y embarazosa historia de los años 30 parece dar cuenta de la tendencia autojustificadora del judaísmo, enfrentado, a partir sobre todo de los años 70, con la agresiva predicación cristiana que imputaba a los judíos en general la culpa de la ejecución capital del mesías Jesús, sancionada por Dios con la destrucción de Jerusalén. Al contrario, parece fiable la indicación del día de su muerte: la vigilia de la fiesta de pascua, el 14 de Nisán, de acuerdo con el cuarto Evangelio. Tampoco parece históricamente fiable el texto cuando habla de lapidación; en realidad, una vez dicho que Jesús fue condenado por hereje, no podía menos de señalarse esta pena que estaba predicha por la Torah (Dt 13,11). Pero viene a continuación la tradición auténtica del empalamiento, que debe entenderse sin embargo, en el contexto, como pena subsidiaria y posterior a la muerte del lapidado, prevista también en Dt 21,23. Entre paréntesis, también Justino atestigua que para los judíos Jesús era un mago y un seductor del pueblo (*magos, laoplanos*) (*Diál. con Trifón* 69,7).

Tampoco las *Toledôth Jesû* ofrecen garantías de fiabilidad histórica, sobre todo si se piensa que sus fuentes transmiten versiones bastante distintas y antitéticas de la muerte de Jesús. ¿Fue condenado por la autoridad romana (Tiberio) o por la judía (la reina Helena)? ¿Se celebró el proceso en Tiberíades o en Jerusalén? ¿Fue procesado y condenado como hijo de Dios, pero incapaz, puesto ante la prueba, de hacer milagros, o bien como hereje? Se cree que en el trasfondo de todo ello están el Talmud, las *Acta Pilati* y el Evangelio apócrifo de Nicodemo.

1.2. Testimonios cristianos antiguos

Si prescindimos ahora de las fuentes más ricas, los Evangelios canónicos y apócrifos, podemos citar ante todo a Pablo, cuyas cartas de los años 50 son los escritos cristianos más antiguos. En 1 Co 11,23 se hace eco de la tradición protocristiana que introduce de este modo el relato de la cena de despedida: «En la noche en que el Señor Jesús iba a ser entregado a la muerte (*paradidonai*)». Siempre como portavoz de la fe

cristiana más antigua, enuncia los contenidos esenciales del anuncio evangélico: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y fue sepultado» (1 Co 15,3-4). Sobre todo por su parte al apóstol le gusta especificar que la muerte de Jesús fue una crucifixión (1 Co 1,13.17.18.23; 2,2.8; etc.). Bástenos citar Flp 2,5-11, un himno probablemente prepaulino, pero hecho suyo por el apóstol que subraya en él el rebajamiento de Cristo hasta el horror de la cruz: «... se humilló haciéndose obediente hasta la muerte, ¡y hasta la muerte en cruz! Lo que él anuncia es «Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los griegos» (1 Co 1,23). De todas formas, no tenemos en él ningún relato de «pasión» y ningún episodio particular del *via crucis*.

La carta a los Hebreos habla de su crucifixión fuera de la puerta de la ciudad de Jerusalén (Heb 13,12) y de su vergonzoso patíbulo (Heb 13,13), mientras que en Heb 5,7-8 menciona su dramática plegaria en Getsemaní. La tradición paulina recuerda que Jesús «atestiguó bajo Pilato su hermosa profesión» (1 Tim 6,13).

Los Hechos de los apóstoles presentan sobre todo resúmenes de la «vida» de Jesús que culmina en la muerte y resurrección, atribuyendo a los judíos jerosolimitanos, el pueblo y los dirigentes, la verdadera responsabilidad de su ejecución capital. Se trata de sumarios, fijémonos bien, insertos en un contenido de predicación apostólica que intenta obtener el arrepentimiento y la conversión de los oyentes. Recordemos algunos: «Habiéndolo clavado en la cruz, vosotros lo matasteis por manos del impío» (Hch 2,23); «... a quien entregasteis a la muerte y negasteis ante Pilato, que como juez había decidido liberarlo» (Hch 3,13); «a pesar de que no encontraron en él ningún crimen digno de muerte, pidieron a Pilato que fuese colgado» del madero de la cruz (Hch 13,28-29: predicación de Pablo en Antioquía de Pisidia). Pero en un pasaje se dice que lo hicieron por ignorancia (*kata agnoian*) (Hch 3,17). En Hch 4,25-28 resuena además una oración de la comunidad de Jerusalén en la que se hace referencia a la acción combinada de Pilato y Herodes. Es difícil no percibir huellas más o menos profundas del anti-judaísmo que caracteriza al cristianismo de los orígenes, atestiguado además en 1 Ts 2,15 («... los judíos, que mataron al Señor Jesús como habían matado a los profetas») y, en general, en los Evangelios, como luego veremos.

1.3. El Evangelio apócrifo de Pedro

Entre los evangelios se puede comenzar el examen por éste, que últimamente ha catalizado la atención de los autores. Citado algunas veces en los escritos patrísticos (cf., por ejemplo, Serapión de

Antioquía, de finales del siglo II en la cita de Eusebio de Cesarea, *Hist. ecl.* 6,12,1-9, fue descubierto en 1886 en un manuscrito griego del siglo VIII-IX; se fecha el original por el 100/150 d. C. Narra la fase final de la crucifixión del «Señor» y su resurrección. Actualmente se discute vivamente su relación con los relatos de pasión de los Evangelios canónicos; en concreto, los autores se mantienen en dos posiciones contrapuestas: dependencia de los relatos de pasión de Marcos, Mateo, Lucas y Juan o viceversa, dependencia de estos evangelios del Evangelio de Pedro. En realidad los términos de estos dos polos no son tan drásticos: la dependencia de este último respecto de aquellos se entiende, de todas formas, no como una copia de unos textos que el autor tenga ante la vista, sino en forma de recuerdos de las «pasiones» de los sinópticos y de Juan, escuchados de viva voz y de referencias a ciertas tradiciones arcaicas comunes y propias. Por su parte Crosan ha propuesto la hipótesis de una versión primitiva más breve que llama «Evangelio de la cruz», fechado por los años 30-60 y seguido de varias maneras por los Evangelios sinópticos: una hipótesis que pocos comparten. Parece más probable la primera línea de solución entendida en sentido elástico: dependencia de los Evangelios canónicos y de algunas tradiciones comunes, pero también de ciertas creencias populares y de tono bastante ingenuo. Nos lo dicen estas dos observaciones: por un lado, el Evangelio de Pedro tiene en común con todos los Evangelios canónicos, o con alguno de ellos por lo menos, la parte mayor de su material: el proceso ante Herodes, luego el *via crucis*, las burlas, la flagelación, más tarde la crucifixión con escenas particulares y finalmente la sepultura; por otro lado, presenta un material original: es Herodes, y no Pilato, el verdadero responsable de la muerte de Jesús; son los judíos, y no los romanos, los que se encargan de ejecutar la condenación a muerte después de haberse burlado de él y de haberlo flagelado; una muerte silenciosa y sin dolor del Nazareno en la cruz; después de su arresto, Pedro y sus compañeros se esconden porque los buscaban como malhechores; son también los judíos los que, según la norma de Dt 21,23, bajan el cadáver del crucificado para entregárselo a José de Arimatea; finalmente, es el centurión romano Petronio el que se encarga de custodiar el sepulcro (cf. datos preciosos y detallados en la obra de Brown 1494-1505). De la parte final de la resurrección hablaremos en el siguiente capítulo. Pero las reservas sobre su valor histórico son numerosas y substanciales; es sintomática la opinión de A. J. Dewey que, a pesar de sostener la tesis de una narración primitiva de la pasión, que subyace al Evangelio de Pedro y anterior a la que está presente en Marcos, piensa que hay que dar bola negra, o sea, de no historicidad, a todo el relato apócrifo (en *Forum* 64).

La tendencia más macroscópica de su autor desconocido es el anti-judaísmo patente. A diferencia de Pilato, como se supone, «ninguno de los judíos se lavó las manos, ni Herodes ni ninguno de sus jueces» (1,1); es Herodes el que lo entrega a la ejecución capital (1,2), poniéndolo en manos del pueblo (2,5), que se burla de él como rey de Israel, le pone encima un manto de púrpura y en la cabeza una corona de espinas, abofeteándole y golpeándole (3,7-9). Luego lo crucifican entre dos malhechores (4,10) y evitan por sadismo cortarle las piernas: tiene que morir «entre tormentos» (4,14). En resumen, he aquí el juicio del autor anónimo del escrito: «Colmaron los pecados sobre su cabeza» (4,16); más expresiva todavía es la confesión que se pone en labios de los judíos que lo crucificaron inmediatamente después de su muerte: «¡Ay de nuestros pecados! ¡Ya están cerca el juicio y el final de Jerusalén!» (7,25).

Creemos que será de utilidad referir el texto en su parte que se refiere a la muerte de Jesús, para que el lector pueda hacer personalmente una confrontación con las «pasiones» de los Evangelios canónicos.

«(1,1) Pero ninguno de los judíos se lavó las manos, ni Herodes ni ninguno de sus jueces. Como ellos no querían lavarse, Pilato se levantó. (1,2) El rey Herodes, entonces, ordenó sacar al Señor, diciéndoles: “Haced lo que os he ordenado que hagáis”.

(2,3) Se encontraba allí José, amigo de Pilato y del Señor. Y cuando vio que lo iban a crucificar, fue a Pilato y le pidió el cuerpo del Señor para la sepultura. (4) Pilato lo mandó a Herodes y le pidió el cuerpo. (5) Herodes dijo: “Hermano Pilato, aunque nadie lo hubiese pedido, lo habríamos sepultado nosotros; porque ya está cerca el sábado. Pues está escrito en la ley: “Que no se ponga el sol sobre el que ha sido matado”. Y lo entregó al pueblo el día antes de los ácidos, su fiesta. (6) Una vez preso el Señor, lo empujaban corriendo y decían: “Arrastremos al hijo de Dios, pues tenemos poder sobre él” (7) Lo vistieron de púrpura, le hicieron sentar en la silla curul, diciendo: “Juzga con justicia, ¡oh rey de Israel!”. Uno de ellos llevó una corona de espinas y la puso sobre la cabeza del Señor. (9). Otros que estaban allí, le escupían en la cara; otros le golpeaban las mejillas; otros le pegaban con una caña; otros lo flagelaban, diciendo: “Éste es el honor que rendimos al hijo de Dios”.

(4,10) Condujeron a dos malhechores y crucificaron al Señor en medio de ellos. Pero él se callaba como si no sintiese ningún dolor. (11) Cuando levantaron la cruz, escribieron en ella: “Éste es el rey de Israel”. (12) Pusieron los vestidos delante de él, los dividieron y echaron suertes sobre ellos. (13) Pero uno de aquellos malhechores se lo reprochó diciendo: “Nosotros sufrimos así debido a las malas acciones que hemos cometido. Pero éste, convertido en salvador de los hombres, ¿qué mal os ha hecho?” (14) Indignados contra él, ordenaron que se le rompieran las piernas y muriese así entre tormentos.

(5,15) Era mediodía cuando las tinieblas cubrieron toda Judea. Ellos se agitaban y se angustiaban al ver que el sol se había ya puesto. Él seguía vivo. Ya que está escrito para ellos: “¡Que no se ponga el sol sobre un hombre matado!”. (16) Y uno de ellos dijo: “Dadle de beber hiel con vinagre”. Hicieron una mezcla y se la dieron a beber. (17) Y lo cumplieron todo y colmaron sus pecados sobre su cabeza. (18) Muchos daban vueltas con antorchas y, pensando que era de noche, se fueron a descansar. (19) Y el Señor gritó diciendo: “¡Fuerza mía, fuerza mía, me has abandonado!”. Y mientras decía esto, fue asumido. (20) En aquella misma hora el velo del templo de Jerusalén se rasgó en dos.

(6,21) Sacaron entonces los clavos de las manos del Señor y lo dejaron en tierra. Se agitó toda la tierra y hubo un temor grande. (22) Entonces volvió a brillar el sol y se dieron cuenta de que era la hora nona. (23) Los judíos se alegraron y entregaron su cuerpo a José, para que lo sepultase; en efecto, él había visto todo el bien que había hecho. (24) Tomando al Señor, lo lavó, lo envolvió en un lienzo y se lo llevó a su propio sepulcro, llamado jardín de José.

(7,25) Los judíos, los ancianos y los sacerdotes comprendieron entonces el mal que se habían hecho a ellos mismos y empezaron a lamentarse golpeándose el pecho y diciendo: “¡Ay de nuestros pecados! Ya están cerca el juicio y el fin de Jerusalén”. (26) Yo y mis amigos estábamos llenos de tristeza y nos escondíamos con el alma herida; en efecto, éramos buscados por ellos como malhechores y como si quisiéramos incendiar el templo. (27) Debido a todas estas cosas, ayunábamos y nos sentábamos lamentándonos y llorando noche y día, hasta el sábado.

(8,28) Los escribas, los fariseos y los ancianos, cuando se reunieron y oyeron que todo el pueblo murmuraba y se lamentaba golpeándose el pecho, diciendo: “Si en su muerte se han realizado signos tan grandiosos, ¡ved lo justo que era!”, (29) sintieron miedo y fueron a Pilato suplicándole y diciendo: (30) “Danos soldados para que su tumba sea vigilada durante tres días. Que no ocurra que vengan a robarlo sus discípulos y el pueblo crea que ha resucitado de entre los muertos y nos vaya a hacer mal”. (31) Pilato les dio al centurión Petronio con algunos soldados para vigilar la tumba. Y con ellos se dirigieron a la tumba los ancianos y los escribas (32) y todos los que estaban allí con el centurión; los soldados hicieron rodar una gran piedra, (3) la pusieron en la puerta de la tumba y pusieron allí siete sellos; a continuación levantaron allí una tienda y montaron la guardia».

1.4. *Los Evangelios canónicos*

Los tomamos en bloque porque los cuatro cuentan la pasión con claras y análogas tendencias teológicas y pastorales, sin excluir una

mirada atenta a la situación política de la época. Sin decir que nunca como en esta parte los sinópticos y Juan ofrecen textos paralelos caracterizados por grandes semejanzas, sobre todo por la calidad literaria de un relato continuo que, a diferencia de la acumulación artificial de trozos desligados de las narraciones de la actividad pública del protagonista, ahora va siguiendo los acontecimientos día a día y momento a momento. La contigüidad singular de los sinópticos se explica perfectamente por la dependencia literaria de Mateo y de Lucas respecto a Marcos, cuya «pasión», como texto escrito, es la primera que tenemos en orden cronológico. Se discute sin embargo sobre si Marcos depende de un relato anterior ya bien perfilado (cf. R. Pesch, *Markus-evangelium* II, 1-27), o si compuso él mismo el relato acudiendo como es lógico a las tradiciones particulares (Linnemann 174-175). Además, el cuarto Evangelio ¿depende también de Marcos o bien, más probablemente (Fortna), de una propia «pasión» precedente, reelaborada por él como lo hizo con la fuente de los signos en los relatos sobre los milagros? Las diferencias no marginales entre los dos relatos impulsan más bien a ver en las «pasiones» de los dos Evangelios dos fuentes independientes, aunque a menudo sacan su substancia narrativa de tradiciones antiguas bastante cercanas, lo cual explica sus semejanzas.

1.4.1. Fue proféticamente anunciado

Ya en una primera lectura nos damos cuenta de que los relatos están caracterizados por el recurso frecuente a las Escrituras judías, vistas como una gran profecía del acontecimiento de Cristo y citadas regularmente siguiendo la traducción griega. Crossan ha hablado a este propósito de profecía historificada, entendiendo por ello una historia construida artificialmente sobre la pauta de los pasajes bíblicos citados; pero ésta parece ser una hipótesis extrema que no tiene en cuenta la naturaleza biográfica de los textos que se refieren a la historia trágica de Jesús, releída ciertamente a la luz de la creencia en la resurrección del crucificado y bajo el impulso de los intereses espirituales de las comunidades cristianas de los orígenes, pero siempre narrando substancialmente los hechos de su *via crucis*. Es diversa la valoración de cada uno de los episodios y de los detalles pintorescos que pueden ciertamente calificarse con una fiabilidad más o menos grande, como una profecía historificada. Preferimos con mucho la solución que ve allí esencialmente una historia profetizada, pero una historia trazada sólo a grandes líneas y no en sus detalles, interpretada a fondo para superar el escándalo del fin horrible de Cristo.

Sigamos en primer lugar el relato de Marcos ¿Lo traiciona Judas, uno de los Doce? Lo había predicho el salmista en el canto de lamentación de un justo traicionado por el amigo, su comensal: «Uno de vosotros, *el que come conmigo*, me entregará a la muerte» (Mc 14,18; cf. Sal 41,10). El traidor se merece una invectiva, pero todo sucede en línea con el proyecto divino consignado en las Escrituras: «El hijo del hombre se va como está escrito de él, pero ¡ay de aquel que entregue a la muerte al hijo del hombre! Habría sido mejor para él no haber nacido» (Mc 14,21). Si los discípulos lo abandonan, no falta un pasaje bíblico entendido como profecía de este hecho, de cuya fiabilidad histórica es difícil dudar: «Está escrito: golpearé al pastor y se dispersarán las ovejas» (Mc 14,27; cf. Zc 13,7). La plegaria angustiada de Getsemaní encuentra un sentido de cumplimiento profético en el Sal 42,6.12: «Mi alma —dice Jesús— está envuelta en tristeza (*perilypos*) hasta morir» (Mc 14,34). Tampoco el arresto se escapa de la convicción de que todo ocurre proféticamente: «... para que encuentren cumplimiento las Escrituras» (Mc 14,49). Más aún, el Sal 22,19 hablaba de los vestidos de un justo perseguido, que se reparten sus perseguidores; lo mismo sucedió —profecía historizada— al pie de la cruz de Jesús (Mc 15,24). Este mismo salmo se lee como un eco del grito, referido en hebreo, de Jesús en el momento de expirar: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; cf. Sal 22,2).

Mateo no se contenta con seguir fielmente a su fuente Marcos, sino que enriquece el motivo del cumplimiento de las Escrituras y añade al relato, sacándolo del material tradicional a su disposición (sigla M), ciertos detalles que permiten la extensión y la profundización de la lectura profética. Judas recibe por su traición treinta monedas de plata, equivalentes a 120 denarios, calcula Klauck (p. 51), con clara alusión a Zc 11,12 (Mt 26,17). El suicidio del traidor —probablemente profecía historizada— es una figura de la muerte ignominiosa del malvado que vendió la vida de Jesús por treinta monedas de plata (Mt 27,3-10; cf. Zc 11,12s). Al crucificado «le dieron de beber vino mezclado con hiel» (Mt 27,34), aludiendo al Sal 69,22. El Sal 22,9 es profecía de Jesús, desafiado por sus adversarios: «Ha puesto su confianza en Dios; ¡que lo libre ahora, si quiere!» (Mt 27,43). En Mt 26,54 el evangelista le pone en los labios su propia teología explícita del cumplimiento profético: «¿Cómo encontrarían de otro modo su realización las Escrituras que dicen que así *tiene que (dei)* suceder?». No se trata de la necesidad violenta del hado, sino de la necesidad moral y aceptada del designio de Dios revelado en las Escrituras.

Si pasamos a la «pasión» de Lucas, se puede advertir enseguida que, lo mismo que Mateo, atribuye a Jesús el *topos* teológico de la «necesidad» del cumplimiento de las profecías: «Esto que está escrito tiene

que (*dei*) cumplirse en mí» y cita a Is 53,12: «Se le contará entre los impíos» (Lc 22,37). En la subida al Gólgota, el condenado habla a las mujeres que le siguen repitiendo las palabras de Os 10,8: «Entonces comenzarán a decir a los montes: “Caed sobre mí”, y a las colinas: “Cubridnos”» (Lc 23,30). El grito del moribundo es una plegaria de abandono confiado al Padre, que repite el Sal 31,6: «En tus manos entrego mi espíritu de vida» (Lc 23,46).

El cuarto evangelio no es menos atento a la profecía: a imitación de Marcos cita el Sal 21,19, sobre la división de los vestidos del crucificado (Jn 19,24) y el Sal 69,22 sobre la bebida del vino mezclado con hiel (Jn 19,29). De su cuño presenta las palabras de Jesús en la cruz: «Tengo sed», como cumplimiento de las Escrituras (Jn 19,28; cf. Sal 22,16?). Sobre todo, interpreta tipológicamente el hecho de que no se le rompieron las piernas al crucificado: él es el verdadero cordero pascual (Jn 19,36; cf. en Ex 12,46 las normas que prohíben romper los huesos del cordero de pascua), y el mismo suceso de la crucifixión: «Y de nuevo otra escritura dice: Mirarán al que traspasaron» (Jn 19,37; cf. Zc 12,10).

1.4.2. Apología

Un segundo hilo conductor común a las «pasiones» de nuestros Evangelios es la defensa de la inocencia del condenado. Está ya inscrito en las diversas citas bíblicas recogidas anteriormente, que aplican a Cristo las lamentaciones del justo perseguido inicualemente, por ejemplo el Sal 22, que es el más citado. Se ha podido definir entonces el relato de Marcos —pero lo mismo podría decirse también de los de Mateo y de Lucas que lo siguen fielmente— como una narración de la *passio iusti* o del martirio del justo (cf. Pesch 22ss). En particular, la mencionada invectiva contra Judas; «¡Ay de aquel hombre...!», sirve para decir que estamos ante una víctima inocente. Los testigos de cargo contra él son «falsos testigos» (Mc 14,57). El tribunal de la nación lo juzga «reo de muerte» (Mc 14,64; par. Mt 26,66), pero sólo porque rechaza su identidad, claramente confesada por él, de mesías, hijo de Dios e hijo del hombre (Mc 14,61-64 par.). Pilato conoce las segundas intenciones de sus acusadores (Mc 15,16; par. Mt) y les pregunta qué es lo que ha hecho de mal, sin que ellos sepan hacer otra cosa que pedir su crucifixión (Mc 15,14). Sólo le rinde justicia *post mortem* el centurión romano: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39, par. Mt), mientras que en Lc 23,47 su confesión sigue este tenor: «Verdaderamente este hombre era un justo».

La apología de Mateo va más allá todavía, ya que el evangelista añade a su fuente Marcos los siguientes materiales sacados del material que le es propio: el suicidio de Judas depende de su conciencia de haber entregado a la muerte «sangre inocente» (*haima athôn*) (Mt 27,4); la mujer de Pilato, impresionada por una visión en sueños, manda decir a su marido: «No te mezcles en los asuntos de ese justo» (Mt 27,19); y el prefecto romano se declara públicamente «inocente de la condenación a muerte (lit., “de la sangre”) de este hombre», acompañando sus palabras con el gesto simbólico de lavarse las manos ante la gente (Mt 27,24).

Lucas, por su parte, tiene como propio el hecho de que también Herodes Antipas es testigo de la inocencia del acusado: Pilato se lo había mandado para que lo juzgase él, ya que después de todo era galileo y por tanto sujeto a la jurisdicción del tetrarca de Galilea, pero él se lo devolvió por no creerlo culpable; de este modo el prefecto romano pudo responder a los acusadores: «No he encontrado a este hombre culpable de las acusaciones que le habéis hecho ni tampoco Herodes, que nos lo ha devuelto. No ha realizado ninguna acción que merezca la pena de muerte; así pues, lo castigaré y lo dejaré en libertad» (Lc 23,14-15). También el «buen ladrón», crucificado con él, afirma su inocencia: «Éste no ha hecho nada malo» (Lc 23,42).

El cuarto Evangelio presenta dos rasgos propios: Caifás quiere hacer que lo condenen como chivo expiatorio: «Es mejor que muera uno solo por el pueblo» (Jn 18,14; 11,49-50); Pilato hacía todo lo posible por librarlo, porque estaba seguro de su inocencia (Jn 19,12).

1.4.3. Pilato absuelto y culpabilizados los judíos

La absolución de Pilato está relacionada con esta tendencia apolo-gética, pero va acompañada por la culpabilización de las autoridades judías de Jerusalén, así como de la multitud de judíos presentes, por no decir de todo el pueblo. Se manifiestan aquí tres intereses convergentes de los evangelistas: ante todo, absolver a la autoridad romana, arrastrada a su pesar y tan sólo *pro bono pacis*, (se desea hacer creer), a condenar a Cristo; segundo, defender ante la sociedad romana la memoria de un crucificado en quien ponían su propia fe y al que rendían culto; finalmente, atacar a los judíos de la segunda mitad del siglo I, que se habían negado a creer en Jesús como mesías y se mostraban orgullosos contestatarios de las primeras comunidades cristianas, a las que ni siquiera ahorran algunas agresiones violentas, como la lapidación de Esteban y la acción perseguidora de Saulo de Tarso. La demolición humana y moral del adversario ha sido en la historia una costumbre

demasiado difusa. En una palabra, los que creían en un mesías maestro de amor que están por detrás de las «pasiones» evangélicas, se mostraron antijudíos con ciertos toques de evidente encarnizamiento. Así lo demuestra una lectura desapasionada de los textos.

Ya hemos hablado del Evangelio apócrifo de Pedro. Entre los otros Evangelios apócrifos se puede citar también aquí el de los Nazareos, según el testimonio medieval *Historia passionis Domini* f. 44r: «Se lee en el Evangelio de los Nazareos que los judíos pagaron a cuatro soldados para que flagelasen duramente al Señor hasta hacer que corriera su sangre por todo el cuerpo. Les dieron también dinero a los mismos soldados para que crucificasen al mismo Señor como dice Jn 19» (cf. E. Hennecke — W. Schneemelche, *Neutestamentliche Apocryphen*). Ya a comienzos del relato de la pasión Marcos habla de cómo las autoridades judías de Jerusalén se reunieron y decidieron el destino de Jesús (Mc 14,1-2 y par.). En la versión del cuarto Evangelio el complot es anterior (Jn 11,47-53). Es la policía del templo la que lo arresta (Mc 14,43-52; par.) y según Marcos se instruye incluso un proceso contra él (Mc 14,53-65; par. Mt.), acompañado además de insultos, esputos y golpes (Mc 14,65; par.); sin embargo, en el cuarto Evangelio el arresto fue también obra de soldados romanos, mientras que no se habla de ningún proceso judío. Pero es sobre todo en la narración del proceso delante de Pilato donde el carácter tendencioso de los evangelistas aparece con claridad: los jefes judíos se muestran acusadores irreductibles y el prefecto romano sólo cede de mala gana al final, ante sus insistencias y veladas amenazas, después de haber jugado la carta del indulto por las festividades pascuales de la que debería haberse beneficiado, a su juicio, Jesús en oposición a Barrabás, expediente que se convirtió en un boomerang: los acusadores soliviantan a la gente para que pida la libertad de Barrabás y la cruz para Jesús, obteniendo lo uno y lo otro (Mc 15,2-15, par.; Jn 18,38-40). Lucas añade a ello el interrogatorio ante Herodes, como ya hemos visto.

Pero la cima de la polémica antijudía se alcanza con el Evangelio de Mateo: no sólo absuelve plenamente a Pilato, que se lava las manos y declara que es inocente de la muerte de Jesús, sino que además recarga la dosis denunciando la maldad de las autoridades judías y hasta de «todo el pueblo» que grita: «Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27,25): una tremenda reivindicación de responsabilidad por la crucifixión de Jesús y una asunción titánica de la pena del juez divino, no sólo para ellos sino para su descendencia. ¡Espantoso! Mateo, fijémonos bien, reivindica este castigo no para el pueblo judío de aquel tiempo que, como nos indica un atento análisis histórico de las fuentes, nunca declaró esto: se lo pusieron en los labios aquellos cristianos que están tras el primer Evangelio y revelan aquí un

encarnizamiento y una sed de venganza que su adorado maestro habría condenado sin duda con toda severidad.

Pero Lucas no exagera las cosas: las mujeres judías acompañan a Jesús al Gólgota golpeándose el pecho y llorando por él (Lc 23,27), por no hablar del «buen ladrón» y sobre todo de la multitud que acudió a ver al crucificado y que después de su muerte volvió a sus casas golpeándose el pecho en señal de penitencia (Lc 23,48).

El cuarto Evangelio, que ignora por completo un procedimiento judicial de las autoridades judías, habla solamente de un interrogatorio en que se prepara la acusación que hay que presentar ante el tribunal de Pilato (Jn 18.19ss); pero pone bajo proceso a los acusadores: «Tu gente y los sumos sacerdotes te han entregado a mí», dice el prefecto romano a Jesús (Jn 18,35). Cuando el juez romano se muestra vacilante, le lanzan el reto: «Nosotros tenemos una ley y según esta ley tiene que morir, porque se ha hecho hijo de Dios» (Jn 19,7). Y Jesús remacha ante Pilato: «El que me ha entregado a ti tiene una culpa todavía mayor» (Jn 19,11).

1.4.4. Modelo que imitar

No faltan en las «pasiones» evangélicas elementos de carácter edificante, sobre todo en Lucas a quien le gusta presentar a Jesús como ejemplo de vida, pero también en Marcos y en Mateo. En Getsemaní, frente a la prueba suprema, vela en oración y exhorta a los suyos a que le acompañen a hacer lo mismo (Mc 14,32-42; par.); sobre todo, al deseo de ser liberado de la muerte contrapone la decisión de hacer lo que quiere su Abba / Padre (Mc 14,36; par.; también Jn 12,27). En su compasión cura al desventurado siervo del sumo sacerdote, llamado Malco según precisa el cuarto Evangelio (Jn 18,10b), a quien uno de sus discípulos, Simón Pedro, como dice el mismo Evangelio (Jn 18,10a), había cortado una oreja con un golpe de espada (Lc 22,52). Frente al tribunal judío el acusado confiesa con valentía su identidad de mesías, hijo de Dios, hijo del hombre, ejemplo incomparable para los cristianos denunciados ante los tribunales e invitados a abjurar (Mc 14,53-65; par.). Y si Pedro niega haberlo conocido, resulta ejemplar su arrepentimiento, que Lucas parece poner discretamente en relación con el detalle de que el maestro, al volverse, fijó una mirada penetrante en el discípulo (*emblepsen*: Lc 22,61): «y saliendo (del palacio del Sanedrín) seguía llorando» (Mc 14,72); «... lloró amargamente» (Lc 22,62; Mt 26,75). A las mujeres que le siguen llorando en su *via crucis* les dice Jesús que no lloren por su amargo destino, sino sobre el destino tremendo del pueblo que lo ha rechazado (Lc 23,27-31). Y en la cruz ruega a Dios intercediendo de algún modo por quienes lo crucifican: «Padre, no saben

lo que hacen» (Lc 23,34: pasaje que falta en importantes manuscritos y por tanto de autenticidad textual incierta); le asegura al «buen ladrón» el perdón divino y la comunión con él en el paraíso (Lc 23,43); finalmente, en la hora última expresa su confianza: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu vital» (Lc 23,46).

1.4.5. Quién es verdaderamente el crucificado

Entre todos los motivos de la relectura del *bios* de sufrimiento y de muerte de Jesús aparece sin embargo como primaria la intención de destacar su identidad, tal como la comprendían y confesaban los creyentes: es el mesías prometido en la tradición judía, el hijo de Dios en sentido fuerte, el hijo del hombre que vendrá de los cielos a juzgar y el Señor divino, aquí en particular el vencedor de la muerte. Es una interpretación de fe del trágico final del protagonista de sus relatos hecha en la línea de sus respectivas cristologías: el que sube a la cruz infamante es por su identidad personal el que se aparece en la luz deslumbradora de la mañana de pascua: Dios es su *abbà*, padre (Mc 14,36), y él es el justo perseguido por los hombres, pero «vengado» por Dios, en el sentido de la *vindicatio juris*, como se verá más adelante a propósito de la resurrección. Respondiendo al sumo sacerdote, confiesa él mismo que es el mesías, el hijo del Dios bendito (Mc 14,62: «Yo lo soy») y sigue recordando la visión del hijo del hombre en Dn 7, con quien se identifica (Mc 14,62 y par.). Entre paréntesis, la respuesta es más difuminada en Mt 26,64 («Tú lo has dicho»), mientras que en Lc 22,63, a una primera pregunta: «¿Eres tú el mesías?», responde evasivamente: «Si os lo dijese, no me creeríais», y a una segunda: «Entonces, ¿eres tú el hijo del hombre?», replica con estas palabras: «Sois vosotros quienes decís que lo soy» (Lc 22,70). Ante el tribunal de Pilato es acusado de ser rey de los judíos y por ello es condenado; en las escenas de ultrajes se le celebra como un soberano ridículo, vestido de un manto de púrpura, con la corona de espinas en la cabeza, una especie de cetro en la mano, sentado en el trono: crucificado por haber pretendido ser rey, según reza el *titulus crucis*: «Rey de los judíos», lo provocan para que demuestre su poder bajando del patíbulo. Los Evangelios insisten en ello: Jesús es verdaderamente el mesías real; el rechazo de los judíos y la condenación a la cruz por obra de la autoridad romana son solamente una ceguera, una ceguera culpable sobre su auténtica identidad.

En particular, Marcos subraya en su *christologia crucis* que el Jesús terreno fue un mesías y un hijo de Dios pobre o también privado totalmente del poder divino glorioso y triunfante: impotente, clavado en la cruz. Pero es mesías e hijo de Dios a quien el Padre hizo justicia

resucitándolo y constituyéndolo juez final de vivos y de muertos. Por su parte, Mateo en la abyección de la *via crucis* hace brillar esplendores de gloria y de poder: como Señor es como arrostra su terrible muerte; no le sorprenden los acontecimientos, sabe de antemano lo que le espera y se lo comunica a los discípulos (Mt 26,2); conoce el nombre del traidor, Judas, y se lo dice en la cara (Mt 26,25); el discípulo que desenvainó la espada para oponerse al arresto del maestro, tiene que volver a enfundarla: él podría pedirle al Padre para que lo defendieran más de doce legiones de ángeles, pero tienen que cumplirse las Escrituras (Mt 26,52-54). Sobre todo el primer evangelista narra su muerte como el comienzo del nuevo mundo de resucitados: «La tierra se vio sacudida por un terremoto (*eseisthê*), las rocas se partieron y los sepulcros se abrieron; entonces muchos cuerpos de santos que estaban dormidos en la muerte resucitaron» (Mt 27,51-52). Es típica de Lucas la imagen del salvador compasivo de los hombres pecadores, expuesta en todo su escrito y llevada aquí a su conclusión. Hemos visto hace poco las huellas evidentes de esta imagen en su relato.

Finalmente Juan no falla en su cristología alta: el yo divino de Jesús resuena poderoso en la escena del arresto y hace caer por tierra a los que venían a secuestrarlo (Jn 18,5-6); interrogado por Pilato, afirma que es rey, pero no de este mundo, sino rey en el sentido de testigo de la verdad, es decir, de la definitiva revelación de Dios al mundo para la salvación de la humanidad (Jn 18,36-37). En la escena en que Pilato lo presenta a los judíos: «¡He aquí vuestro rey!», y éstos lo rechazan: «¡Fuera! ¡Fuera!», aparece más refinada que nunca la ironía habitual del evangelista: lo experimentarán como rey en su propia piel, ya que el condenado juzgará como rey a quienes lo rechacen como rey revelador de Dios (Jn 19,14-15). Otro título, más o menos equivalente: Jesús es el hijo de Dios; por eso tiene que morir según la ley judía (Jn 19,7). Finalmente, en la cruz expira el cordero pascual (Jn 19,36; cf. Ex 12,46) y el misterioso traspasado de Zc 12,10, capaz de atraer las miradas de todos los que alcanzarán la salvación por creer en él (Jn 19,37). De todas formas, la cristología del cuarto Evangelio se desarrolla plenamente en los discursos de despedida de los cc. 15-17, donde se ponen en sus labios autodeclaraciones con un alcance divino: «Yo soy el camino, la verdad, la vida» (Jn 14,6). «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14,11), «Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador» (Jn 15,1). «Salí del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y voy al Padre» (Jn 16,28). La pasión y muerte es incluso su glorificación por parte del Padre: «Padre, ha llegado la hora: glorifica a tu Hijo» (Jn 17,1; cf. 12,20ss).

2. CASOS ANÁLOGOS: EL BAUSTISTA, JESÚS HIJO DE ANANÍAS

Es útil la confrontación con otras víctimas judías de los poderosos de la época. Ante todo Juan Bautista, eliminado por Herodes Antipas para prevenir posibles rebeliones de la gente que acudía a hacerse bautizar por él: una medida preventiva en defensa de la solidez del poder del tetrarca de Galilea y de Perea, según atestigua Flavio Josefo (*Antiq* 18,118). Pero en común con la ejecución de Jesús sólo tenemos aquí la motivación política de la intervención violenta y la eliminación de una persona concreta, no de un grupo de seguidores. Y Juan no sufrió ningún proceso, sino que fue eliminado con una acción policíaca.

El mismo historiador romano, como decíamos más arriba nos habla de varios «mesías» políticos (Judas, Simón, Atronges) que, después de la muerte de Herodes se proclamaron rey, emprendiendo contra el poder de los Herodes y de los romanos una lucha armada de la que salieron derrotados en el campo de batalla ellos y sus seguidores (*Bell* 2,55-65). Con éstos no tiene Jesús en común ni la sublevación armada para conquistar el poder ni la muerte en el combate; sin embargo, los romanos persiguieron tanto al uno como a los otros como «reyes» rebeldes.

Puede verse una lejana analogía con los «profetas del signo» que, animados por ciertos sueños de redención escatológica del pueblo de Israel, atraían con su predicación y sus promesas a muchedumbres enteras de personas, que les seguían: fiándose de la acción liberadora de Dios, esperaban de él un milagro clamoroso semejante a los del éxodo y de la conquista de la tierra en los tiempos mesiánicos, comienzo del nacimiento de un nuevo pueblo. Así Teudas convenció a muchísimos para que lo «siguieran» a las orillas del Jordán con la promesa de que bajo sus órdenes las aguas del río se abrirían como lo hicieron en otro tiempo con Josué y con sus tropas. Lo mismo había hecho un profeta egipcio anónimo llevando a millares de seguidores al monte de los Olivos, frente a la ciudad de Jerusalén: los muros de la ciudad se derrumbarían como ocurrió con los de Jericó ante el ejército de Josué. Finalmente, un profeta samaritano arrastró a no pocos de su ciudad al monte Garizim, en donde les mostraría el lugar en donde Moisés había enterrado los vasos sagrados del culto: una garantía de que el templo legítimo de YHWH estaba en el Garizim y no en el monte Sión de Jerusalén. Los tres fueron exterminados, con sus seguidores, por las tropas romanas como mesías políticos, a pesar de que iban desarmados y aguardaban la liberación de Dios (*Antiq* 20,97-98; 20,169-171; 18,85-87). El dominador romano veía en todo ello un atentado contra el orden y el dominio de Roma en la provincia. También aquí las diferencias con Jesús son evidentes, ya que él no se mostró como profeta de un estrepto signo celestial de liberación: Flavio Josefo, como ya hemos dicho,

habla a este propósito de *sêmeia eleutherias* (Bell 2,259). La tensión escatológica que los relaciona con el Nazareno es un horizonte general interpretado por él de forma original respecto a estos exaltados y sus crédulos seguidores. Sobre todo Jesús no llamó a turbas entusiastas para que lo siguieran a fin de comenzar una palingénesis del pueblo de Israel, clara amenaza al poder constituido. Pero sigue siendo común el destino de los «profetas», reprimidos violentamente por los romanos como peligrosos para el orden público y la estabilidad del dominio romano.

Al contrario, el verdadero caso análogo nos parece que es otro profeta de la palabra, Jesús de Ananías, anunciador de un tremendo juicio de Dios sobre el pueblo, sobre Jerusalén y su templo, que hace vislumbrar una cierta semejanza con el Bautista. También es aquí preciso el testimonio de Flavio Josefo: «Cuatro años antes de que estallase la guerra, cuando la ciudad estaba en la cima de la paz y de la prosperidad, un tal Jesús hijo de Ananías, un tosco campesino, se dirigió a la fiesta en la que es costumbre que todos construyan tabernáculos para el dios, y de pronto comenzó a gritar en el templo: “Una voz de oriente, una voz de occidente, una voz de los cuatro vientos, una voz contra Jerusalén y el templo (*epi ton naon*), una voz contra esposos y esposas, una voz contra el pueblo entero”. De día y de noche iba por todos los barrios gritando estas palabras y al final algunos de los dirigentes de la ciudadanía (*tôn de episêmôn tines dêmotôn*), cansados de aquel mal augurio, lo hicieron prender y le dieron muchos golpes. Pero él, sin abrir la boca en su defensa ni presentar ninguna acusación específica contra el que lo había flagelado, siguió repitiendo su estribillo. Entonces los jefes (*hoi archontes*), pensando —como era en realidad— que aquel hombre actuaba por efecto de una fuerza sobrehumana, lo arrastraron ante el gobernador romano. Allí, aunque lo flagelaron hasta poner al descubierto sus huesos, no hizo ninguna súplica ni tuvo ningún gemido, sino que dando a su voz el tono más lúgubre que podía, respondía a cada latigazo: “¡Pobre Jerusalén!” Cuando Albino, que era el gobernador, ordenó preguntarle quién era, de dónde procedía y por qué lanzaba aquellos lamentos, él no respondió, sino que siguió deplorando el destino de la ciudad, hasta que Albino sentenció que se trataba de un loco (*mania*) y le dejó marcharse. Hasta que estalló la guerra, no se acercó a ningún ciudadano ni le vieron hablar con nadie, sino que cada día, como si estuviera ejercitándose en la oración, repetía su lúgubre estribillo: “¡Pobre Jerusalén!”. Ni maldecía a los que cada día, unas veces unos y otras otros, lo golpeaban, ni bendecía a los que le daban algo de comer: la única respuesta para todos era aquel grito de mal agüero, que lanzaba sobre todo en las fiestas. Durante siete años y cinco meses lo fue repitiendo sin que su voz se debilitase y sin mostrar cansancio, y sólo se calló al comienzo del asedio, cuando vio que ya se estaba realizando

su triste presagio, En efecto, un día que estaba paseando sobre las mura-llas gritando a pleno pulmón : “Una vez más, ¡pobre ciudad y pobre pueblo y pobre templo! (*ai ai tò-i naò-i*)”, como al final añadiese: “¡y pobre también de mí!”, lo golpeó una piedra lanzada por una honda matándolo al instante, y expiró repitiendo todavía aquellas palabras» (Bell 6,300-309).

La diferencia en la acción profética de los dos Jesús son manifiestas: profeta de desventuras éste, y anunciador de la buena noticia de la realeza liberadora de Dios el Nazareno; profeta solitario el primero, y el segundo *leader* de un grupo de carismáticos seguidores, pero además centro de agregación de no pocos simpatizantes y discípulos. Pero no se puede negar la gran semejanza que los une en su destino: advertidos como peligrosos por las autoridades de Jerusalén —pero el historiador judío no lo precisa—, fueron llevados los dos ante el tribunal romano del gobernador de la provincia: ante Pilato el Nazareno, ante Albino Jesús de Ananías. Con el resultado de que el primero fue condenado a muerte, mientras que el segundo fue castigado y dejado en libertad por haber sido considerado como un loco, un exaltado. El diverso resultado de la denuncia, que se comprende por su diversa misión, pero también porque el nazareno, a diferencia del otro, tenía cierto seguimiento popular, no quita el hecho de que los dos fueran víctimas de una sinergia de la autoridades locales y de los romanos extranjeros. Y como esta colaboración constituye un aspecto discutido del fin dramático de Jesús de Nazaret, esta analogía es un indicio precioso para valorarla debidamente.

Si se quiere retroceder en el tiempo, merece al menos una alusión el destino de persecución del Maestro de Justicia, fundador del movimiento esenio, sentenciado a muerte por el «sacerdote impío», es decir, por un exponente de la dinastía de los macabeos, Jonatán o Simón, o quizás los dos, que habían reunido en su persona el poder político y el del sumo sacerdote, usurpando así un cargo religioso que correspondía por tradición secular a los descendientes del sacerdote Sadoc. Cf. *IQpHab*: «[el malvado es el Sacerdote impío, y el justo] es el Maestro de Justicia» (1,13); se cita un versículo del libro de Habacuc y se continúa así: «Su interpretación se refiere al Sacerdote impío, que persiguió al Maestro de Justicia para devorarlo con el furor de su ira en el lugar de su destierro, en el tiempo de la fiesta, en el descanso del Día de las Expiaciones. Se presentó ante ellos para devorarlos y hacerles caer en el día del ayuno, el sábado de su descanso» (11,4-8). Pero el caso de Jesús de Nazaret es diverso: si es verdad, como parece, que también él provocó a las autoridades sacerdotales de Jerusalén, no fue sin embargo por motivos de legitimidad o ilegitimidad del supremo cargo sacerdotal y del culto jerosolimitano que seguía un calendario distinto del

tradicional de la congregación esenia. Además, no se tiene ninguna noticia de que el Maestro de justicia haya sido martirizado.

En cuanto a los escritos de Qumram, es justo señalarlo aquí, no parece que al mesías esperado se le haya atribuido un destino de muerte violenta. Es verdad que en un pasaje poco claro se ha leído la presencia de una figura anticipadora del mesías cristiano entregado a la muerte. En efecto, R. H. Eisenman y M. Wise (*Manoscritti segreti di Qumran*, 24-25) han traducido el versículo 4 del fragmento 7 de 4Q285: «y ellos entregarán a la muerte al Príncipe de la comunidad, el vást[ago de David]». Pero la vocalización del hebreo *whmytw* es incierta y puede indicar perfectamente una forma activa de este verbo. Así pues, para decidir hay que confiar en la presentación general que otros textos qumránicos análogos hacen del mesías, llamado Príncipe de la Congregación o de otras formas. Pues bien, estos textos «son totalmente extraños al concepto de “muerte del Mesías” [...]: por tanto, será seguramente más económico insertar también 4Q285 en este marco ideológico y suponer que en este texto el Príncipe de la Congregación mató a su adversario, más bien que fue matado por sus adversarios» (Martone 335).

Por el contrario, el caso de Jeremías deja percibir estrechas semejanzas con la historia de Jesús, hijo de Ananías, y demuestra lo peligroso que resultaba «tocar» el templo. El profeta de Anatot había anunciado de antemano la destrucción del templo jerosolimitano como castigo de Dios por la infidelidad del pueblo, recordando el caso análogo del antiguo santuario de Silo que había sido destruido; he aquí el oráculo divino: «Yo trataré este templo que lleva mi nombre y en el que confiáis y este lugar que os he concedido, como traté a Silo» (Jr 7,14). «Entonces los sacerdotes y los profetas dijeron a los dirigentes y a todo el pueblo: “Este hombre se merece una sentencia de muerte, porque ha profetizado contra esta ciudad”». Jeremías se defendió y evitó temporalmente lo peor gracias a la intervención de algunos amigos: «El Señor me ha enviado a profetizar contra este templo y contra esta ciudad» (Jr 26,11-12ss).

3. *MORS TURPISSIMA CRUCIS*

Hengel y Kuhn han puesto a nuestra disposición un rico *dossier* de testimonios literarios latinos y griegos. El léxico era variado: *crux* y *stauros* son los substantivos que indican propiamente el palo vertical, con los correspondientes verbos *crucifigere* / *stauroun*. *Patibulum* indica una *pars pro toto*: era de hecho la barra horizontal de la cruz. Más genéricos son los términos «madero» (*lignum* / *xylon*) y palo (*stipes* / *skolops*).

Se recurría finalmente a los verbos colgar (*suspendere / kremannynai*) y clavar (*affigere / prosêloun*).

La cruz tenía diversas formas: con el palo transversal fijado encima del gran palo vertical en forma de T (*crux commissa*) o bien en forma de † (*crux immissa*). El condenado, desnudo, quedaba inmovilizado con los brazos atados mediante cuerdas o también, más raras veces, con clavos en los pies y en los brazos. Para que el cuerpo del crucificado no pesase demasiado hacia abajo provocando un final repentino por asfixia, se fijaba en el palo vertical una especie de taburete en el que podía apoyar el trasero y sostenerse de algún modo; al contrario, los testimonios sobre el apoyo para los pies (*suppedaneum*) no van más allá del siglo III d. C. Pero podía bastar también un tronco grueso de árbol para atar y colgar allí a un condenado.

Las cruces se implantaban en un lugar público y expuesto para que fuesen visibles y alcanzasen de este modo su efecto disuasorio. En este sentido tenemos el testimonio de Tácito: en Roma las ejecuciones se llevaban a cabo en el monte Esquilino (*campus Esquilinus*), «lugar reservado a las penas serviles» (*locus servilibus poenis sepositus*) (*Ann* 15,60,1). Si el condenado tenía que llevar la cruz, ésta en realidad se limitaba al patíbulo, mientras que el palo vertical estaba bien fijado en su sitio.

La crucifixión se llevaba a cabo de varias maneras. Lo atestigua, por ejemplo, Flavio Josefo: «...los soldados se divertían crucificando a los prisioneros en varias posiciones, y era tal su número que faltaba espacio para las cruces y cruces para las víctimas» (*Bell* 5,451). Más detallista se muestra Séneca en *Dial* 6,20,3: «Veo desde aquí las cruces, pero no del mismo género, sino construidas por unos de una forma y por otros de otra. Algunos cuelgan a sus víctimas con la cabeza abajo, otros las empalan, otros abren los brazos sobre el patíbulo».

Del *titulus crucis*, una tablilla en la que estaba escrita la causa de la condenación, tenemos testimonios en las *Vidas de los Césares* de Suetonio: el historiador romano habla de un esclavo culpable, precedido de una tablilla que indica el motivo de la pena (*praecedente titulo qui causam poenae indicaret*), conducido a un banquete público y rodeado de los comensales (*Calig* 32,2); habla luego de un padre de familia de Tracia condenado en la arena a los perros *cum hoc titulo: Impie locutus parmularius* (Un partidario de los gladiadores tracios habló de forma impía)» (*Domit* 10,1). Por su parte, Dión Casio se refiere a un esclavo conducido a través del foro «con una inscripción (*grammata*) que señalaba el motivo (*hê aitia*) de su condena a muerte, y luego lo crucificaron» (54,3,7). A Tertuliano que afirma: «Cuando leéis en la tablilla (*tabella*) esta acusación: “cristiano”...» (*Apol* 2,20), le hace eco Eusebio de Cesarea: «Precedido de una tablilla (*pinax*) en la que estaba escrito en

lengua latina: "Éste es Attalo cristiano", fue conducido por las calles hacia el anfiteatro» (*Hist ecl* 5,1,44).

La cruz era considerada como una de las penas más horribles y a menudo es la primera en la clasificación. En las *Sententiae* Paulo enumera como penas máximas: *crux*, *crematio*, *decollatio* (5,17,2). Pero también la *damnatio ad bestias* se inscribía a veces en el vértice de las penas más espantosas. Apuleyo enumera esta tríada: *feras*, *ignis*, *patibulum* (*Metam* 6,32,1). Tácito invierte el orden de las dos últimas: *ferae*, *crux*, *ignis* (*Ann* 15,44,4) y Lucano presenta este orden: *crux*, *flammae*, *dens ferarum* (*Pharsalia* 10,517). También Ignacio de Antioquía menciona esta tríada, invirtiendo el orden de sus componentes; *pyr*, *stauros*, *theriòn systaseis* (fuego, cruz, manadas de fieras) (Rom 5,3).

Cicerón considera la crucifixión como «el más cruel y horrible suplicio (*crudelissimum taeterrimumque supplicium*)» (*In Verrem* 2,5,64,165) y Séneca llama a la cruz *infelix lignum* (madero estéril) (*Epist* 101,4), pero también se hablaba de *infamis stipes* (palo infamante) (*Anthologia latina* 415). Para Orígenes es la pena más obscena: *mors turpissima crucis* (27,22-26).

No sólo la cruz en sí, sino la palabra misma evocaba todo lo que hay de más espantoso y horrible en el mundo, como atestigua Cicerón, intérprete del sentir unánime: «La palabra misma de *crux* esté lejos no sólo del cuerpo de los ciudadanos romanos, sino también de sus pensamientos, de sus ojos y de sus oídos (*nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus*)» (*Pro Rabirio* 5,16). También es conocido el proverbio latino: «*I in malam / maximam crucem*», que quería decir: «¡Vete al diablo!» (Plauto, *Asin* 940).

No faltan testimonios que la definen como la pena que más suscitaba la conmiseración y la piedad. Flavio Josefo la llama efectivamente la muerte más digna de compasión: «*thanaton ton oiktiston*». Luciano de Samosata pone en labios de Prometeo esta confesión: «He sido crucificado en el Cáucaso como el espectáculo más digno de compasión (*oiktiston theama*) para todos los escitas» (*Prometheus* 4). Igualmente Flavio Josefo en *Bell* 5,450 se limita al adjetivo de base: «pasión» digna de tener piedad (*oiktron to pathos*). El mismo historiador en *Antiq* 13,380, al hablar de la iniciativa de Alejandro Janeo de condenar al patíbulo a 800 judíos, adversarios suyos, la califica como «acción de una crueldad sin igual» (*pantôn ômotaton ergon*) y poco después como pena que supera los límites humanos (*hyper anthrôpon*) (*Antiq* 13,380 y 381).

La descripción de Séneca destaca el ensañamiento contra el crucificado denunciando el «infame voto de Mecenas», que lo acepta de buen grado con tal de seguir viviendo: «¿Vale la pena colgar del patíbulo con los brazos desenchajados y el cuerpo cubierto de heridas, con

la esperanza de retrasar aquella que, en los tormentos, es la cosa más deseable: el final de los propios tormentos? [...] ¿Se encuentra a algún hombre que, fijado en el maldito patíbulo (*illud infelix lignum*), ya acabado, con los hombros y el pecho deformados por la joroba, tiene ya, además del suplicio de la cruz, mil motivos para desear la muerte y, sin embargo, quiere prolongar la existencia que prolongará sus tormentos?» (*Ep* 101,12,14). En esa misma carta el filósofo aclara que la muerte en la cruz es una prolongada agonía, un *diu mori* (*ibid.* 13).

Y la crucifixión no era más que el último acto de la tortura, ya que ordinariamente iba precedida de la flagelación (*mastigoô / mastizô / mastix*) del condenado junto con otras formas de sadismo (*basanoi / basanizô*) con que se encarnizaban sobre el desgraciado. Así Flavio Josefo habla de los que habían intentado fugarse durante el asedio de Jerusalén: «fueron apresados además muchos de los moderados y conducidos ante Floro [el procurador romano], que después de haberles hecho flagelar (*mastixin proaikisamenos*), los crucificó (*anestaurôsen*)» (*Bell* 2,306). Más en general dice de los prisioneros de guerra: «Eran flagelados y, después de haber sufrido toda clase de suplicios antes de morir, eran crucificados ante las murallas» (*Bell* 5,449). La ferocidad de Floro (procurador en los años 64-66) llegó a decretar la flagelación y la crucifixión a cargo de «personas pertenecientes al orden ecuestre», judíos con ciudadanía romana (*Bell* 2,308). Luciano de Samosata atestigua cómo en el derecho penal estaba previsto que antes de la crucifixión el condenado podía ser sometido a la flagelación. En efecto, narra de un grupo de personas que proponen penas para un hombre: si el primero dice: «Sugiero que sea crucificado», el otro responde: «Sí, por Dios, pero que antes sea flagelado» (*mastigôthenta he proteron*) (*Piscator* 2).

El deshonor para un crucificado y su familia alcanzaba su más alto grado en el frecuente abandono del cadáver sin sepultar como comida de las aves carroñeras. Artemidoro afirma que el privilegio del crucificado es «alimentar a muchos cuervos» (*Inirocrit* 4,49) y Petronio le hace eco: *crucis offla, corvorum cibaria* («lo que cuelga de la cruz es alimento de los cuervos») (*Satyricon* 58,2).

La pena capital de la crucifixión parece ser de origen persa y la habían hecho suya los romanos, quizás por influjo de los cartagineses (cf. el martirio de Atilio Régulo), reservada sobre todo a los esclavos y a los libertos, reos de crímenes. Por eso se la llamaba *servile supplicium* (Tácito, *Hist* 4,11,3), *supplicium in servilem modum* (Tácito, *Hist* 2,72,2), *serviles cruciatus* (torturas serviles) (Tácito, *Ann* 3,50,1) y el mismo Cicerón la definió de manera equivalente como *servitutis extremum summumque supplicium* (*In Verrem* 2,5,66,169). Era una pena que podía caer sobre un esclavo incluso arbitrariamente y por capricho sádico, como atestigua Juvenal en un famoso diálogo en el que se burla de un

marido tiranizado por la mujer que es la que manda en casa: « “¡Haz crucificar a este esclavo! (*Pone crucem servo*)”, le grita. “¿qué es lo que ha hecho para ser crucificado? (*Meruit quo crimine servus supplicium?*) ¿Qué testigos hay; ¿Quién lo ha denunciado? Escucha: ¡siempre queda tiempo para matar a un hombre!”. “¡Necio! ¿Acaso es hombre un esclavo (*ita servus homo est*)? Aunque no haya hecho nada, quiero que lo crucifiquen lo mismo; ¡lo mando yo! (*hoc volo, sic jubeo*). Y si yo lo mando, es bastante (*sit pro ratione voluntas*)”» (*Sat* 6,219).

En las provincias del imperio romano servía de instrumento de disuasión para todos los patriotas rebeldes y de terror para los súbditos. Por su connotación de crueldad particular y de gran deshonor los ciudadanos romanos estaban en principio exentos de este suplicio: Cicerón pudo inculpar al gobernador romano de Sicilia, Verres, de haber osado *in crucem agere* a una persona que era ciudadano romano (*In Verrem* 2,5,63,16s). Podemos comprender, por tanto, que Pablo de Tarso, ciudadano romano, la haya evitado muriendo decapitado según la tradición atestiguada por el año 200 por Tertuliano: «los apóstoles derramaron su sangre por la fe, Pedro igualó la pasión del Señor, Pablo fue coronado con la muerte propia de Juan Bautista (*Petrus passioni dominicae adaequatur; Paulus Johannis exitu coronatur*)» (*De praescr. haer.* 36,3). Tan sólo en el caso de alta traición contra la patria podía un ciudadano romano morir crucificado. En efecto, Cicerón habla a este propósito de *perduellio* (*Pro Rabirio* 10). En el mundo griego empezó a utilizarse la cruz con Alejandro Magno y los Diadocos (cf. Hengel); anteriormente, la sensibilidad humana de los griegos los llevaba a excluirla. Fue abolida por Constantino en señal de respeto a la cruz de Cristo y para recordar su visión «*In hoc signo vinces*», como atestigua el historiador Sozomeno: Constantino, «que sentía una singular veneración por la santa cruz», «suprimió por una ley para el uso de los tribunales el suplicio habitual hasta entonces entre los romanos» (*Hist ecl.* 1,8,12 y 13).

Cuánto era el desprecio que suscitaba en Roma una creencia religiosa centrada en un crucificado se deduce con toda evidencia en el famoso hallazgo arqueológico del Palatino, con la figura de un crucificado con cabeza de asno y la inscripción adjunta: «Alexamenos adora a Dios (*Alexamenos sebetē [por sebetai] theon*)», un evidente panfleto anticristiano de la Roma antigua.

Se pensaba que la pena de la crucifixión era desconocida en el mundo judío. Baste citar la siguiente declaración de Joh. Schneider de hace algunos años: «El derecho penal judío no conocía la crucifixión. Según la ley judía la suspensión de un madero se aplicaba a los idólatras y a los blasfemos lapidados, pero no como pena de muerte, sino sólo como pena añadida, una vez muerto el crucificado. De este modo el ajusticiado quedaba excomulgado como maldito de Dios según la norma del

Dt 21,23 (LXX): "Todo el que cuelga de un madero es maldito de Dios". Estas palabras en el judaísmo se refirieron también a un crucificado» (GLNT XII, 975). Pero hoy se valoran algunos testimonios de los que cabe concluir que también las autoridades judías, ciertamente en medida bastante inferior a la praxis romana, aplicaron la crucifixión. A propósito de Alejandro Janneo que hizo crucificar a 800 judíos, enemigos suyos, tenemos el testimonio fiable de Flavio Josefo (*Antiq* 13,380). A esta misma atrocidad se refiere 4*QpNah* 3-4,1,7b-8: «Colgó a hombres vivos [en el árbol, cometiendo una abominación que no se cometía] en Israel desde la antigüedad, ya que es terrible para aquel a quien cuelgan vivo del árbol». El *Rollo del Templo* de Qumran prevé además la pena de la crucifixión para el crimen de traición: «En el caso que haya un hombre que se ponga a expiar en daño de su pueblo o que traicione a su pueblo [...], colgadlo en el madero y que muera [...]. En el caso de que un hombre cometa un pecado (para el que está prevista) la pena de muerte, si huye a los gentiles y maldice a su pueblo y a los hijos de Israel, colgadlo también a él en el madero y que muera» (11*QTempl* 64,6b-8 y 9b-11b).

A estas indicaciones podemos añadir al mismo Pablo, que confirma cómo la cruz era entendida por sus correligionarios como signo de maldición divina; en efecto, escribiendo a los cristianos de Galacia habla de Jesús en la cruz maldecido por Dios según la frase del Dt 21,23, y paradójicamente fuente de bendición salvadora para los creyentes (cf. Gal 3,13-14). El carácter infamante de la crucifixión está atestiguado además en otros escritos de la Biblia cristiana. La Carta a los hebreos afirma que Jesús «se sometió a la cruz con desprecio de la vergüenza (*aischynês*)» (Heb 12,2). Y un poco más adelante exhorta a los creyentes a salir del campamento y a dirigirse hacia Cristo, «llevando su oprobio (*oneidismos*)» (Heb 13,13). A su vez Pablo, en Gal 5,11, habla del «escándalo de la cruz», que es preferible traducir por «cruz escandalosa». Un mesías crucificado no puede menos de ser «piedra de tropiezo para los judíos y locura para los gentiles» (1 Co 1,23). La crucifixión fue para Cristo el punto culminante de la humillación: «Se humilló haciéndose obediente hasta la muerte, e incluso una muerte en cruz» (Flp 2,7-8).

En una palabra, se cometió contra Jesús una violencia máxima, física y moral, comparado entonces con la hez de la sociedad del imperio romano.

Como descubrimiento arqueológico, ha sido importantísimo el hallazgo en 1968, apenas fuera del perímetro urbano de Jerusalén, hacia el norte, en la localidad de Giv'at ha-Mivtar, sitio de una necrópolis judía, entre otros lugares, de un osario con los restos de un hombre crucificado, llamado Jehohanan, como se lee en el mismo osario,

ajusticiado, no ya durante la guerra judía, sino unos años antes de la mitad del siglo I, es decir, pocos años después de la crucifixión de Jesús. El análisis detenido de los especialistas ha ofrecido estos resultados fiables: probablemente los brazos del condenado —no se han percibido traumas— fueron atados, más bien que clavados en la cruz; los pies, por el contrario, fueron clavados lateralmente en la cruz: en efecto, se ha encontrado el clavo de unos 11 cm. que traspasó el hueso del talón derecho, pero, habiendo penetrado en el madero torcido, no lo quitaron para no dañar el pie del condenado; por consiguiente, el crucificado tenía las piernas abiertas a horcajadas sobre el palo vertical.

Naturalmente, no se puede decir que Jehohanan y Jesús fueron crucificados de la misma forma. Como muestra el descubrimiento, Jehohanan tuvo una honrosa sepultura. Una prueba de que también el Nazareno pudo tener la misma suerte.

4. LOS RESPONSABLES

Dejemos de lado el testimonio rabínico de *Sahn* 43a que habla sólo de las autoridades judías, por no ser fiable, según decíamos. El testimonio de Tácito señala al prefecto romano Poncio Pilato: se trata de una noticia muy breve, que no desciende a detalles. Al contrario, Flavio Josefo apunta el dedo contra Pilato y contra los no muy bien precisados dirigentes del pueblo como acusadores. Testimonios preciosos, a pesar de su brevedad, a los que debemos ante todo la certeza de que Jesús no fue víctima de un linchamiento o de una ejecución sumaria, como ocurriría más tarde con Esteban, presentado como protomártir en Hch 7,55-60, ni de una acción de la policía, como ocurrió con el Bautista. El Nazareno acabó en la cruz por haber sido procesado ante un juez autorizado a emitir sentencias capitales y condenado a muerte. Sobre todo, la misma naturaleza de la pena capital orienta la investigación del responsable hacia la figura del prefecto romano. También el *titulus crucis*, que indicaba la *causa poenae*, sobre el cual según las fuentes cristianas de manera acorde estaba escrito «rey de los judíos» y cuya autenticidad histórica es ampliamente reconocida —si hubiese sido de creación cristiana, habríamos leído «rey de Israel» (como en el Evangelio apócrifo de Pedro), o también «mesías»— nos indica que se trató de una condenación romana: Jesús fue ejecutado como pretendiente al trono judío y rebelde contra el dominio de Roma. En una palabra, el proceso, la condenación y la ejecución capital del Nazareno fueron obra del poder romano.

4.1. *El prefecto romano Poncio Pilato*

Las fuentes cristianas, sobre todo los Evangelios, tienen necesidad de un análisis más hondo. Todas ellas están de acuerdo, si exceptuamos el Evangelio apócrifo de Pedro, que no merece sin embargo ningún crédito histórico al cambiar las partes entre Pilato y Herodes Antipas, en que fue Pilato el juez que condenó a muerte a Jesús. Sobre la figura del prefecto romano nació toda una literatura (*Acta Pilati*), de la que aquí nos parece interesante citar la carta pseudoepigráfica de Pilato a Claudio, originalmente a Tiberio, del siglo II, en la que, a pesar de atenuar su responsabilidad, la acepta por completo: un dato que se impone al autor anónimo del escrito: «Poncio Pilato a Claudio, ¡salud! Estas cosas acaban de suceder ahora y yo mismo las he experimentado. Sepa su majestad que los judíos, por envidia, se castigaron a sí mismos y a sus descendientes con una condenación cruel. Se les había prometido a sus padres que su Dios les mandaría a su santo, que sería llamado rey con toda justicia y que éste sería enviado a la tierra por medio de una virgen».

«Así pues, mientras me encontraba en Judea como presidente de los judíos, los demonios lo llamaban hijo de Dios, él daba la vista a los ciegos, limpiaba a los leprosos, curaba a los paralíticos, echaba a los demonios de los hombres, resucitaba a los muertos, sanaba a los enfermos con la palabra, mandaba a los vientos y a las olas, caminaba a pie sobre las aguas del mar, realizaba otras muchas cosas maravillosas delante del pueblo, se decía Dios e hijo de Dios, pero contra él se pusieron los príncipes de los sacerdotes de los judíos, lo capturaron, dijeron de él mil falsedades y me lo entregaron asegurando: “Obra contra nuestra ley”. Yo les creí; lo hice flagelar y luego lo entregué a su albedrío. Ellos lo crucificaron y, después de sepultarlo, pusieron soldados para hacerle la guardia y ver si resucitaba de entre los muertos, y al tercer día, mientras los soldados le hacían la guardia, resucitó».

«Y su malicia llegó hasta el punto de que pagaron dinero a los soldados para que dijeran solamente: “De noche, mientras dormíamos, vinieron sus discípulos y robaron su cuerpo”, incitándoles así a ocultar la verdad aduciendo una ocasión falsa. Pero los soldados, una vez cogido el dinero, no pudieron dejar de manifestar la verdad y atestiguaron que había resucitado de entre los muertos y que habían recibido dinero de los judíos».

«Os hice presentes estas cosas para que nadie os mienta, para que creáis que las cosas han sucedido de otra manera ni prestéis vuestro asentimiento a las mentiras de los judíos».

Pilato fue un gobernador romano decidido y hábil en mantener el orden a toda costa. Lo prueba el hecho de que se mantuvo en el cargo

durante diez años, del 26 al 36, clasificándose en el segundo puesto, detrás de Grato, en la duración de los gobernadores romanos de la provincia de Judea. Al mismo tiempo, no hizo nada para evitar conflictos con los judíos, orgullosos de sus tradiciones religiosas. De todas formas, lo cierto es que se trata de un Pilato muy distinto de este seudoepigráfico autorretrato y del retrato de los Evangelios, que lo presentan como persona insegura y de mil escrúpulos morales.

4.2. *El sumo sacerdote Caifás*

Menos clara es la responsabilidad de los jefes judíos de Jerusalén. Empecemos por Marcos, la primera «pasión» escrita que tenemos. Para dar fuerza a su objetivo teológico —presentar a Jesús como mesías e hijo de Dios rechazado por sus correligionarios—, introduce ya desde el principio a los adversarios judíos en Galilea, dispuestos a tramar su muerte violenta: «Y los fariseos salieron enseguida con los herodianos y celebraron un consejo contra él para decidir su fin» (Mc 3,6). Algunos doctores de la ley estaban dispuestos a acusarlo de blasfemia por perdonar los pecados al paralítico (Mc 2,7), anticipando de alguna manera lo que le echará en cara el sumo sacerdote en el proceso (Mc 14,64; par. Mt). Pero todo esto forma parte de su relectura de la historia de Jesús, que en Galilea debió tener solamente algunas discusiones sobre su comportamiento contra corriente con los fariseos, sus adversarios dialécticos frecuentemente mencionados (Mc 2,18.24; 7,3; 8,11.15; 10,2), cuya presencia fuera de Judea por aquel tiempo no parece ser un dato histórico cierto. Fue en Jerusalén donde se enfrentó duramente con los exponentes de la aristocracia sacerdotal (sumos sacerdotes) y laica (ancianos) de la ciudad santa (cf., por ejemplo, Mc 11,27: sumos sacerdotes, doctores de la ley, ancianos). Por sumos sacerdotes, en plural, se entienden el que está en el cargo, sus predecesores y los altos cargos sacerdotales por ejemplo, el capitán del templo y el tesorero. Además, en el relato de la pasión son ellos los que atacan: buscan la forma de «capturarlo por engaño» (Mc 14,1) y se ponen de acuerdo con Judas (Mc 14,10): mandan luego un grupo de hombres, con toda probabilidad la policía del templo, para arrestarlo de noche (Mc 14,43). «Entonces condujeron a Jesús a casa del sumo sacerdote; se reúnen todos los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas» (Mc 14,53). Y lo juzgan, afirmando al final que es «reo de muerte», no propiamente una sentencia de condenación (Mc 14,54-64). Otra reunión de los sanedritas por la mañana y, «después de haber tenido consejo, encadenado, se deshicieron de él y lo entregaron a Pilato» (Mc 15,1). Pero inmediatamente después, los sumos sacerdotes son mencionados junto al tribunal romano del prefecto

como acusadores públicos (Mc 15,3) y más tarde como agitadores de la gente reunida ante la residencia del prefecto romano para pedir la liberación de Barrabás y la condenación de Jesús (Mc 15,11-14). Los sumos sacerdotes son mencionados también, junto con los doctores de la ley al pie de la cruz burlándose del crucificado (Mc 15,31-32).

Mateo sigue substancialmente a Marcos, limitándose a aportar algunos detalles: el complot contra Jesús es tramado por «los sumos sacerdotes y ancianos reunidos en el palacio del sumo sacerdote en el cargo, que se llamaba Caifás» (Mt 26,3-4). El nombre de este sumo sacerdote lo menciona también Mateo a propósito de la reunión del Sanedrín para juzgar a Jesús (Mt 26,57). Los sumos sacerdotes fijan en treinta monedas de plata el precio que había que pagar a Judas (Mt 26,15); ellos mismos recibirán luego esta cantidad después del arrepentimiento del traidor (Mt 27,5ss).

Por su parte, Lucas especifica de esta manera a los que vinieron a arrestar a Jesús: «sumos sacerdotes, jefes de los guardias del templo y ancianos» (Lc 22,52), que lo llevan «a la casa del sumo sacerdote» (Lc 22,54). Tan sólo a la mañana «se reunió el consejo de los ancianos del pueblo (*to presbyterion tou laou*), sumos sacerdotes y doctores de la ley y lo condujeron a su Sanedrín» (Lc 22,66). A continuación lo interrogan y, tras su respuesta de que es el hijo de Dios, declaran que no tienen ya necesidad de más testigos. No hay sentencia. Posteriormente lo conducen a Pilato y empiezan a acusarlo (Lc 22,67-23,5). Tras la presentación ante Herodes, Pilato convoca a «los sumos sacerdotes, los dirigentes y el pueblo», diciendo que no encuentra en él ningún crimen; lo castigará seriamente y lo dejará en libertad. Pero ellos insisten en su petición de condenación y Pilato acaba cediendo ante ellos (Lc 23,13-25).

La participación de las autoridades judías se presenta todavía con mayor diversidad en el cuarto Evangelio. En primer lugar el complot se coloca varios días antes de que se precipitasen los acontecimientos y se pone en relación con la resurrección de Lázaro: «los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron en el sanedrín» para decidir medidas coercitivas contra el Nazareno que, según decían, obraba milagros, conquistaba a las gentes y de esta forma provocaba a los romanos a que intervinieran y destruyeran el templo y al pueblo; pero es Caifás, sumo sacerdote en el cargo, el que decide lo que hay que hacer: «Es mejor que muera uno solo por el pueblo y que no caiga en la ruina toda la nación» (Jn 11,47-51). En su «pasión» el cuarto Evangelio se caracteriza por dos elementos: ante todo, los que arrestan a Jesús no son sólo guardias judíos del templo, sino también un destacamento de soldados romanos (*hê speira*: Jn 18,3), mandados incluso por un «chiliarca» se precisa poco después (Jn 18,12): un dato de muy poca fiabilidad histórica visto a la luz de la «pasión» de Marcos y en relación con el

traslado del arrestado, no ya al palacio de Pilato, sino a la casa del sumo sacerdote. Además, y es ésta la diversidad más importante, en el cuarto Evangelio está ausente toda huella de un proceso judío: Jesús es conducido primero a Anás (Jn 18,13-14), suegro de Caifás (años 18-36), sumo sacerdote del 6 al 15, que vio cómo cinco de sus hijos y un yerno le sucedían en el poder. Anás le pregunta «sobre sus discípulos y su doctrina» (Jn 18,19). Luego lo llevan a Caifás (Jn 18,28), probablemente el palacio real de Herodes más bien que la torre Antonia, situado en la colina occidental de la ciudad, residencia de Pilato cuando venía a Jerusalén en las fiestas judías, especialmente la Pascua, para garantizar de cerca el orden público amenazado con frecuencia por la gente levantisca. Y hacen de acusadores de Jesús ante el tribunal romano (Jn 18,29-32). De ahora en adelante el cuarto Evangelio los llama simplemente los judíos (Jn 18,31.38; 19,7.12.14), excepto en Jn 19,6, donde menciona a los «sumos sacerdotes y a los guardias», que piden la crucifixión de Jesús, y en Jn 19,15, donde son los sumos sacerdotes los que dicen que no tienen más rey que al emperador.

Como se ve, los testimonios no son homogéneos, pero hay algunos datos en común y con toda probabilidad históricamente aceptables. En primer lugar, la ausencia regular de los fariseos en las «pasiones» indica suficientemente que ellos no participaron en los hechos. Segundo, la mención constante de los sumos sacerdotes a lo largo de los relatos de pasión muestra que mantuvieron una presencia activa. Tercero, junto a los sumos sacerdotes aparecen los ancianos, representantes de la aristocracia laica de Jerusalén. Cuarto, aunque admitamos, sin concederla, la presencia de algún doctor de la ley, más que de un acuerdo completo entre los jueces, una vez excluido que hubiera un verdadero proceso, como se verá enseguida, tuvo que tratarse de la participación de un círculo reducido que asistía al sumo sacerdote en el cargo y que éste convocaba para tener con ellos una reunión (sanedrín) en la que había que tomar importantes decisiones. Quinto, Caifás, señalado genéricamente como sumo sacerdote en Marcos y Lucas, pero presentado con su nombre por Mateo y por Juan, debió tener un papel destacado. Sexto, la presencia de Anás, suegro de Caifás que interroga a Jesús, atestiguada sólo en el cuarto Evangelio, es de incierta valoración, porque de hecho fue Caifás el que tomó algún tiempo antes la decisión de condenar a Jesús; sin decir que, aunque se diga que el arrestado fue llevado a casa de Anás, el cuarto Evangelio recuerda aquella decisión que ahora se está llevando a efecto. Séptimo, ante el tribunal romano de Pilato las mencionadas autoridades judías hicieron de acusación pública, mientras que el juez fue el prefecto romano, a quien correspondía el derecho de condenar a muerte y hacer ejecutar la sentencia. Nos lo dice el cuarto Evangelio que pone en labios de los sumos sacerdotes estas palabras:

«A nosotros no se nos permite ejecutar a nadie» (Jn 18,31). Pero más importante todavía nos parece el testimonio de Flavio Josefo a propósito de Coponio, primer prefecto romano de Judea (del 6 al 9 d. C.): «Habiendo quedado reducido a provincia el territorio de Arquelao, fue enviado allá como procurador (*epítropos*) Coponio, un miembro del orden ecuestre de los romanos, investido también por el César del poder de condenar a muerte (*exousian tou kteinein*)» (Bell 2,117. Se puede añadir el testimonio de la literatura talmúdica: «Se ha enseñado: cuarenta años antes de que la casa [el templo] fuese destruida, se les quitó (a los israelitas la jurisdicción sobre) causas capitales. Y en los días de Simón ben Shetah se les quitó (a los israelitas la jurisdicción sobre) procesos capitales» (jSanh 1,18a, 42-44).

No se puede objetar haciendo referencia a la condenación a muerte de Santiago, hermano de Jesús, del que se habló anteriormente, obra de las autoridades judías; en efecto, fue decretada durante una *vacatio sedis* del procurador romano, considerada ilegal y castigada luego por los romanos con la deposición de su autor, el sumo sacerdote Anás el Joven (Antiq 20,200-203). Además, era excepcional el poder de condenar a muerte a un gentil que se hubiera atrevido a traspasar los límites fijados en el templo de Jerusalén, sin decir que se trataba más bien de un linchamiento que de un procedimiento judicial propio y verdadero (cf. Bell 6,125; Antiq 15,417).

La verdadera discusión se refiere al traslado de Jesús ante el tribunal judío, con el consentimiento de los jueces —el sanedrín—, reunidos de noche y luego a la mañana siguiente según Marcos (par. Mt), y sólo por la mañana según Lucas, los cuales en la versión de Marcos (y de Mateo) declaran al acusado reo de muerte, pero sin que se diga propiamente que lo hayan condenado, mientras que el tercer evangelista ignora también esta declaración: los miembros del sanedrín se contentan con su afirmación de que era hijo de Dios como base de su acusación. Como se ha visto, el cuarto Evangelio no sabe nada de este procedimiento judicial: Jesús es solamente interrogado y luego enviado a Pilato. La solución más probable es que Marcos, o el relato tradicional que le sirvió de fuente preciosa, transformó el interrogatorio del detenido (es lo que parece ocurrir también en Lucas) en un verdadero proceso por parte del supremo tribunal judío por dos motivos: subrayar polémicamente la grave responsabilidad judía del rechazo de Cristo y poner en labios del Nazareno una hermosa profesión de mesías, hijo de Dios e hijo del hombre, ejemplo atrayente para los cristianos denunciados ante los tribunales y tentados de apostasía. Últimamente Jossa ha expuesto su opinión contraria, defendiendo la historicidad del relato marciano.

Así pues, con toda probabilidad —véase también el caso análogo del profeta Jesús hijo de Ananías— hubo una participación activa de

las autoridades judías, concretamente del sumo sacerdote Caifás y del círculo más o menos restringido de sus estrechos colaboradores, que consistió en sostener la acusación y en presionar sobre el prefecto romano. Rivkin insiste en la distinción entre un consejo asesor de Caifás en su función política de garantizar el orden público junto al prefecto romano, alegando a este propósito el testimonio de Flavio Josefo sobre el sanedrín, y un tribunal (un propio y verdadero *bet din*, *boulê*) habilitado para discutir cuestiones estrictamente religiosas en el que actuaban algunos expertos de derecho divino, los doctores de la ley. Por su parte Sanders niega la evidencia para aquel tiempo —el testimonio de la Mishná sobre el *sanhedrin* de 71 miembros se refiere a tiempos posteriores— de la «existencia formal de una corte suprema [*el sanedrín*] con un número fijo y conocido de miembros. Sin embargo, podemos estar seguros de que, aun suponiendo que existiese esta corte, los gobernantes podían de todas formas reunir a un grupo de sus partidarios para un proceso [*un sanedrín*]», como se deduce del testimonio de Flavio Josefo (*Il Giudaismo* 662). En el caso de Jesús es en esta reunión en la que hay que pensar. La colaboración entre Caifás y Pilato debió ser perfecta, dado que este sumo sacerdote duró en el cargo bastantes años (año 18-36) y que, habiendo caído en desgracia Poncio Pilato en el año 36, también fue destituido Caifás aquel mismo año. El caso trágico de Jesús de Nazaret puede entrar muy bien en esta colaboración, en el plano político, entre las autoridades romanas y las judías. Rivkin insiste además en que el Nazareno fue víctima del poder romano que tenía en un puño a la autoridad judía, es decir, del «sistema imperial romano» (p. 253). Pero parece más exacto distribuir las responsabilidades entre los dos: la de la acusación pública o del ministerio público, diríamos hoy, de Caifás y sus colaboradores, y la responsabilidad del juez que procesó, condenó e hizo ejecutar la sentencia, que recae totalmente sobre Pilato.

Y es esta participación de los influyentes dirigentes judíos la que explica cómo Jesús fue llevado ante un tribunal y no eliminado directamente, lo mismo que el Bautista, con un acto policial.

La presencia de la multitud de los judíos en Jerusalén, que subraya con fuerza especial Mateo, signo de su polémica contra el judaísmo del último cuarto de siglo hostil a la comunidad cristiana mateana, guarda una relación muy estrecha con el pretendido privilegio pascual anual de liberación de un prisionero por parte del prefecto romano, en particular con la figura de Barrabás, confirmadas ambas cosas en las fuentes independientes de Marcos, seguido de Mateo y de Lucas, y de Juan. Pero de este privilegio no tenemos ningún testimonio externo a los Evangelios y no parece muy comprensible. Por el contrario, el nombre de un tal Barrabás, rebelde y quizás liberado por Pilato, se debió conservar

en la memoria de la comunidad cristiana de los primeros años hasta dar lugar a la creación del relato evangélico de cuño claramente polémico contra el mundo judío. Como dirá también el autor de los Hechos de los apóstoles, Pilato intentaba liberar a Jesús, «pero vosotros renegasteis del santo y del justo y pedisteis que se perdonara a un homicida» (Hch 3,14).

4.3. Judas, el traidor

A Judas, uno de los doce, como vimos más arriba, y a su papel de colaborador de las autoridades judías, es preciso reconocerle la dignidad de una figura histórica. En efecto, ¿cómo pensar que la comunidad cristiana de los orígenes haya podido crear a un «traidor» de Jesús? La tendencia misma de los Evangelios a aclarar que Cristo no se vio sorprendido por ello (cf. Mc 14,18-21 y par.; Jn 13,21-30) y a interpretar el hecho escandaloso a la luz de las Escrituras, como veíamos anteriormente, es la mejor confirmación de este hecho. No está tan claro qué es lo que hizo exactamente Judas; parece ser que señaló el lugar a los encargados del arresto: así lo dice con claridad el cuarto Evangelio (Jn 18,2: «Judas el traidor conocía aquel sitio», el huerto al otro lado del torrente Cedrón), y a la persona misma de Jesús, rodeado de sus discípulos. El beso está presente en Marcos y paralelos, pero no en el cuarto Evangelio; su historicidad es dudosa. Es la tradición más antigua sobre su persona la que afirma su presencia, probablemente como guía, en el arresto de Jesús, mientras que las otras referencias a la misma son solamente un desarrollo posterior. No se dice absolutamente nada sobre sus motivaciones y no dejan de ser meras conjeturas las hipótesis hechas en este sentido: desilusión del zelote y antirromano ante la inactividad de Jesús, deseo de provocar al maestro para que manifieste su fuerza de liberación, etc. En este aspecto vale el principio: de lo que no hablan las fuentes, tampoco debemos hablar nosotros.

Además de calificarlo con su simple nombre «Judas» (*Ioudas*), habitual en la tradición judía y traducción del hebreo *Jehudah* (que llevaba el célebre hijo de Jacob), con frecuencia se le califica como Iscariote (Mt 10,4; 26,44; Lc 22,3; Jn 12,4), o «Iscariote, hijo de Simón» (Jn 13,2), o «hijo de Simón Iscariote» (Jn 6,71), o finalmente «Scarioth» (Mc 3,19; 14,10; Lc 6,16). Pero se ignora el valor exacto de este apelativo: ¿miembro de los sicarios, «hombre falso» (de *šaqar*), natural de la ciudad de Keriioth?

Por el contrario, es clara la presentación que hacen de él los cristianos de los orígenes en clave cada vez más demoledora y despreciativa. La calificación de «el que lo entregó (a la muerte)» (*ho paradidous*)

significa, en realidad, «el traidor», aunque solamente Lucas en 6,16 lo llama así de forma léxicamente rigurosa (*ho prodotês*). El tercer Evangelio llega a presentarlo como instrumento del diablo: «Entonces Satanás entró en Judas» (Lc 22,3); el cuarto Evangelio va todavía más allá (Jn 13,2.27), afirmando que Jesús lo llamaba «un diablo» (Jn 6,70) y que Judas tenía la caja común del grupo y que robaba (Jn 12,6). Su final trágico, presentado en Mt 27,2ss y en Hch 1,18-20, es el propio de un malvado. El cuarto Evangelio contiene una noticia original al narrar la grave crisis que sacudió al grupo de Jesús: entre los discípulos muchos dejaron de creer en él y lo abandonaron; y en el mismo contexto habla de Judas que lo habría de traicionar (Jn 6,64-71). Cabe pensar que su «traición» empezó a madurar en este clima de desconfianza. De todas formas, para un estudio más profundo véanse los escritos exhaustivos de Klassen y de Klauck. Este último distingue con claridad, en los textos que tenemos de él, las interpretaciones y la leyenda (*Ereignis, Deutung, Legende*, p. 137).

5. CAUSA POENAE

¿Qué es lo que llevó a Jesús a la cruz? Un proceso que concluyó con una sentencia de muerte tuvo que tener unas causas concretas. ¿Cuál fue el comportamiento o la palabra del interesado que lo perdió? En los responsables mencionados de su muerte violenta no pueden estar ausentes ciertos motivos válidos en su opinión: ¿qué es lo que los movió a suprimirlo? ¿Qué peligro representaba el Nazareno para ellos hasta el punto de que quisieran quitarlo de en medio? Hay que suponer claramente un conflicto entre las partes que desembocó en la crucifixión del Nazareno: ¿podemos concretarlo sobre la base de los testimonios que poseemos? En el plano de las situaciones propuestas se va desde la indicación de una sola *causa poenae* hasta la enumeración de un conjunto de causas. En el primer grupo se recuerda en el pasado la crítica de Jesús a la ley mosaica, tesis preferida por los autores de la *new quest*, por ejemplo Käsemann y Bornkamm, pero sostenida todavía en nuestros días por J. Becker, que la combina sin embargo con otras razones (p. 412); o bien se trata de su gesto provocativo en el templo, interpretado de varias maneras: para Sanders, es la profecía de su destrucción y de la reconstrucción del santuario escatológico esperado en los apocalipsis judíos de aquel tiempo; según otros, es más bien el gesto de purificación del templo con el que critica a la clase sacerdotal y sus tráficos económicos dentro del área del templo jerosolimitano (Betz, Casey); o también la denuncia de una praxis sacrificial incorrecta (Chilton). La tesis de la multiplicidad de los motivos (cf. por ejemplo Lémonon) apela a la

predicación de Jesús de la realeza divina que comienza en el presente y que implica una crítica del poder actual político y religioso, a la entrada de Jesús en la ciudad santa sentado en un asno y escoltado por sus seguidores que lo aclamaban. Al gesto provocativo del templo y a la palabra profética sobre su destrucción. Por no hablar de los que afirman, en términos globales pero también genéricos, que la vida misma de Jesús fue la causa de su muerte.

5.1. «Rey de los judíos»

El motivo político por el que Pilato condenó a muerte a Jesús está fuera de toda duda. Ya hemos hablado del *titulus crucis*, llamado al estilo latino *titlos* en Jn 19,19 y *epigraphê* en Mc 15,26 y Lc 23,38, mientras que Mt 27,37 habla de *aitia autou gegrammenê* (causa escrita de su condenación), donde se señala a Jesús como «el rey de los judíos». A ello hay que añadir que los relatos evangélicos de la pasión están de acuerdo en esto: la acusación ante el tribunal romano se refiere a su pretendida realeza (Mc 15,2 par. Mt; Jn 18,33), y aquí el más explícito es Lucas: «Hemos encontrado a este sublevando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar los impuestos al emperador y diciendo que es el mesías rey» (Lc 23,2). El cuarto Evangelio, además, parte de este dato de su tradición para desarrollarlo teológicamente: Jesús no es rey de este mundo, su presencia en la tierra es para dar testimonio de la verdad, es decir, la autorrevelación de Dios (Jn 19,4ss). Los ultrajes que recibe son los de un rey de carnaval (Mc 15,17-20; Jn 19,1-3): una vez crucificado, lo desafían a que baje de la cruz por su poder soberano (Mc 15,32; cf. Mt); y esto, por no hablar del interrogatorio ante las autoridades judías sobre su mesianidad, esto es, sobre su condición del ungido real esperado, como hemos visto. Añádase a ello el testimonio de Mara bar Serapion, que recuerda «la ejecución de su rey sabio» por parte de los judíos. Dicho en términos jurídicos, se considera que fue condenado por el *crimen majestatis populi romani imminutae* (Egger 199, con referencia a T. Mommsen).

Pero ¿cómo se llegó a formular esta acusación que resultó fatal si, como parece, nunca se había declarado rey de Israel, ni siquiera mesías? No parece que los acusadores se lo hayan inventado todo por su cuenta o que el Nazareno haya sido condenado por error, habiéndolo hecho pasar por lo que no era ni quería ser. Para obtener su condenación, la acusación pública ante el tribunal romano tenía que presentar motivos de algún peso a cargo del acusado. Los rumores populares sobre el profeta de Galilea habían llegado ciertamente a oídos del alto clero de Jerusalén: el cuarto Evangelio atestigua efectivamente que había gente

entusiasta que quería proclamarlo rey (Jn 6,15) y que algunos lo consideraban el mesías (Jn 7,41). Además, la entrada en la ciudad santa, quizás sobre un asno, rodeado de sus discípulos y por otra gente que lo vitoreaban (cf. Mc 11,1-10 y par.; Jn 12,12-19), podía parecer un gesto simbólico de reivindicación de un papel mesiánico o real. Por no hablar de su predicación en Galilea centrada en la realeza divina, que aflora en el presente a través de sus curaciones y de su aceptación incondicional de los pecadores públicos; era fácil concluir que él se reservaba el papel de rey representante en la tierra del poder divino. Todo esto explica la acusación política formulada contra él ante el tribunal de Poncio Pilato y su condenación a muerte como contestatario de hecho del poder romano en la tierra de Israel. No comparto la opinión, propuesta de nuevo recientemente por Schnabel, de una abierta reivindicación real de Jesús ante el tribunal romano, por lo que la condenación habría sido emitida a partir de su confesión: *confessus pro judicato*, según el principio judicial romano. El texto de Juan es un reflejo de la teología de su autor; por algo se entiende allí la realeza como testimonio de la verdad ante el mundo.

5.2. Motivo político y causa religiosa

Más compleja es la determinación de las causas que incitaron a Caifás y a su grupo de poder judío a arrestarlo y acusarlo frente al tribunal de Pilato. Digamos enseguida que no nos parece practicable el camino que a veces han emprendido algunos autores, de buscar aquí motivaciones religiosas en contraste con la motivación política avanzada por la acusación pública ante Pilato (estoy de acuerdo con Horsley). Como tampoco hay que apelar a la confesión de Jesús que se habría proclamado mesías, hijo de Dios e hijo del hombre delante del Sane-drín, ya que expresa una relectura cristiana de los hechos: se puso en sus labios la profesión de la iglesia de los orígenes. «Este proceso es, en realidad, una especie de *compendium* cristológico entregado a la reflexión creyente del lector» (Légasse 72). La tesis de Castello que, por el contrario, considera históricamente fiable todo esto, me parece infundada, fruto de una lectura acrítica del texto de Marcos. Por su parte, la introducción de unos testigos que le acusan de haber anunciado de antemano la destrucción del templo (Mc 14,58 par. Mt) parece ser un elemento que hay que tomar en seria consideración, como se verá mejor a continuación. Del mismo modo, parece que hay que hacer referencia a la decisión de Caifás en la reunión de su grupo de poder, donde se conspiró contra el Nazareno: es mejor sacrificar la vida de un solo hombre para ahorrar a toda la nación una intervención armada de los

romanos (Jn 11,45ss; 18,14): si esto es así, la *causa poenae* a nivel de las autoridades judías acabaría coincidiendo, en cierto modo, con la del mismo prefecto romano: una amenaza al dominio de los romanos, con la diferencia de que aquí Caifás ve en Jesús a un posible revolucionario del pueblo, queriéndolo o sin quererlo, que llevará a la reacción violenta de los dominadores. En substancia, Caifás repite la estrategia de una acción violenta preventiva puesta en obra por Herodes Antipas en daño del Bautista; sólo que ahora el sumo sacerdote tiene que depender del prefecto romano y recurre a él para suprimir un peligro que acecha.

5.3. *Enemigo del templo*

La actitud de Jesús ante el templo de Jerusalén, expresada en la doble línea de su gesto provocativo en el área del templo y de su profecía de destrucción del santuario, creo que nos acerca a las causas inmediatas de la condenación. La acción de Jesús en la explanada del templo jerosolimitano está atestiguada de manera independiente en Marcos (Mc 11,15-17 y par.) y en el cuarto Evangelio, que la deriva de su fuente particular (Jn 2,13-17). Aquel la ambienta, con mayor probabilidad histórica, en los días cercanos a la pascua, cuando llegó Jesús a Jerusalén para la fiesta; éste la pone al comienzo de su actividad pública, colocación que otros autores consideran más plausible. Otra diferencia: Marcos habla de expulsión del templo (*to hieron*) de vendedores y compradores, de derribo de las mesas de los cambistas y de los tendetes de los vendedores de palomas, así como de la prohibición de trasladar vasijas a través del recinto del templo. Mateo sigue a Marcos, pero olvidándose de este último detalle, y Lucas se limita a hablar de expulsión de los vendedores. El cuarto Evangelio, por su parte, especifica que el objeto de la acción del Nazareno eran también los bueyes y las ovejas en venta para los sacrificios; añade sobre todo que Jesús intervino con cierta violencia, con el látigo en la mano.

Pero el verdadero interrogante se refiere al significado del gesto. Hay que descartar desde luego como arbitraria la interpretación político-militar de Reimarus y, en fechas más recientes, de Brandon sobre una abierta y belicosa rebelión contra el poder romano y sus acólitos judíos, que concluyó con la captura del rebelde o «terrorista». El interrogante real es sobre si fue un acto de protesta contra la comercialización del culto y de severa advertencia para que el templo fuese espacio de pura oración, o bien un símbolo y una profecía en acto, subrayados quizás por la palabra de Jesús sobre la destrucción y la edificación de un templo nuevo, el esperado para los tiempos nuevos de la esperanza apocalíptica. Pero en las esperanzas judías no se habla de la

destrucción del templo en los tiempos mesiánicos, sino sólo de un nuevo templo: «Ésta es la casa que [ha establecido] para sí al fin de los días... Ésta es la casa en donde no entrará [un incircunciso en el corazón ni un incircunciso en la] carne [por] la eternidad... y los extranjeros no la destruirán ya, como destruyeron en el pasado el santuario de Israel por causa de sus pecados. Y dijo que le construyeran un templo del hombre, para que le trajesen ofrendas» (4*Florilegium* 3,2b-6); «Santificaré mi templo con mi gloria, porque haré morar sobre él mi gloria hasta el día de la creación, cuando cree mi templo, estableciéndolo para mí para siempre, según el pacto que hice con Jacob en Betel» (11*QTempl* 29,7,10).

Además, no se ve cómo el hecho de expulsar a los vendedores, derribar las mesas de los cambistas y los tenderetes ocupados por jaulas de palomas, por no hablar del traslado de vasijas a través del templo, tenga algo que ver con una profecía de destrucción; no nos parece adecuado tener que compartir la afirmación de Sanders: «El derribo de una sola banqueta nos hace pensar en la destrucción» (p. 97). Mucho menos el gesto de Jesús nos parece indicar un nuevo templo. También por esto parece preferible la primera lectura que reconoce históricamente al protagonista, no a la iglesia de los orígenes, en la frase explicativa de un gesto llamativo. Él tenía que explicar una acción no tan perspicua por sí misma y con toda probabilidad lo hizo apelando a los dos pasajes de la Escritura que recogen Marcos y paralelos: Is 56,7: «Mi casa [dice el Señor] es casa de oración para todos los gentiles» y Jr 7,11: «Pero vosotros habéis hecho de ella una cueva de ladrones». El cuarto Evangelio los ha sintetizado: «No hagáis de la casa de mi Padre una casa de comercio». Jesús no criticó propiamente el culto ni el templo por ellos mismos, sino lo que ocurría en el patio de los gentiles en el área del templo, donde estaban los vendedores de palomas y de bestias destinadas a los sacrificios y los cambistas que ofrecían a los peregrinos judíos los siclos de plata de Tiro necesarios para el pago anual de la tasa del templo y de otras ofrendas en dinero; hay que añadir el detalle de Marcos sobre el traslado de vasijas de una parte a la otra del templo para abreviar el camino, del que también nos habla Flavio Josefo: «Además, no se puede llevar por el templo ni siquiera una vasija: allí sólo estaban el altar, la mesa, el incensario y el candelabro, objetos todos ellos prescritos en la ley [...]. Al templo no se lleva nada que tenga que ver con la comida o la bebida (Ap 2, 106 y 108). Cf. también mBer 9,5: «Que nadie suba al monte del Templo con bastón, ni con zapatos, ni con la bolsa, ni con polvo en los pies. Que nadie siga un atajo».

En estas condiciones. ¿cómo iban a poder levantar sus súplicas los gentiles que habían venido al templo jerosolimitano para orar? El Nazareno se presenta aquí como los antiguos profetas de Israel que se levantan

contra las desviaciones de la práctica cultural para restablecer su pureza y su autenticidad. Un ejemplo entre otros: Jeremías, citado por Jesús que reconoce en la denuncia del profeta un valor de actualidad: el comercio en el templo —antes tenía lugar en el monte de los Olivos y es posible que el traslado del mercado se realizara en tiempos de Caifás (cf. Evans)— era una fuente de buenos ingresos para el alto clero, cuya avaricia se manifestó, entre otras cosas, en haber hecho anual la tasa para el templo, obligatoria a todos los varones adultos judíos. El primer testimonio a este propósito es el de 2 Cr 24,5, mientras que las palabras de la Torah hacen creer en un impuesto *una tantum* en la vida; en efecto, he aquí la norma para el censo de los israelitas ordenado por Dios a Moisés; «Cuando hagas la lista de los israelitas para el censo, cada uno de ellos pagará al Señor el rescate de su vida [...], pagará medio siclo [...] desde los veinte años en adelante» (Ex 30,11-16). Y Qumran se opone abiertamente a ello y restaura la práctica antigua: «El dinero del tributo que uno da como rescate de su propia persona será de medio siclo [...] Lo dará una sola vez en todos sus días» (4Q159 1,2,6-7).

Sin decir que la «monumentalización» del templo de Jerusalén que emprendió Herodes el Grande (cf. Betz), duplicando su área hasta llevarla a 300 x 450 metros, unida a la esplendidez de sus sacrificios, incluido el recurso a hecatombes extraordinarias, es decir, a la inmolación de centenares de víctimas, lo convertía en un lugar de despilfarro de los ricos y de los poderosos. Recordemos que en el templo de Jerusalén, por voluntad y como don de Augusto, los judíos «ofrecían dos veces al día víctimas sacrificales por César y por el pueblo romano» (Bell 2,197), cuya suspensión ordenada por Eleazar, capitán del templo, dio comienzo el año 66 d. C. a la guerra judía (Bell 2,409-410). En su denuncia Jesús habla de oración, actividad totalmente gratuita y sin gastos, no ya de sacrificios, que exigían a los pobres la adquisición de palomas y a los ricos la de ovejas y bueyes.

Así se explica también que el contestatario no haya sido arrestado por la policía del templo: aparte del peligro de tumultos, las autoridades sacerdotales se mostraban precavidas y prudentemente no tomaron inmediatamente medidas coercitivas contra el Nazareno, que debía contar con la simpatía y la aprobación de muchos devotos peregrinos. Por lo demás, en aquel tiempo la corrupción de la jerarquía sacerdotal de Jerusalén era objeto de severas denuncias en el judaísmo. Véase, por ejemplo, el *Testamento de Moisés*, que parece remontarse originalmente a la primera mitad del siglo II a. C. y puesto al día en el siglo I d. C.: «“Se escaparán de la justicia y se dirigirán hacia la iniquidad” y “contaminarán la casa de su culto con profanaciones” [...]; no seguirán la verdad de Dios, sino que algunos contaminarán el altar con las ofrendas

que llevarán al Señor [...], aceptarán regalos y harán negocio con los preceptos, aceptando honorarios» (5,3-5); «Gobernarán entre ellos hombres nocivos e impíos [...], que se complacen en banquetear todo el día, comilones, glotones, [devoradores] de los bienes de los pobres» (7,1-6). Flavio Josefo recuerda, para su deshonor, que algunos miembros del alto clero en vísperas de la guerra arrebataron con violencia a los campesinos diezmos destinados al bajo clero: «Era tal su orgullo y su desvergüenza y el atrevimiento de los pontífices que no dudaban en mandar esclavos a las eras del grano trillado y llevarse los diezmos debidos a los sacerdotes, con el resultado de que los sacerdotes más necesitados se morían de hambre» (*Antiq* 20,181; cf. también 206-207).

No hay que excluir que el mismo Jesús aprobase la iniciativa de la jerarquía de hacer pagar la tasa del templo y otras aportaciones en moneda con el siglo de plata de Tiro, que llevaba la imagen del dios Melkart (cf. Murphy O'Connor).

De todas formas merece gran atención su palabra sobre el templo de Jerusalén atestiguada en muchas fuentes cristianas independientes y en diversos contextos: Marcos —Mateo y Lucas dependen de él y lo mismo hay que decir de Hch 6,14—, el cuarto Evangelio, el Evangelio apócrifo de Tomás. De este último véase el dicho n. 71: «Destruiré esta casa y nadie podrá reedificarla». En Mc 13,2 leemos esta respuesta suya a la manifestación de asombro de un discípulo ante la majestuosa construcción del templo (*to hieron*) de Jerusalén: «¿Ves estas construcciones? De ellas no quedará piedra sobre piedra, sino que todo será destruido (*katalyein*)» (cf. par.). Mc 14,58 presenta además la acusación de los testigos durante el proceso judío: «Le hemos oído decir: “Yo destruiré (*katalyein*) este santuario hecho por manos de hombre (*ton naon touton cheiropoièton*) y después de tres días edificaré (*oikodomein*) otro no hecho por manos de hombre (*allon acheiropoièton*)». Lucas la olvida a propósito, dado que varios años después de la destrucción del 70 ni siquiera se preveía desde lejos la reedificación del santuario. Además de olvidar la distinción entre templo hecho por manos de hombre y templo no hecho por manos de hombre, Mateo refiere esta profecía al poder de Jesús de destruir y reedificar al templo, salvando de esta manera el dicho de un claro mentís histórico: «Éste dijo: “Puedo destruir el santuario de Dios (*ton naon tou Theou*) y después de tres días edificarlo» (Mt 26,61). El desafío de los adversarios al crucificado es una repetición de esta misma palabra: «¡Eh!, tú que destruyes (*katalyein*) el santuario y lo construyes en tres días...» (Mc 15,30; par. Mt). Además, la versión del cuarto Evangelio relaciona la frase de Jesús con su gesto de provocación en el templo, más exactamente con la cuestión, suscitada por los críticos, de la autoridad con que ha obrado: «Destruid este templo (*lysate ton naon touton*) y en tres días haré que se levante

(*egeirein*) (Jn 2,19). Nótese que la destrucción no es aquí obra suya, sino de sus adversarios. E inmediatamente después el evangelista nos ofrece su propia interpretación cristológica y pascual: «Pero él hablaba del templo de su cuerpo» y sus discípulos lo comprendieron «cuando resucitó del reino de los muertos» (vv. 21 y 22).

Como se ve, el dicho de Jesús ha sufrido diversos cambios e interpretaciones por parte de los grupos cristianos de los orígenes. La tradición marcial de cuño judeo-helenista estableció una contraposición entre el actual templo material, destinado a la destrucción, y *otro* templo no hecho por manos humanas, que ocupará su puesto; esto quiere decir que el lugar del culto y de la oración de los tiempos nuevos no es ya un edificio material, sino una construcción celestial, quizás la iglesia. El cuarto Evangelio identificó con él metafóricamente el cuerpo de Cristo, destruido en la muerte por sus adversarios, pero resucitado por Dios (el mismo templo, aunque sea en sentido metafórico, y no otro como en Mateo). El Evangelio apócrifo de Tomás siente cierta aversión por la materialidad de las experiencias religiosas y anhela un culto «en espíritu y en verdad» parafraseando un pasaje de Juan interpretado de manera espiritualista en Nag Hammadi: ya no queda ningún templo material. También la fórmula «después de tres días» o «en tres días» se explica por la creencia protocristiana de la resurrección de Jesús el tercer día (cf. 1 Co 15,4)), después de tres días (Mc 8,31; 9,31). Sobre todo si se tiene en cuenta que en el judaísmo de aquella época la espera en un nuevo templo no estaba ligada para nada a una fórmula semejante (Paesler 167).

Depurada de estos elementos interpretativos, podemos reconstruir con toda probabilidad la siguiente forma de la tradición que subyace a nuestras versiones evangélicas: «Yo destruiré este santuario y luego lo reconstruiré». Pero la comparación con Mc 13,2 que habla sólo de la destrucción del *templo* (el conjunto del templo), no del santuario (*ho naos*, la pequeña construcción en el centro de la explanada), elemento éste subrayado por Segalla: «no quedará piedra sobre piedra, todo será destruido», puede hacer pensar que probablemente la palabra de Jesús fue solamente una profecía de destrucción (cf. Paesler). Según Schlosser, por el contrario, fueron dos los dichos: la palabra «no quedará piedra sobre piedra» y el propósito de destruir y reedificar el templo. De todas formas, en predicado como causa próxima del arresto y de la consiguiente condenación de Jesús está la predicción de la destrucción del templo, que ya le había causado antipatías, denuncias y deseos de castigo ejemplar a Jeremías y a Jesús hijo de Ananías. Con una particularidad: mientras que en éste expresaba la condenación de Dios de un pueblo infiel, y que era por tanto una profecía del juicio, para Jesús es probable que formase parte de su fundamental perspectiva de la realeza divina

que irrumpe en el presente y explota como poder de liberación y de salvación en un futuro próximo. En este sentido, el templo jerosolimitano no tiene ya razón de ser, si el encuentro con Dios sucede ya ahora fuera de los espacios sacrales, por las calles y las aldeas de Galilea, a través del alegre mensaje del Nazareno y de su acción liberadora de los males y acogedora de los desheredados; mucho menos necesidad habrá de un santuario cuando en un futuro próximo se cumpla plenamente la realeza divina. La perspectiva de un nuevo templo no parece haber abierto una brecha en el ánimo del Nazareno, que sin embargo, en el tiempo actual en que el señorío divino amanece con cierta timidez, puede preocuparse también de que el área del templo jerosolimitano se vea limpia de fenómenos de comercialización y por consiguiente de profanación. La tensión escatológica del Nazareno que declara abolido el templo se conjuga aquí con su reformismo profético de un lugar reservado a la oración incluso para los gentiles, por no hablar de los numerosos peregrinos judíos que durante las grandes festividades no podían tener cabida ciertamente en los patios reservados para ellos. No es necesario pensar en la hipótesis, como hace Murphy-O'Connor, de que esta acción reformista del Nazareno se remonte a su primera actividad, cuando formaba parte del grupo del Bautista.

Todo esto no dejó de provocar la reacción agresiva y violenta de Caifás y de su grupo de poder religioso y político juntamente: contra la contestación del profeta de Galilea había que defender con energía las normas del templo y los privilegios del alto clero jerosolimitano. Pero también en este terreno estaban bien claros los intereses de la oligarquía laica de la ciudad y de todos aquellos —prácticamente toda la mano de obra de Jerusalén— que obtenían recursos de la gestión administrativa del templo. Ir contra el templo era un delito no sólo religioso, sino también político: el poder romano defendía las instituciones locales de los súbditos, todo ello para salvaguardar el orden social y político que constituía, en las provincias, el primer deber de un prefecto romano. La casta sacerdotal recurrió a él para que condenase a un peligroso contestatario que minaba la autoridad tanto indígena como extranjera. Soding resume muy bien la importancia del templo jerosolimitano: «El templo, lugar de culto, casa de oración y meta de peregrinaciones, pero también nudo central administrativo, banco nacional y centro económico...» (p. 37).

Jesús, como el Bautista y como el hijo de Ananías, y también como los profetas del signo que esperaban la intervención liberadora de Dios, se había presentado como un carismático, impregnado de grandes ideales religiosos y espirituales. Pero no fue esto lo que le llevó directamente a la cruz. Resultaba peligroso a los ojos del poder constituido, local y extranjero, por dos factores convergentes: ante todo por los reflejos

políticos o al menos de naturaleza institucional de su acción carismática, que acababa poniendo en discusión los poderes, las jerarquías, las posiciones adquiridas, los privilegios, en una palabra el *status quo*; y luego, porque a diferencia del hijo de Ananías, tenía algunos seguidores y podía crear desórdenes y sublevaciones populares. Por eso precisamente, y no por casualidad, terminó en la cruz. En resumen, se puede decir que fue condenado por ser evangelista del reino de Dios, su característica esencial. Ningún malentendido ni equívoco: murió por lo que había querido ser y por lo que fue. Y en esta perspectiva tiene razón Evans cuando en «From Public Ministry to the Passion» señala una vinculación entre la vida de Jesús en Galilea y su muerte en Judea. Radical y apriorista nos parece por el contrario la posición de Bultmann: «Difícilmente puede comprenderse esta ejecución capital como una consecuencia intrínsecamente necesaria de su obrar; se cumple más bien debido a un malentendido sobre su obrar como si hubiese sido un obrar político» («Das Verhältnis» 453).

6. JESÚS FRENTE A SU MUERTE

«El mayor embarazo que se siente en el intento de reconstruir un retrato de Jesús está constituido por el hecho de que no podemos saber cómo entendió Jesús su fin, su muerte. [...] No podemos saber si y cómo Jesús le encontró algún sentido». Estas afirmaciones de Bultmann («Das Verhältnis» 453) expresan un total escepticismo sobre la solución de un problema muy difícil, pero no insoluble; y la dificultad de esta empresa no debe desanimarnos de intentarla; entre la nada y la certeza granítica está el camino de en medio de una fiabilidad histórica más o menos intensa. Desde el punto de vista metodológico parece oportuno distinguir entre los dos aspectos de la cuestión: la conciencia y la intencionalidad. ¿Vio Jesús cómo salía a su encuentro una muerte violenta y, en caso afirmativo, cómo se comportó? ¿Huyendo de ella o enfrentándose con ella? Y en esa eventualidad, ¿con qué espíritu murió? ¿qué sentido le dio? Esta pregunta adquiere todo su valor en relación con las lecturas soteriológicas de los primeros creyentes: «murió por nuestros pecados» (1 Co 15,3), «por los pecados, justo por los injustos» (1 Pe 3,18), «por nosotros» (Ro 5,8; 1 Tes 5,10), «por todos» (2 Co 5,14.15); «fue crucificado por vosotros» (1 Co 1,13); «tenemos el rescate mediante su sangre» (Ef 1,7; cf. Tt 2,14; 1 Pe 1,18); «con la sangre de su cruz quiso Dios reconciliar consigo todas las cosas» (Col 1,20). Añádase la creencia en la expiación (*hilasmos*, *hilaskesthai*, *hilastêrion*) de los pecados obtenida por él (Rm 3,25; Heb 2,17; 1 Jn 2,2); por no hablar de la lectura cultural y victimal de su muerte típica de la carta

a los Hebreos: se ofreció a sí mismo obteniendo una vez para siempre la liberación del pecado (Heb 7,27); «con su propia sangre entró en el santuario una vez por todas obteniendo un rescate eterno» (Heb 9,12; cf. 9,28; 10,10); «una sola víctima ofrecida por los pecados...» (Heb 10,12). He aquí, pues, el interrogante crucial: ¿Jesús entendió en sentido soteriológico su muerte, es decir, como portadora de salvación para los hombres, en continuidad con su iglesia? ¿O bien hay que admitir un importante hiato entre él y los que creen en él?

6.1. Una muerte anunciada

Pero procedamos con orden. En primer lugar se puede decir con certeza que la muerte violenta no fue para él una sorpresa, del todo inesperada y para la que no estaba ni mucho menos preparado; la previó. Es verdad que sus famosas predicciones, en número de tres, que constituyen un giro en el relato evangélico de Marcos, seguido por Mt y por Lc, son en parte, si no totalmente, *vaticinia ex eventu*, es decir, profecías construidas a partir de lo que vino a continuación. Por algo se presentan como un resumen de las «pasiones» de los Evangelios, sin excluir la resurrección que ciertamente no se remonta a Jesús: «Es necesario que el hijo del hombre sufra mucho, sea rechazado (*apodokimazein*) por los ancianos, por los sumos sacerdotes y por los doctores de la ley, sea entregado a la muerte...» (Mc 8,31). La segunda predicción es la más sintética: «El hijo del hombre será entregado en manos de los hombres y lo matarán...» (Mc 9,31; par. Mt). La versión de Lucas es todavía más breve: «El hijo del hombre será entregado en manos de los hombres», sin mencionar explícitamente ni la muerte ni la resurrección (Lc 9,44b). La tercera es la más detallada: «El hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los doctores de la ley, y lo condenarán a muerte (*katakrinousin auton thanatô-i*) y lo entregarán a los gentiles y éstos se burlarán de él, le escupirán encima, lo flagelarán y lo matarán» (Mc 10,33-34 y par.). No pocos autores consideran la segunda, al menos en su versión lucana, históricamente fiable: jugando con los términos «hijo de hombre» y «hombres», Jesús habría manifestado a los suyos el destino trágico que le esperaba (cf. Jeremias, *Teologia* 315ss. Pero no podemos afirmarlo con certeza.

Por el contrario, un dicho de Jesús ambientado en la cena de despedida y reconocido por todos como ciertamente suyo, nos atestigua que poco antes de ser entregado a la muerte era consciente de lo que le esperaba y se lo manifestó a los suyos: «No beberé ya del fruto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios» (Mc 14,25). Mt 26,29 añade: «lo beberé con vosotros». Y Lc 22,18 da esta versión

«de ahora en adelante no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios». Se trata de una predicción y al mismo tiempo de una tranquilidad para los suyos: la violencia homicida que va a caer sobre él no será la última palabra sobre su destino: se sentará a la mesa en el reino futuro de Dios realizado en toda su plenitud. «Jesús anuncia que, si deja de tomar parte en los banquetes terrenos, es para participar algún día en el banquete último, cuando llegue el reino de Dios» (Léon-Dufour 158). Que esta palabra se remonta hasta él lo demuestra sobre todo la «pobreza» de la perspectiva que aquí se expresa: ninguna venida triunfal sobre las nubes del cielo, como el hijo del hombre de Daniel, y ninguna participación activa suya en el acontecimiento de la plena realización de la realeza divina; tan sólo cierta esperanza de que Dios le hará sentar a su mesa en el mundo redimido.

Por tanto, lo sabía por anticipado y para saberlo no tenía que recurrir a facultades adivinatorias: le bastaba mirar a su alrededor y observar a sus adversarios jerosolimitanos; más aún, le era suficiente sopesar el potencial explosivo de sus últimas tomas de posición: la entrada en Jerusalén rodeado de los suyos y de mucha gente que le vitoreaba, el gesto provocativo en el templo de Jerusalén, la palabra profética contra las majestuosas construcciones del templo jerosolimitano. Además, el destino del Bautista tenía que estar siempre ante sus ojos, no sólo desde que supo que Herodes Antipas atentaba contra su vida (Lc 13,31), sino también ahora en Jerusalén, durante los últimos días.

También la parábola de los viñadores homicidas que Marcos, seguido por Mateo y Lucas —pero véase también la versión, privada de todo elemento metafórico, del Evangelio apócrifo de Tomás (dicho n.65)—, ambientada durante su última permanencia en Jerusalén, lo muestra en su versión original no sólo consciente del trágico destino que le espera, sino también activo en denunciar el crimen que los adversarios están maquinando contra él. En realidad, el suyo es un último intento de detenerlos; con esta finalidad les muestra que, rechazando al que Dios ha enviado para una misión de salvación, se oponen a Dios mismo. Pero la parábola expresa además una precisa autocomprensión de Jesús, aunque no se trate de la del hijo transcendente de Dios: la transposición del hijo del relato a la identidad del narrador se vería forzada en ese caso. El relato quiere decir que el rechazo y la violencia de los campesinos no se detienen ni siquiera ante el homicidio de la persona más querida para el patrono. Al contrario, es del todo plausible que se haya representado a sí mismo como el mediador de la acción última y decisiva de Dios en favor de su pueblo

En substancia, compartimos la reconstrucción de la versión original hecha por Weder: «Un hombre plantó una viña y se la confió a unos viñadores; y se marchó a otro país lejano. A su debido tiempo mandó

un criado a los viñadores para recibir de ellos (su parte) de los frutos de la viña. Pero éstos lo cogieron y lo maltrataron y lo hicieron volver con las manos vacías. De nuevo, les envió otro criado; lo apalearon hasta derramar sangre y (lo) insultaron. Entonces les envió a otro todavía; y a éste lo mataron. Finalmente les envió a (su) hijo diciendo (para su interior): “Tendrán respeto a mi hijo”. Pero aquellos viñadores se dijeron entre sí: “Éste es el heredero; ¡ea! ¡matémoslo y la herencia será nuestra!”. Lo cogieron y lo mataron y lo echaron fuera de la viña. ¿Qué hará el patrono de la viña?». Pero quizás sea original tan sólo el envío sucesivo de los dos siervos antes del hijo, como atestigua el Evangelio apócrifo de Tomás.

Así pues, Jesús es consciente de las tramas homicidas de sus adversarios, pero sobre todo descubre en su amenaza mortal un sentido para él: su destino es el del enviado divino, rechazado y asesinado. Es la misma perspectiva del lamento sobre Jerusalén atestiguado en la fuente Q, que expresa aquí la propia comprensión de Jesús, enviado por la sabiduría divina y rechazado por el pueblo; por eso su historicidad parece incierta: «Jerusalén, Jerusalén, que vas matando a los profetas y lapidando a los que Dios te envía; ¡cuántas veces he querido recoger a tus hijos del mismo modo que reúne la gallina a sus polluelos bajo sus alas, y no habéis querido!» (Lc 13,34 / Mt 23,37). En la parábola Jesús se presenta no tanto en línea con los profetas de la historia de Israel perseguidos por el pueblo infiel, según la conocida teología del deuteronomista que tanto influyó en la tradición judía y también en la cristiana (cf. Steck). Él es más bien el enviado después de los otros enviados, el último enviado, el extremo intento de Dios de abrir brecha en el corazón de su pueblo. No se excluye que la metáfora de la viña de Isaías estuviera presente en su mente de parabolista: «Cantaré para mi amado mi canto de amor a su viña. Mi amado tenía una viña sobre una fértil colina. La había excavado y despedregado y había plantado vides selectas; había construido en medio una torre y excavado incluso un lagar. Esperó que produjese uvas, pero salió uva silvestre» (Is 5,1-2). Y podemos dar el visto bueno a Marcos por su descripción detallada de la viña y haber captado un nivel del Nazareno, aunque quizás no se expresase en palabras: «Un hombre plantó una viña, la rodeó de un seto, excavó un lagar, construyó una torre y se la alquiló a los campesinos» (Mc 12,1). La infidelidad del antiguo Israel vuelve a aparecer ahora como un rechazo violento del enviado especial de Dios. Los miembros de la jerarquía sacerdotal, que le pedían cuentas de su gesto provocativo en el templo (Mc 11,27), debieron ser efectivamente los destinatarios de este relato parabólico, como atestigua Marcos (12,1.12). Son los mismos que le acusaron ante el tribunal de Poncio Pilato, decididos a obtener de él su condenación a muerte.

6.2. Las palabras de la cena de despedida

Pero hasta ahora no se percibe ningún sentido de salvación en su muerte, no sólo prevista y anunciada, sino también arrostrada. No huyó, como harían más tarde sus seguidores después de su arresto (Mc 14,50 y par. Mt; en Jn 18,8 es Jesús el que pide a los que lo van a arrestar que dejen libres a sus discípulos); se quedó en su sitio, fiel a su misión divina, como último enviado de Dios a su viña, es decir a su pueblo. Hay, sin embargo, un pasaje de Marcos, seguido de Mateo, donde habría afirmado *explicitis verbis* que daba su vida para redención de los hombres: «El hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir (verbo *diakonein*) y a dar su propia vida en rescate (*lytron*) por muchos (*anti pollôn*)» (Mc 10,45). Naturalmente la cuestión recae sobre su autenticidad: ¿es propia del mismo Jesús? Y que no faltan dudas en este sentido, e incluso serios argumentos en su contra, se deduce de la versión paralela de Lucas: «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve (*ho diakonôn*)» (Lc 22,27). El tercer evangelista se mantiene en la línea del motivo del servicio que se presta en la mesa (*diakonia*); se trata de una metáfora que pone en evidencia la actitud antiseñorial de Jesús: se pone por debajo, no arriba. No en posición de dominio sino que vive en función del bien de los otros. Es un dicho de Jesús paralelo a otra palabra suya sobre la grandeza y superioridad paradójica que tiene que reinar en su grupo: «El que quiera llegar a ser grande entre vosotros, sea vuestro servidor (*diakonos*)» (Mc 10,43; par. Mt), con la versión lucana algo diferente: «El que quiera gobernar entre vosotros se haga como aquel que se pone a servir (*ho diakonôn*)» (Lc 22,26). Marcos o su fuente han querido especificar qué servicio prestó Jesús de hecho, insertando en ello la creencia cristiana en su muerte redentora, dejándose inspirar quizás en un pasaje del escrito de Isaías sobre el siervo doliente de Dios: «por los cuales (*anth'hôn*) [los muchos] fue entregada su vida (*hê psychê*) a la muerte [...] y cargó con los pecados de muchos y por sus pecados fue entregado a morir» (Is 53,12). Un pasaje forzado de Marcos que Lucas ha intentado evitar. Por eso creemos que no se puede seguir a Schürmann en su tesis de que el Nazareno no sólo rindió a su pueblo un servicio de vida, en cuanto pregonero de la realeza divina que aflora en el presente a través de su acción, sino que ahora está dispuesto a rendir su servicio de muerte, de una muerte expiatoria, a una ciudad que le ha rechazado ahondando en el pecado y a la que él concede el acto extremo de perdón. El carácter tan sugestivo del gran exegeta alemán no debe ocultar la fragilidad de su base de partida, el dicho de Mc 10,45b, atribuido a Jesús.

Más prometedor para nuestra investigación histórica es el relato de la cena de despedida presente en Mc 14,22-25 (par. Mt), en Lc 22,15-20

y en 1 Co 11,23-26, unidos por evidentes analogías (cf. van Cangh), pero también en la *Didaché*. En realidad, los textos evangélicos son páginas de una fuerte marca litúrgica que presentan directamente la praxis eucarística de las iglesias de los primeros años más bien que «el testamento» (Léon-Dufour) del Nazareno dejado a los suyos en vísperas de la separación; en resumen, se trata de páginas etiológicas.

Pero en el fondo se puede reconstruir a grandes líneas la última comunión de mesa entre Jesús y los suyos. Con esta finalidad resaltamos los elementos eucarísticos que nos llevan al cristianismo de los orígenes. En la página de Marcos, estructurada en las dos partes paralelas del pan y del vino, se narra cómo Jesús, «durante la comida, habiendo tomado el pan, recitó la plegaria de bendición (*eulogein*), lo partió y se lo dio diciendo: “Esto es mi cuerpo”. Y habiendo tomado el cáliz, pronunció la plegaria de acción de gracias (*eucharistein*), se lo dio y bebieron todos de él. Y les dijo: “Ésta es mi sangre, sangre de alianza, derramada por muchos. En verdad os digo que no beberé ya del fruto de la vid hasta que aquel día lo beba nuevo en el reino de Dios”». Las palabras sobre el cáliz son un añadido claro, precisamente de cuño litúrgico, que se refieren a la praxis cultural cristiana. En efecto, después de que los presentes, por invitación suya, bebieron del cáliz que les daba, no había que esperar ya nada más. Nos viene la confirmación de la fórmula «en verdad os digo», donde se introduce la palabra escatológica, que no está fácilmente de acuerdo con la expresión análoga «en verdad os digo» que introduce las palabras interpretativas sobre el cáliz. Sin decir que a los ojos de los judíos era incluso una abominación delante de Dios beber la sangre, sede de la vida. Cf. Gn 9,4: «Solamente, no comeréis la carne con su vida, es decir con su sangre»; Lv 17,10-12: «Todo hombre [...] que coma de cualquier especie de sangre [...], yo le volveré mi rostro y lo eliminaré de su pueblo. Porque la vida del ser caduco está en la sangre [...]. Por eso dije a los israelitas: “Ninguno entre vosotros comerá sangre”».

Añádase que en las cenas judías solemnes de aquel tiempo el cabeza de familia realizaba los mismos gestos aquí descritos: al comienzo, tomaba el pan, rezaba la plegaria de bendición o de acción de gracias por los dones de la tierra —«Bendito seas tú, YHWH, Dios nuestro, Rey del universo, tú que haces salir el pan de la tierra» (*mBer* 6,1)—, lo partía y se lo daba a los presentes que respondían con un amén (*bBer* 47 a), signo de aceptación del pan y de su significado religioso de don de la bendición divina; luego, al final, tomaba el cáliz lleno de vino, rezaba la plegaria de bendición y lo bebía mientras los comensales, que habían respondido con un amén, bebían del cáliz que estaba delante de cada uno. Sin decir que en la *Didaché* las bendiciones, llamadas aquí acciones de gracias (*eucharistein* en lugar de *eulogein*), están en el

centro de la celebración eucarística: «Respecto a la eucaristía, daréis gracias así. El día del Señor, reunidos, partid el pan y dad gracias. Primero por el cáliz: “Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos has revelado a través de Jesús, tu siervo. Para ti es la gloria en los siglos”. Luego por el pan partido: “Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos has revelado a través de Jesús, tu siervo. Para ti es la gloria en los siglos. Como este pan partido estaba disperso y después de recogido se ha hecho una sola cosa, así tu iglesia tendrá que ser recogida desde los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder, por Jesucristo, en los siglos” [...] Después que os hayáis saciado, dad gracias de este modo: “Te damos gracias, Padre santo, por tu santo Nombre que has hecho habitar en nuestros corazones [...] Tú, Señor omnipotente, lo has creado todo para gloria de tu Nombre. Has dado a los hombres alimento y bebida [...]. Por todo esto te damos gracias, porque tú eres poderoso. ¡A ti la gloria en los siglos! Acuérdate, Señor, de tu Iglesia [...]”» (9,1-4; 10,1-5).

Eliminadas las palabras sobre el cáliz que son de origen protocristiano, permanece en pie el elemento original de la palabra escatológica, citada más arriba, que tenía que indicar el sentido del vino que se daba a beber a los comensales: Jesús no beberá ya del fruto de la vid en esta vida; lo beberá nuevo en el reino de Dios, quizás con la especificación presente en Mateo: «con vosotros».

En Lucas van unidos dos trozos narrativos: el primero (Lc 22,15-18) está centrado en la palabra escatológica de Jesús, pero referida no sólo a la bebida, como en Marcos, sino también a la comida, al hecho de comer el cordero pascual, dado que se trata de una cena pascual: «No comeré ya...»: «desde ahora [elemento nuevo] no beberé del fruto de la vid...»; el segundo trozo (Lc 22,19-20) parece de cuño litúrgico por sus gestos y sus palabras sobre el pan y sobre el cáliz del vino, especificadas estas últimas de este modo: el Cuerpo de Cristo «que es dado por vosotros», la sangre derramada «por vosotros», la alianza «nueva». Tenemos además la orden que sigue a las palabras sobre el pan: «Haced esto en memoria mía». En 1 Co 11 las analogías con la parte eucarística del trozo de Lucas son evidentes: el cuerpo «que es por vosotros», la alianza «nueva», la orden de repetir lo que ha hecho Jesús, pero extendiéndolo al gesto sobre el cáliz. Pero en el texto paulino no faltan algunos detalles propios: no tiene el *hyper* (el «por») sobre la sangre; vincula la memoria de la cena con la noche en que el Señor fue entregado a la muerte; al final une estrechamente el rito eucarístico con la muerte y la parusía de Cristo. «Cada vez que comáis de este pan y bebáis del cáliz, anunciáis su muerte, hasta que venga».

En el origen de los textos citados, una vez puestos entre paréntesis los elementos litúrgicos, no es difícil suponer la existencia de una tradición narrativa en recuerdo de la cena de despedida centrada en los gestos típicos de un banquete de cuño judío, con las bendiciones del pan y del cáliz de vino, a las que Jesús ha añadido sus palabras respectivas, la primera interpretativa y la segunda escatológica: «Esto es mi cuerpo», «No beberé ya del fruto de la vid...» Como ya hemos hablado de esta última, nos queda por analizar la primera. Adquiere su sentido del gesto simbólico del don del pan, que proporciona la bendición divina invocada por el jefe de familia. Pues bien para el Nazareno el pan equivale a su cuerpo, es decir, a todo su ser. Por eso mismo no puede venir después una palabra sobre la sangre como una segunda parte del hombre: aparecerá en el cristianismo helenista; la eucaristía tenía que centrarse sólo sobre el pan, como muestra también la frase «partir el pan» (Lc 24,35; Hch 2,42.46; 20,7.13; 27,35; 1 Co 10,16). «Es bastante probable que sea la sustitución de *sôma* [cuerpo] por la palabra *sarx* [carne] [...] lo que llevó consigo el añadido de *haima* [sangre], debido a la frecuente pareja idiomática: la carne y la sangre (*bisrà u-demà*)» (van Cangh 214). Cuerpo dado a los comensales, cuerpo que está para ser violentado en la muerte trágica, cuerpo fuente de bendición divina.

Así pues, si a nivel del Jesús histórico no podemos hablar de muerte sacrificial o expiatoria, concepción que es típica del cristianismo de los orígenes, sí que le podemos atribuir no sólo la conciencia de morir como el enviado último de Dios a su pueblo, enviado que rechazan las autoridades judías y al que están dispuestas a suprimir, sino también la conciencia, manifestada en la cena de despedida, de que su muerte, como fue por lo demás toda su vida, será fuente de bendición divina para sus seguidores. No sólo él, sino también los suyos tendrán un futuro positivo más allá de su muerte; él será comensal en el banquete final que organizará Dios, plenamente rey; los suyos tienen ya ahora el don de la bendición divina y en el futuro último gozarán de la comensalidad con él en la mesa de la salvación final.

7. LAS ESTACIONES DEL VIA CRUCIS

Los relatos evangélicos de la pasión, como se ha visto anteriormente, están contruidos en torno a estos ejes, puntos firmes de la trágica historia, desde el punto de vista histórico: arresto, interrogatorio judío, proceso romano, condenación a la cruz y ejecución de la sentencia. Pero hay otros muchos trozos complementarios y de perspectiva que enriquecen las narraciones y no pocos cuadros y detalles que acompañan el itinerario de Jesús hacia la cruz. Ya hemos hecho alguna alusión a

ellos. Nos gustaría pasar ahora revista de los mismos para valorar, en la medida de lo posible, su historicidad. A este propósito es de especial ayuda el *opus magnum* de Brown, que se califica sin embargo por una tendencia bastante conservadora en el plano de la fiabilidad histórica que él extiende de buena gana, aunque personalmente yo estoy convencido de que hay que restringirla.

7.1. *Los detalles del arresto*

Jesús sale con sus discípulos «hacia el monte de los Olivos» (Mc 14,26 y par.) y entra «en una finca llamada de Getsemaní» (Mc 14,32; par. Mt), mientras que para el cuarto Evangelio sale «hacia más allá del torrente Cedrón, donde había un huerto» y entra en él (Jn 18,1). Es aquí donde se ambienta, según los sinópticos (Mc 14,32b-42 y par.), la oración del Nazareno, oración que tiene el mismo contenido en los tres Evangelios: le pide a Dios (*Abba* en Mc) que le ahorre el destino de muerte trágica, pero al final decide cumplir la voluntad divina. El cuarto Evangelio atestigua una plegaria muy parecida en otro contexto: «¡Padre! Líbrame de esta hora; pero precisamente para esto he llegado a esta hora» (Jn 12,27). Lucas coloca, inmediatamente antes y a continuación, la exhortación de Jesús a los discípulos para que recen a fin de no caer en la tentación. A su vez Marcos, seguido de Mateo, habla de tres súplicas repetidas, entremezcladas con las exhortaciones, dirigidas no a todos los discípulos sino sólo a Pedro, Santiago y Juan, para que permaneciesen despiertos, vigilando y orando para no sucumbir en la prueba. De una plegaria dramática de Jesús habla también la carta a los Hebreos que depende de una tradición propia: «En los días de su existencia terrena ofreció plegarias y súplicas con fuertes gritos y lágrimas a aquel que podía salvarlo de la muerte y fue escuchado por su piedad» (Heb 5,7). No resulta difícil admitir, detrás de los mencionados testimonios, una antigua tradición centrada en la lucha espiritual de Jesús ante la perspectiva de su final violento; le gustaría evitarlo, pero luego lo acepta por fidelidad a su Dios. Pero se discute sobre su historicidad, dado el carácter edificante que tiene para los creyentes enfrentados con amenazas y experiencias de persecución.

Dentro del marco del arresto hablamos ya anteriormente de diversos detalles: el beso de Judas, atestiguado sólo en los sinópticos; el golpe de mano de un discípulo que cortó una oreja de un criado del sumo sacerdote, seguido en Mateo de la orden de volver a enfundar su espada (Mt 26,52); la huida de los discípulos atestiguada por Marcos seguido de Mateo, mientras que Lucas cubre todo aquello con un piadoso silencio y el cuarto Evangelio lo transforma en la posibilidad de marcharse libres

que obtiene Jesús de los que habían venido a arrestarlo. Añádase el detalle exclusivamente marciano de un joven desconocido que, al ser detenido, huye desnudo dejando la sábana con que estaba cubierto. Luego queda atestiguada la palabra del Nazareno que se lamenta de haber sido arrestado como un malhechor, siendo así que en los días anteriores hablaba en público y nadie le había echado las manos encima (Mc 14,48-49 y par.). Y si en los sinópticos Jesús es apresado a la fuerza, en el cuarto Evangelio es él quien se entrega libremente. En realidad, todos éstos son detalles de «embellecimiento» de tipo novelístico, salva la historicidad indiscutible de la presencia de Judas y de la huida de los discípulos.

7.2. Dentro del palacio del sumo sacerdote y ante el tribunal de Pilato

En el cuadro del interrogatorio judío se inserta el relato de la negación de Pedro presente en los cuatro Evangelios, aunque con diversas matizaciones en las dos fuentes independientes de Marcos y Juan. En el cuarto Evangelio la narración es más circunstanciada y muestra a Pedro acompañado por «el otro discípulo», que le ayuda a entrar en el palacio del sumo sacerdote, donde hay dos negaciones y no tres, como en los sinópticos. Sobre la historicidad del hecho, no embellecido como se presenta en nuestros textos, sino reducido a su núcleo central, discuten los autores: unos lo niegan insistiendo en el carácter edificante del arrepentimiento del apóstol; otros lo afirman destacando que, dado el papel dominante que Pedro representaba en el cristianismo de los orígenes, es difícil pensar en la invención de una infidelidad tan grave destinada a descalificarlo. A no ser que se piense en la presencia de grupos cristianos contrarios, a los que les gustaría poder denigrarlo. En resumen, parece más probable la fiabilidad histórica de su negación, que ocupa su sitio en el cuadro más amplio de una infidelidad más extensa a Jesús, como documentan la huida de los discípulos y la traición de Judas.

El proceso ante Poncio Pilato, narrado de una forma bastante sucinta en Marcos y más extensamente en Mateo, Lucas y sobre todo Juan, es enriquecido de varias formas con la escena de Barrabás, que antes hemos comentado; con el envío de Jesús a Herodes, atestiguado sólo en Lucas que creó este relato para subrayar la inocencia del acusado, reconocida incluso por un enemigo suyo, que ya desde antes deseaba quitarlo violentamente de en medio; con la pena suplementaria de la flagelación, presente sólo en los sinópticos; finalmente con una escena de ofensiva representación de Jesús como rey de burlas, pero sobre la que guarda silencio Lucas. En compensación el tercer evangelista, siguiendo a su

fuentes Marcos, conoce otra escena de ultrajes, anterior a la ya mencionada, que sitúa durante la noche después del arresto y el traslado del detenido a la casa del sumo sacerdote (Lc 22,63-65), mientras que Marcos, seguido de Mateo, la inserta después del proceso judío. La puesta en escena de Jesús como rey carnalesco pudo haber tenido lugar, dado que se conocen escenas análogas en el mundo circundante. En particular, véanse las burlas de un tal Carabas, aclamado señor en Alejandría de Egipto en donde estaba de visita Herodes Agripa, objeto de una irrisión general: disfrazaron al loco Carabas con un manto, una falsa diadema en la cabeza y en la mano un cetro de caña de papiro; no le faltaba ninguna insignia real, sin hablar de jóvenes que formaban su guardia personal. «Luego se le acercaban, unos para saludarlo, otros para pedirle justicia, otros para presentarle peticiones de público interés. Luego resonó un clamor de toda la turba de alrededor que gritaban el nombre de Marín —parece ser que es el título que se da al soberano de Siria—» (Filón, *In Flaccum* 6,36-39). Pero parece imposible pasar los umbrales de una mera posibilidad. El duplicado de los ultrajes, unas veces de los judíos y otras de los romanos, en Marcos, seguido por Mateo, tiene que considerarse como una amplificación sucesiva, sin que sea posible señalar cuál de las dos escenas es la que impulsó a crear la otra.

7.3. Sobre el Gólgota

En el cuadro de la ejecución de la sentencia (Mc 15,22-41 y par.; Jn 19,17-37) se dan los siguientes detalles comunes. Ante todo la indicación del lugar, llamado en hebreo Gólgota en el cuarto Evangelio, mientras que Marcos y Mateo añaden su traducción al griego: (lugar de la) «Calavera», con sólo su nombre griego en Lucas. Luego, la compañía de otros dos junto al crucificado según Juan, de dos bandidos en los sinópticos. Sigue la apropiación de los vestidos del crucificado, sacados a suerte (sinópticos) mientras que Juan habla de los vestidos distribuidos en pedazos y asignados a los diversos verdugos, mientras que sacan a suerte la túnica. El *titulus crucis*, del que ya hemos hablado, mientras que el detalle del vino con mirra o mezclado con hiel que le dan al crucificado y éste lo rechaza es sólo de Marcos (y de Mateo); y la hora de la crucifixión, la hora tercera, nueve de la mañana, es típica de Marcos. Este evangelista, seguido de Mateo, atestigua además el reto descarado que lanzan al crucificado para que baje de la cruz y se salve a sí mismo, mientras que Lucas lo presenta de forma más breve. Los sinópticos están de acuerdo en afirmar que a la hora sexta empezó a oscurecer y que estaban presentes algunas mujeres de Galilea, pero a

distancia, mientras que el cuarto Evangelio tiene como propia la escena de la madre de Jesús y del discípulo predilecto al pie de la cruz. De sus palabras en la cruz hay relaciones bastante distintas: «*Eloi, Eloi, lamá sabachtani*» Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (cita del Salmo 22,2) en Marcos y Mateo; Jesús muere después de lanzar un gran grito (Mc y Mt); hemos hablado ya de la promesa de Jesús al buen ladrón y de su abandono confiado en las manos del Padre, presentes tan sólo en Lucas. En el cuarto Evangelio tenemos las palabras del crucificado a su madre y al discípulo amado: «He ahí a tu hijo», «He ahí a tu madre», y las últimas palabras: «Tengo sed»; «Está cumplido». En el Evangelio apócrifo de Pedro, el crucificado exhala su último suspiro diciendo. «¡Fuerza mía, fuerza mía!, ¡me has abandonado!», con la indicación de su glorificación: «Y mientras decía esto, fue asumido» (5,19). Finalmente, Mc 15,28 y paralelos afirman que a su muerte se rasgó en dos partes la cortina del santuario jerosolimitano.

Desde el punto de vista histórico solamente son de fiar el lugar de la crucifixión, el Gólgota (sobre su ubicación, cf Taylor), la probable compañía de los dos desventurados y el *titulus crucis*. Lo demás entra en la tendencia de los evangelistas. Este mismo juicio puede valer para el episodio de Simón de Cirene que llevó la cruz de Jesús, y cuyos hijos, Alejandro y Rufo, se mencionan en Marcos. La presencia de mujeres galileas a cierta distancia parece ser que no tiene por qué excluirse *ipso facto*, aunque su mención está en función de los relatos posteriores de la pascua: saben dónde está sepultado y descubren el sepulcro vacío, como se verá. Por el contrario, es ciertamente invención del cuarto Evangelio, o incluso de su fuente, la presencia de María y del discípulo amado, sobre todo las palabras del crucificado: «He ahí a tu hijo», «He ahí a tu madre», donde se expresa la realidad de las relaciones familiares, madre e hijo, vividas en el interior de la iglesia. Debemos también a la tendencia teológica del cuarto Evangelio y de su fuente el detalle de que a Jesús no le rompieron las piernas, lo cual le hace semejante al cordero pascual cuyos huesos estaba prohibido romper en la Torah; por el contrario, su costado fue traspasado por una lanzada que hizo salir sangre y agua, símbolos de la eucaristía y del bautismo (Jn 19,31-37) En conclusión, se puede pensar que su muerte horrorosa tuvo lugar en silencio

7.4. La sepultura

El relato de Marcos (15,42-47) pone en escena el activismo de un tal José de Arimatea, «noble sinédrita (o consejero: *bouleutês*), que esperaba la llegada del reino de Dios». Era la víspera del sábado y acudió

valientemente a Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús y lo obtuvo. Luego, habiendo comprado una sábana, lo bajó de la cruz y lo envolvió en ella, poniéndolo luego en un sepulcro excavado en la roca. Finalmente, hizo rodar una piedra en la boca del sepulcro. María de Magdala y María de José estaban mirando dónde lo ponían.

Mt 27,57-61 y Lc 23,50-55, que dependen de él, se han preocupado de ampliar estos datos: el primer evangelista califica a José de Arimatea de «hombre rico», que incluso «se había hecho discípulo de Jesús»; según Lucas era «un miembro del sanedrín, hombre bueno y justo»; él no se había adherido a la decisión de los sinedritas y a su actuación; era natural de Arimatea, *ciudad judía*, que esperaba la llegada del reino de Dios. Es propia de Marcos la indicación de que Pilato se extrañó de que ya hubiese muerto Jesús y, una vez seguro de ello por la palabra del centurión, concedió lo que se le pedía (Mc 15,44-45). Para Mateo la sábana en la que fue envuelto el cuerpo de Jesús estaba «limpia» (*kathara*) y el sepulcro en donde lo dejaron era nuevo y propiedad del mismo José, sin decir que la piedra rodada para cerrar la entrada era «grande». Por su parte Lucas afirma que en el sepulcro en que había sido depositado el cuerpo de Jesús «no había sido depuesto nadie todavía». En cuanto a las mujeres de Galilea que estaban allí el tercer evangelista añade que, una vez muerto Jesús, fueron a comprar aromas y mirra, comprometiéndose a volver después del descanso sabático a ungir el cadáver del crucificado para darle una digna sepultura.

El cuarto Evangelio (Jn 19,38-42) combina con José de Arimatea, «discípulo de Jesús pero a escondidas, por miedo a los judíos» a Nicodemo, presentado ya en el capítulo 3, «llevando una mezcla de mirra y áloe de unas cien libras», una cantidad enorme, treinta y tres kilos: el crucificado tenía que tener una sepultura de rey, como se deduce también de los siguientes detalles: «Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron con vendas junto con óleos aromáticos, según la práctica de sepultar de los judíos». Afirma a continuación que en el lugar de la crucifixión había un huerto y que en el huerto había un sepulcro nuevo en el que nadie había sido depuesto todavía; fue allí donde lo sepultaron. El detalle del huerto vuelve a aparecer en el Evangelio de Pedro y en las *Toledôth Jesû*.

Mt 27,62-22 tiene además el episodio de los guardias puestos a vigilar el sepulcro para evitar el robo del cadáver por parte de los discípulos que, una vez vacía la tumba, se habrían aprovechado de ello para proclamar su resurrección: un rasgo de apologética vulgar, pero eficaz, para sostener la creencia en Cristo resucitado. El primer Evangelio fue seguido en esto por el Evangelio apócrifo de Pedro (8,28-33). Pero este escrito se distingue sobre todo por atribuir, no ya a los amigos, sino a los enemigos de Jesús el permiso de poder sepultar el cuerpo, permiso

que José, «el amigo de Pilato y del Señor», obtiene por intercesión de Herodes que apela a un precepto de la Torah: «Hermano Pilato, aunque nadie lo hubiese pedido, lo habríamos sepultado nosotros, porque amanece ya el sábado. Y está escrito en la ley: “¡Que no se ponga el sol sobre un persona matada por los hombres!”» (2,3.6). Se asigna a los mismos enemigos la bajada del cuerpo de la cruz: «Sacaron entonces los clavos de las manos del Señor y lo pusieron en tierra [...] Los judíos se alegraron y dieron su cuerpo a José, para que lo sepultase» (6,21.23). «Tomando al Señor, lo lavó, lo envolvió en una sábana, lo llevó a su propio sepulcro, llamado el huerto de José» (6,24).

De Marcos se deduce que la sepultura del cadáver de Jesús se llevó a cabo sin los ritos habituales de la unción del cuerpo y de la lamentación de los parientes, depuesto en una tumba que no era la suya, quizás en un sepulcro cercano destinado a acoger los cuerpos de los condenados; una sepultura ignominiosa, propia de un condenado a la cruz. Si todo esto hubiese sido creado por la fantasía de los cristianos de los primeros años, habríamos tenido la crónica de un funeral de «primera clase», algo así como se fabuló posteriormente con los adornos aportados por los evangelistas, sobre todo por Juan que le reserva una sepultura regia, con la intervención de dos nobles, José y Nicodemo. Aquel a quien la fe y el culto cristianos reconocían y adoraban como hijo transcendente de Dios, la tenía bien merecida (cf. McCane). La tesis de Crossan del crucificado privado de todo tipo de sepultura, dejado en alimento a las aves rapaces, no parece tener fundamento alguno: no debieron faltar personas que pudieron pedir y obtener de Pilato el permiso para sepultar al crucificado, pensando sobre todo que la tradición hebrea, expresada en Dt 21,28-19, pero también en Qumran, en el *Rollo del Templo*, como se ha visto, no permitía que el cuerpo de un crucificado permaneciese allí clavado para burla de la gente.

Pero ¿quién sepultó realmente a Jesús? ¿Sus amigos o sus enemigos? Frente a los testimonios evangélicos mencionados que se pronuncian por la primera hipótesis sirven de contraste otros testimonios en sentido contrario. En Hch 13,29 se lee que los judíos «lo bajaron del madero de la cruz y lo pusieron en un sepulcro». También el cuarto Evangelio se hace eco de esta tradición: «Entonces los judíos, siendo la parasceve [el día de preparación de la fiesta de la pascua], ... le pidieron a Pilato que se les rompieran las piernas y los retiraran». También el Evangelio apócrifo de Pedro supone de alguna manera que fue esto lo que sucedió, aunque luego introduce a José de Arimatea: «(6,21) Sacaron entonces los clavos de las manos del Señor y lo dejaron en tierra. Se agitó toda la tierra y hubo un gran temor. (22) Entonces brilló de nuevo el sol y se dieron cuenta de que era la hora nona. (23) Los judíos se alegraron y entregaron su cuerpo a José, para que lo sepultara». Quizás su

sepultura por manos amigas entra en el más amplio interés de la comunidad cristiana de los orígenes, que intentó reservar a su Señor una sepultura honrosa desde todos los puntos de vista.

Se ha discutido mucho sobre el día y el año de la muerte de Jesús (cf. Meier, *Un judío marginal* I, 393-407 y Brown 1527-1560). Las dos fuentes independientes Marcos (seguido por Mateo y Lucas) y Juan están de acuerdo en decir que la tarde anterior a la pasión celebró con los suyos la última cena, en la que según el cuarto Evangelio lavó los pies de los discípulos (Jn 13,1-13): en efecto, después de la cena, continúa el relato, fue detenido de noche, interrogado y condenado a la mañana siguiente con la ejecución de la sentencia; todo esto, según ellos, el viernes, si dicen que fue la vigilia del sábado cuando lo bajaron de la cruz y lo sepultaron (Mc 15,42 y par.; Jn 19,31). Pero para Marcos, seguido por Mt y Lc, la cena de despedida era la cena pascual (Mc 14,12), es decir, la celebrada el 14 de Nisán: y de este modo Jesús habría muerto el día de pascua que caía en viernes aquel año. Para Juan, por el contrario, murió ciertamente el viernes, pero el día 14 de Nisán, cuando se mataba a los corderos en el templo, es decir, no en el día de pascua, sino en la vigilia de la pascua que, por tanto, caía en sábado (Jn 19,31: «Era la parasceve...»). Sobre los días de preparación («parasceve») y de pascua he aquí el claro testimonio del apócrifo *Jub* 49,1, en el siglo II a. C: «Acuérdate de las ordenes que te ha dado el Señor a propósito de la Pascua: que (la) celebres a su debido tiempo, el catorce del primer mes [Nisán], que degüelles (al cordero) antes de atardecer, para que lo coman de noche, cuando sea la tarde del quince, desde que se pone el sol».

No cabe duda: hay que elegir entre Marcos, seguido de Mt y de Lc, y el cuarto Evangelio. En favor de este último se hacen valer la inverosimilitud de una crucifixión el día de Pascua y el testimonio rabínico antes citado, de que Jesús fue colgado la «parasceve», así como el testimonio del Evangelio de Pedro: «... el día antes de los ácidos, su fiesta», fue entregado el cuerpo de Jesús a José (2,5). En realidad, A. Jaubert (*La date de la cène*, Paris 1957) ha intentado poner de acuerdo el dato de Marcos con el de Juan, planteando la hipótesis de que Jesús había seguido para la cena pascual, pero sin cordero y sólo con los ácidos, el calendario solar que se seguía también en Qumran y que defiende el libro de los Jubileos, según la cual Pascua caía siempre en miércoles. Así pues, Jesús habría celebrado el banquete pascual el martes por la tarde y habría sido crucificado el viernes, 14 de Nisán, es decir en la Parasceve. Pero es inverosímil que el Nazareno haya seguido un calendario de los sectarios de Qumran, que por otro lado nunca mencionan nuestras fuentes cristianas: frecuentaba el templo y subía a Jerusalén para las fiestas. No acaba de comprenderse por qué debería haber seguido

un calendario diverso del oficial. Además, Jaubert se ve obligada a atribuir a Marcos y a par. el error de poner la cena pascual el jueves y no el martes. Sin decir que Marcos (cf. también Mt y Lc) habla de la cena de despedida como de una cena pascual sólo en 14,1a y en el relato de la preparación de la cena en 14,12-16, mientras que en su relato de pasión está ausente esta determinación. Del episodio de Barrabás, histórico o no, se deduce finalmente que en el relato tradicional de la pasión el indulto tenía que ser concedido, no el día de pascua, sino el día de preparación, ya que se concedía al prisionero poder comer del cordero pascual.

Creemos que Dios lo ha resucitado

Bibl F G BRAMBILLA, *El crucificado resucitado*, Salamanca 2003, J J COLLINS, «The resurrection of Jesus the Debate continued», en *Greg* 81(2000), 589-598, I U DALFERTH, «Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten», en *ZTK* 95(1998), 379-409, FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, 1532ss, G GHIHERTI, *La risurrezione di Gesù*, Paideia, Brescia 1982, P HOFFMANN, (ed), *Zur neutes tamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, Darmstadt 1988, H KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo Uno studio letterario, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999, G KITTEL, «Das leere Grab als Zeichen für das überwundene Totenreich», en *ZTK* 96(1999), 458-479, H KOESTER, «The Memory of Jesus' Death and the Wotship of the Risen Lord», en *HTR* 91(1998), 335-350, X LEON-DUFOUR, *Risurre zione di Gesù e messaggio pasquale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1973, G LUDE MANN, *Die Auferstehung Jesu Historie, Erfahrung, Theologie*, Stuttgart 1994, G LUDEMANN WITH A ÓZEN, *What Really Happened to Jesus A historical approach to the resurrection*, Londo 1995, G LUDEMANN, «Zwischen Karfreitag und Ostern», en H VERWEYEN, (ed), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Ludemann*, Freiburg Basel-Wien 1995, 13-46, W MARXSEN, *La risurrezione di Gesù di Nazareth*, EDB, Bologna 1970, Id , *Il terzo giorno risuscito La risurrezione di Gesù un fatto storico?*, Claudiana, Torino 1993, U B MULLER, *L'origine della fede nella risurrezione di Gesù Aspetti e condizione storiche*, Cittadella Assisi 2001, L OBERLINER, «"Gott [aber] hat ihn auferweckt" - Der Anspruch eines frühchristlichen Gottesbekenntnisses», en VERWEYEN, (ed), *Osterglaube ohne Auferstehung?*, 65-79, G O'COLLINS, «The Resurrection The State of the Questions», en S T DAVIS - D KENDALL - G O'COLLINS, (ed), *The Resurrection An interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford 1997, 5-28, PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 173-223, P PERKINS, «The Resurrection of Jesus of Nazareth», en CHILTON - EVANS, (ed), *Studying the Historical Jesus*, 423-442, R PESCH, «Zur Ent stehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu», en *ThQ* 113(1973), 201-228, Id , «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu Ein neuer Versuch», en HOFFMAN, (ed), *Zur neutes tamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, 228-255, E SCHILLEBEECKX, *Jesus La historia de un viviente*, Madrid, 1981, 320-333, G THEISSEN - A MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 523-560, H VERWEYEN, (ed), *Oster glaube ohne Auferstehug? Diskussion mit Gerd Ludemann*, Freiburg-Basel-Wien 1995, Id , «"Auferstehung" ein Wort verstellt die Sache», en VERWEYEN, (ed), *Osterglaube ohne Auferstehung?*, 105-144, A VÖGTLE, «Wie kam es zum Osterglauben?», en A VÖGTLE - R PESCH, *Wie kam es zum Osterglauben?* Dusseldorf 1975, 9-131

La investigación histórica sobre Jesús se detiene irremediabilmente en su muerte y en su sepultura, pero no se detuvo su movimiento que,

una vez superado el *schok* de la catástrofe de la crucifixión, volvió a renacer muy pronto a una nueva existencia. Sus discípulos históricos, cuya fe prepascual había quedado desmentida el viernes santo, podemos decir que pasados unos pocos meses atestiguaron que tenían una firme fe pascual. Dicen que Jesús, el que había muerto, está vivo de nuevo, pero con una vida cualitativamente distinta de la terrena, que concluyó definitivamente en el Gólgota. Se trata de una fe que no se agota en una convicción interna, sino que se manifiesta socialmente bajo la forma de una nueva comunidad que tiene a Pedro como *leader* indiscutible; se encuentran en Jerusalén, después de su vergonzosa huida a Galilea (Mc 14,50; par Mt) y de la traición del propio Pedro (Mc 14,66-72 y par Jn 18,25-27), participan en reuniones de oración y en el rito de la comensalidad de la Cena del Señor: se convierten en misioneros que anuncian a Jesús a los judíos y luego, superando los límites de Palestina, también a los gentiles. Nos lo atestiguan sobre todo los Hechos de los apóstoles, a los que se van añadiendo noticias importantes e históricamente fiables, presentes en las cartas paulinas y en los demás escritos de los orígenes cristianos.

Ahora todo esto entra de derecho en el ámbito de las competencias del historiador, que no puede menos de estudiar el éxito inesperado de la vida histórica del Nazareno. Su muerte horrorosa en el patíbulo no fue la última palabra pronunciada sobre su destino; esto le corresponde a la fe de Pedro y de sus compañeros, que no lo encerraron dentro de un museo de recuerdos nostálgicos y de venerables memorias, sino que lo creyeron y anunciaron más que nunca vivo y operante. Ciertamente no de la manera con que lo conocieron en el pasado en Galilea y en Judea, sino de la manera con que Dios mismo se hace presente y operante en la historia y que sólo la fe capta y puede captar. En una palabra, objeto de nuestro estudio es la creencia cristiana en el crucificado resucitado y su génesis: ¿qué quiere decir exactamente creer, por parte de Pedro y de sus compañeros, en su resurrección y de qué manera llegaron ellos a creer en ella? Sin embargo, la resurrección de Cristo, afirmada como un acontecimiento real, no es ni mucho menos un acontecimiento histórico, no está situada en el tiempo ni en el espacio. No nos asombra que Kessler pueda afirmar: «Una videocámara instalada en el sepulcro no habría recogido nada» (p. 438).

1 EL ANTIGUO FORMULARIO DE LA FE PASCUAL

Está presente en varios escritos de los orígenes cristianos bajo géneros literarios diversos: cantos himnicos (Flp 2,5-11; 1 Tim 3,16), confesiones de fe (Rm 10,10: «Si creemos...»), anuncios evangélicos (1 Co

15,1.3-5: «Os recuerdo el evangelio...»; 1 Co 15,12: «Si se proclama que...»), postulados de argumentaciones teológicas (1 Co 15,12ss; Rm 8,11: desde la fe en la resurrección de Jesús hasta la esperanza en la resurrección de los creyentes). Sobre todo la fe pascual de los primeros que creyeron en Cristo se expresó con una gran variedad de lenguajes y de categorías de pensamiento, todas ellas de notable densidad teológica, relativas a todo lo que ocurrió en pascua. Nótese bien: *ninguna descripción* del acontecimiento pascual, que no tuvo a nadie por testigo —sólo lo presentará así el Evangelio apócrifo de Pedro—, acontecimiento de suyo *inenarrable*, sino sólo lenguajes de la fe que tiene su propia «inteligencia» (*intellectus fidei*) de todo lo que se cree con el corazón y se profesa con la lengua (cf. Rm 10,9). La pluralidad y la variedad de las expresiones teológicas empleadas indica que ninguna de ellas les parecía capaz de expresar exhaustivamente una realidad tan profunda; se necesitaban más «metáforas» interpretativas, todas ellas complementarias, para que Pedro y sus compañeros pudieran «decirse» a ellos mismos y a los demás lo que creían.

1.1. *Dios ha resucitado al crucificado*

La categoría teológica más usada por los primeros creyentes es la de resurrección, con el uso predominante de los verbos *eigerein* (lit «despertarse») sobre todo y *anistanai* («realzarse»), mientras que aparecen pocas veces los sustantivos correspondientes *egersis* y *anastasis* (cf. respectivamente Mt 27,53 y Hch 1,22; 2,31; Rm 6,5; etc.). Con frecuencia se añade el complemento «del reino de los muertos» (*ek [tôn] nekrôn*), que aclara bastante bien, en primera instancia, el significado de la resurrección: ésta quiere decir ante todo liberación del *sheol*, lugar subterráneo de tinieblas y de inactividad, adonde van a acabar los muertos según la tradición bíblico-hebrea a la que corresponde el Hades de la mitología y cosmología griega (e *inferi* en latín). De aquí la fórmula: «Cristo es el primero que ha salido del mundo de los muertos, primicia de una humanidad regenerada (*prôtotokos ek tôn nekrôn*: el primogénito de los resucitados del reino de los muertos)» (Col 1,18; Ap 1,5). Y positivamente resurrección significa desembocar en la vida: Jesús se presentó vivo a los discípulos después de su pasión mortal (Hch 1,3); «Cristo murió y tuvo vida (*apethanen kai ezêsen*)» (Rm, 14) «Estaba muerto (*egenomên nekros*) y he aquí que estoy vivo (*zôn eimi*) para siempre y tengo en la mano las llaves de la muerte y de los infiernos» (Ap 1,18).

Ciertamente Pedro y sus compañeros de fe se inspiraron aquí en la herencia del pueblo judío. Es verdad que durante siglos Israel vivió

persuadido de que el final de la existencia humana era igualmente negativo para todos, con la caída en el reino tenebroso de los muertos y los difuntos reducidos a larvas, privados de vida. Tan sólo más tarde, en el siglo II a. C., se puede advertir una clara esperanza en un más allá de vida para los individuos particulares, nacida en el clima dramático de la persecución de Antioco IV Epífanes (175-163 a. C.). No pocos israelitas habían dado su vida por defender la libertad religiosa; era la época de los mártires y la fe de Israel no podía menos de interrogarse: ¿cómo es posible que Dios abandone en el escuálido *sheol*, lejos de sí, a los que pagan con la vida su adhesión a él y a su ley? Una respuesta clara en su substancia, aunque discutida sobre el carácter universal de la resurrección, es la que da primero Dn 12,2: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán: unos para la vida eterna y los otros para la vergüenza y la infamia». Más claro es todavía el testimonio posterior de 2 Mac 7, donde el segundo de los siete hermanos macabeos dice al tirano: «Tú, criminal, nos eliminas de la vida presente, pero el rey del mundo, después que hayamos muerto por sus leyes, nos resucitará a una vida nueva y eterna (*eis aiônion anabiôsin zôês hêmas anastêsei*)» (v. 9). Con la certeza de resucitar el cuarto hermano combina la exclusión de todo tipo de resurrección para el perseguidor: «para ti no habrá ninguna resurrección para la vida (*anastasis eis zôên*)» (v. 14). Y parece ser que allí se habla de una resurrección inmediatamente después de la muerte: «Ya ahora nuestros hermanos, que han soportado un breve tormento, han conseguido la herencia de la vida eterna por obra de Dios» (2 Mac 7,36). Una resurrección más generalizada, por no decir universal, se encuentra por ejemplo en *1Henoc* 51,1-5: «Aquellos días la tierra y el infierno restituirán lo que se (les) ha confiado y el reino de los muertos devolverá lo que debe. (2) Y (¿Dios?) escogerá, de entre ellos, a los santos y a los justos porque se habrá acercado el día en que se salvarán [...] (4) ... y todos serán ángeles en el cielo. (5) Su rostro brillará de gozo porque aquellos días el elegido se levantará y la tierra gozará, los justos morarán en ella y los elegidos irán y caminarán por ella».

Al lado de esta esperanza en la resurrección que se inscribe en un cuadro de antropología monista, se abre paso otra perspectiva en clave de antropología espiritualista, que encuentra su voz en el libro de la Sabiduría. Bástenos citar este pasaje: «Pero las almas de los justos están en manos de Dios; ningún tormento las tocará [...]; su esperanza está llena de inmortalidad (*athanasias*)» (Sb 3,1.4), mientras que es vana la esperanza de los impíos (Sb 3,11), que serán presa de la muerte que ha entrado en el mundo por envidia del diablo (Sb 2,24). Se trata de dos orientaciones antropológicamente diversas, pero tienen en común la fe en la victoria sobre la muerte, como don de aquel Dios capaz de

resucitar a los muertos y de dar la felicidad a la substancia espiritual de las personas.

Por ahora nos basta añadir que en tiempos de Jesús, si los fariseos eran partidarios de la esperanza en la resurrección final de los muertos, ésta recababa el rechazo de los saduceos (cf. Flavio Josefo, *Bell* 2,163-165; Mc 12,18-27 y par. Hch 23,6-9). Por otra parte se sabe que el mundo griego la negaba con decisión. Por ejemplo, en Esquilo podemos leer: «Deja que el polvo se empape primero de la sangre de un hombre, cuando haya caído; no existe ya resurrección (*outis esti' anastasis*)» (*Euménides* 647-648). Por su parte, Plotino defiende la inmortalidad del alma y niega la resurrección: «Porque la parte del alma que hay en el cuerpo se duerme; el verdadero despertar es una verdadera resurrección del cuerpo, no con el cuerpo (*alethinê apo sômatos, ou meta sômatos, anastasis*)» (*Ennéadas* 3,65,6,70-72).

Pero esto es tan sólo un fondo genérico de la fe en Cristo resucitado. En efecto, la resurrección del crucificado deja percibir indudables originalidades que constituyen un *unicum* en el mundo judío de la época. En primer lugar, los primeros cristianos creen y proclaman que él ha resucitado ya ahora: una realidad ya cumplida, no una esperanza para el futuro último. Además, es liberación de la muerte, pero no temporal, sino para siempre. Lo atestiguan, por ejemplo, Pablo en Rm 6,9: «sabemos (por la fe) que Cristo resucitado del reino de los muertos (*egertheis ek nekron*) ya no muere (*ouketi apothneskei*)» y también el autor del Apocalipsis que transfiere a Cristo el título de «el Viviente» reservado a Dios en la tradición hebrea, seguida en este punto por la cristiana (cf., por ejemplo, Hch 14,15; 1Ts 1,9; Jn 6,57). En efecto, Cristo se proclama: «Yo soy el viviente (*ho zôn*)» (Ap 1,18). Por tanto, no se la puede confundir con la pretendida resurrección de Lázaro, de la hija de Jairo o del hijo único de la viuda de Naín, que nos narran los evangelios: en estos casos se trata de un simple retorno a la vida caduca del pasado, una prolongación de una existencia que al final concluye, de todos modos, con la muerte; para Jesús se trata de una vida sin ocaso, nueva, superior, de carácter divino, ya que él es al mismo tiempo el resucitado y el principio activo de resurrección para los demás. En esto se distancia claramente del destino de los hermanos macabeos o también del de Henoc y del de Elías arrebatados al cielo. He aquí los testimonios de los orígenes cristianos, ricos ya en reflexión teológica: si el primer Adán fue un ser viviente con una vida natural y caduca (*psychê zôsa*), Cristo, segundo Adán, es un viviente de vida «espiritual», que da una vida nueva a los muertos (*pneuma zôopoion*) (1 Co 5,45). Es análoga la afirmación de 1 P 3,18: Jesús murió en cuanto a su existencia caduca (*tanatôtheis men sarkî*), pero fue vivificado con la vida del espíritu

(*zôopoiêtheis de pneumatî*). Pablo en Rm 6,10 habla de un vivir totalmente para Dios.

De las fórmulas arcaicas la más insistente subraya la iniciativa de Dios: ha sido él el que ha resucitado a Cristo crucificado; y Pablo precisa que ha intervenido con acción poderosa, típica de aquel que según la tradición hebrea, hecha suya por los cristianos en sus primeros escritos, es el «resucitador de los muertos» (Rm 4,18). Jesús «fue crucificado por su debilidad, pero está vivo por la fuerza de Dios» (2 Co 13,4). En realidad, nos encontramos frente a dos tipos de proposiciones: el primero con Dios como sujeto y el verbo «resucitar» en forma activa; en el segundo, Jesús es el sujeto del mismo verbo en forma pasiva y Dios es el complemento de agente sobrentendido. Nos bastará con algún ejemplo de estos dos casos. Pablo habla así del contenido esencial de la fe de los primeros creyentes: «Si crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado del reino de los muertos (*êgeiren ek nekrôn*)...» (Rm 10,9); «Dios ha resucitado al Señor» (1Co 6,14; cf. también, por ejemplo 1 Ts 1,10; 1 Co 15,15; Rm 8,11). Por su parte, más tarde, el libro de los Hechos de los apóstoles contrapone la acción resucitadora de Dios a la acción mortífera de los que crucificaron a Jesús; éstos mataron al autor de la vida, pero Dios lo ha resucitado del reino de los muertos (Hch 3,15; cf. también 4,10; 5,30; 10,39-40). No faltan proposiciones análogas, todas ellas en el libro de los Hechos, con el verbo activo: Jesús, «al que Dios ha resucitado (*anestesên*)» (Hch 2,24.32; cf. 13,33.34; 17,31). En cuanto a las proposiciones en voz pasiva, indiquemos algún ejemplo: Cristo «fue resucitado (*êgerthê*) por Dios para nuestra justicia» (Rm 4,25); «Así pues, cuando Cristo fue resucitado por Dios del reino de los muertos... » (Jn 2,22; cf. también Mc 16,6; Mt 28,6; Lc 24,34; Rm 6,4; etc.).

La acción divina resucitadora del crucificado es tan importante y decisiva para los primeros creyentes que llegan a erigirla como calificación esencial de Dios; por eso, lo definen como «Aquel que resucitó a Jesús», algo así como en la tradición bíblico-judía se le llamaba «el que hizo el cielo y la tierra» (Sal 115,5; 121,2), o «el que os [Israel] sacó fuera del país de Egipto» (Ex 16,6; Dt 8,14; Jr 16,14-15; 23,7-8). Pablo en particular es el artífice de estas formas de participio: «... nosotros que creemos en el que ha resucitado a Jesús (*epi ton egeiranta Iêsoun*), Señor nuestro, del reino de los muertos» (Rm 4,24); «El que ha resucitado al Señor Jesús... (*ho egeiras ton kyrion Iêsoun*)» (2 Co 4,14); Pablo se presenta a los gálatas como «apóstol en la fuerza de Dios Padre, el que resucitó a Cristo del mundo de los muertos (*tou egeirantos auton ek nekrôn*)» (Ga 1,1; cf. también Rm 8,11; Col 2,12; 1 P 1,21).

Pero no faltan proposiciones, probablemente más recientes, en donde Jesús es sujeto activo de su resurrección. «Si creemos que Jesús murió y resucitó (*anestê*)...» (1 Ts 4,14); en 1 Co 15,3-5 Pablo transmite lo que ha recibido: «Cristo murió / fue sepultado / resucitó y es el resucitado (*egêgertai*)...» (cf. también 1 Co 15,12.20). Así también en las predicciones evangélicas «El hijo del hombre tendrá que ser matado y después de tres días resucitar (*anastênai*) / será matado y después de tres días resucitará (*anastêsetai*)» (Mc 8,31; 9,31; 10,33s).

Para ser completos no podemos menos de citar los pasajes en los que la resurrección del Nazareno va estrechamente unida a su nueva identidad. Se ha convertido en hijo de Dios, dotado de poder divino, como recita una antigua tradición protocristiana: «Hijo de Dios, nacido de la estirpe de David según su existencia terrena y caduca (lit., en cuanto a la carne), constituido hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad de la resurrección de los muertos», o también se afirma un estrecho paralelismo entre la resurrección y el señorío; «Si confiesas con tus labios que Jesús es el señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado, serás salvado» (Rm 10,9). Así también en Rm 14,9: «Por eso Cristo murió y entró en la vida, para ser el señor (*kyrieusê-i*) de los muertos y de los vivos». Se trata de una filiación divina y de un señorío de carácter salvífico que se manifestará plenamente el último día, como se percibe en una tradición cristiana arcaica que define la fe cristológica en términos de esperanza: los creyentes de Tesalónica se han convertido «para servir al Dios vivo y aguardar de los cielos a su hijo, a quien él ha resucitado del reino de los muertos, Jesús, que nos arrancará del inminente juicio de condenación» (1 Ts 1,9-10). Se piensa que es más arcaica todavía la súplica a Cristo recogida en arameo en 1 Co 16,22: «*Maraná tha!*: ¡ven, Señor!».

Son pocos los textos que se preocupan de fijar cronológicamente el acontecimiento de su resurrección: «el tercer día», dice la fórmula de 1 Co 15,4 (cf. también Hch 10,39-40 y Lc 24,7); pero en las predicciones evangélicas el testimonio no es exactamente idéntico; «después de tres días» (en la versión de Mc 8,31; 9,31; 10,34); «el tercer día» en las versiones paralelas de Mateo y de Lucas. ¿Cómo interpretar estas fórmulas? Hay una posible referencia al texto profético de Os 6,2: «(Dios) os volverá a sanar después de dos días; el tercer día seremos levantados de nuevo (*anastêsometha*) y viviremos delante de él». «Después de dos días» y «el tercer día» indican aquí un breve lapso de tiempo que pasa entre la desolación y la «resurrección». En una palabra, Dios no tarda en intervenir en favor de su pueblo. Pues bien, en la lectura judeo-rabínica, el pasaje de Oseas ha sido interpretado en relación con la resurrección de los muertos: «*El tercer día Abrahán alzó los ojos*, etc. (Gn 22,4). Está escrito: *después de dos días nos hará revivir, el*

tercer día nos hará resurgir y viviremos delante de Él (Os 6,2) [...], el tercer día de Jonás [...], el tercer día de la resurrección de los muertos» (*Bereshit Rabba* 56,1); «Durante dos días todos los habitantes suyos (de la tierra) gustarán el sabor de la muerte [...]. El tercer día Él los renovará, devolviendo la vida a los muertos y los establecerá delante de sí, como está anunciado: “El tercer día nos resucitará y viviremos delante de Él” (Os 6,2)» (*Pirqê R. Eliezer* 51). Pero no faltan autores que prefieren el sentido estrictamente cronológico: el tercer día después de morir Cristo se apareció como resucitado: una determinación cronológica inaplicable al acontecimiento de la resurrección que es coextensivo con la muerte, como ha entendido muy bien el cuarto Evangelio que ve en la cruz la exaltación gloriosa del crucificado.

1.2. Dios lo ha exaltado

Las fórmulas son aquí variadas, pero todas ellas indican una acción divina que envolvió de esplendor divino al crucificado y expresan igualmente la máxima humillación y el sumo deshonor del vencido, que acabó en la cruz por obra de unos hombres violentos, a los que Dios respondió exaltándolo (*hypsoun*), glorificándolo (*doxazein / doxa*), llevándolo al cielo (*analambanein, anabainein, metabainein, anaphelein, anagagein*) y entronizándolo «a su derecha». Otras fórmulas lo presentan como sujeto activo de este «paso»: se ha ido al cielo (*poreuesthai*) (cf. el cuarto Evangelio); ha atravesado los cielos (*dierchesthai*) para entrar en el santuario celestial (*eiserechesthai*) (Hb 4,14; 9,24). Con una fórmula conocida por la tradición cristiana y típica del autor del tercer Evangelio y de los Hechos de los apóstoles se habla de «ascensión» al cielo (*analêmpsis*).

Nos encontramos realmente ante unos símbolos caracterizados por el esquema antitético abajo-arriba y tierra-cielo, que indica plásticamente la bajeza del mundo humano y la altura del divino, en particular la humillación y la glorificación de una persona. La resurrección del crucificado quiere decir que Dios lo ha colocado en alto, lo ha introducido en su mundo. Pero la subida al cielo no significa separación de las cosas de este mundo, sino que más que nunca es una subida activa con el poder divino salvador que se le ha dado. Si el contraste con la condenación infame a la cruz aparece con tanta claridad y marca una discontinuidad indudable con el Jesús terreno, sin embargo se afirma siempre la identidad de la persona del mismo: el exaltado es el crucificado.

Entre los textos que documentan la exaltación con el motivo parejo de la entronización «a la derecha de Dios», citemos enseguida el himno

prepaolino de Flp 2,5-11, centrado en la antítesis rebajamiento-elevación: «Cristo Jesús [...] se rebajó (*etapeinôsen*) haciéndose obediente hasta la muerte, e incluso hasta la muerte en cruz. Por eso Dios lo ha superexaltado (*hyperipsôsen*) y le ha dado como don el Nombre más excelso que puede haber, para que en el nombre de Jesús todos se arrodillen, en el cielo, en la tierra y bajo la tierra. Y toda lengua confiese, para gloria de Dios Padre, que Jesucristo es el Señor». El cuarto Evangelio lee como profecía de Jesús la serpiente de bronce clavada en un palo para que se pudieran curar los hijos de Israel mordidos por las serpientes: «Lo mismo que levantó Moisés la serpiente en el desierto, así es necesario que sea levantado el hijo del hombre» (Jn 3,14; cf. 8,28; 12,32.34); el evangelista en realidad se refiere a la exaltación en la cruz, pero vista en su aspecto glorioso, al estar en relación estrecha con la resurrección. Hch 2,32-33 conecta *explicitis verbis* la resurrección y la exaltación, así como la donación del Espíritu en Pentecostés: «Dios ha resucitado a este Jesús, del cual somos testigos todos nosotros: exaltado pues a la derecha de Dios (*tê-i dexia-i oun tou theou hypsôtheis*), derramó el Espíritu prometido (cf. también Hch 5,30-31; 7,55-56). En Rm 8,34 se indican estas «etapas» de su parábola terrena y celestial: «Cristo, aquel que murió y fue resucitado, que está también a la derecha de Dios e intercede por nosotros».

La entronización a la derecha de Dios significa la participación en el poder soberano divino con el que domina sobre lo creado, incluso sobre los poderes sobrehumanos que influyen según los mitos de entonces sobre la esfera humana: Dios ha ejercido su poder sobre Cristo, «resucitándolo del reino de los muertos y haciendo que se siente a su derecha en los cielos por encima de todo principado, poder...» (Ef 1,20); «... está a la derecha de Dios, después de haberse ido al cielo y haber obtenido la sumisión de ángeles, autoridades, potencias» (1 Pe 3,22; cf. también Hb 1,3; 8,1; 12,2: «se sentó a la derecha del trono de Dios»: 10,12).

No son menos numerosas las fórmulas que hablan de ascensión o subida a los cielos, así como de viaje de este mundo al mundo de Dios. Hemos de citar ante todo el himno cristológico, bastante arcaico, de 1 Tm 3,16: «Fue asumido a la gloria (divina) (*anelêmphthê en doxê-i*)». La frase de Lucas es «narrativa» y «visual», una forma plástica para afirmar un acontecimiento divino que por su naturaleza se escapa a nuestra mirada sensible y también racional. En efecto, si en Lc 9,51 se limita a una breve afirmación: «mientras se estaban cumpliendo los días de su ascensión (*tês analêmpseôs*)», en 24,50-51 presenta un breve relato no privado de datos cronológicos y topográficos: «Los condujo luego afuera, hacia Betania, y alzando las manos, los bendijo y, mientras los bendecía se separó de ellos (*diestê ap'autôn*) y era llevado al

cielo (*anephereto eis ton ouranon*)». Así también en Hch 1,3.9.11: «Se mostró a ellos durante cuarenta días [...]. Y dicho esto, ante su mirada fue elevado a lo alto (*epêrthê*) y una nube lo arrebató de sus ojos». Luego se invita a los discípulos, como espectadores, a que no se queden con la mirada fija en el cielo, ya que «este Jesús, el que ha sido asumido al cielo y se os ha quitado a vosotros, vendrá del modo con que lo habéis visto ir al cielo».

También el cuarto Evangelio habla de este «viaje» ascensional, pero relacionándolo con el viaje inverso de bajada en la encarnación; así pues *catábasis* y *anábasis*: «Nadie ha subido al cielo, sino aquel que ha bajado del cielo (*anabêbeken, ho katabas*) (Jn 3,13)»; la hora de Jesús marca su paso (*metabainein*) de este mundo al Padre (Jn 13,1). En Jn 14,2-3.12.28; 16,7.28 se recurre regularmente al verbo «ir» (*poreuesthai*) y una vez a «marcharse de» (*apelthein*). Véase también Rm 10,7: «¿Quién bajará a los abismos de los infiernos para hacer subir (*anagein*) del reino de los muertos a Cristo?» La bajada y la subida están también en el centro de Ef 4,10: «El que ha bajado es el mismo que subió por encima de todos los cielos (*ho katabas autos estin kai ho anabas*)».

En cuanto a las fórmulas de glorificación, los testigos son sobre todo Lucas y Juan. El misterioso compañero de viaje de los dos discípulos de Emaús explica de este modo el sentido positivo del viernes santo que ellos habían vivido como catastrófico: «¿No era necesario que Cristo padeciese y entrase en su gloria?» (Lc 24,26). En Hch 3,13 tenemos el contraste entre la acción de los que lo crucificaban y la de Dios: «El Padre glorificó a su siervo Jesús (*edoxasen ton paida autou Iêsoun*)», que ellos habían renegado y entregado a la muerte. El cuarto Evangelio, como para la exaltación, ve su glorificación ya en la cruz: en la víspera de su pasión pide a Dios que lo glorifique con la gloria que tenía antes de la creación del mundo junto a él (Jn 17,1.5) y tranquiliza a los suyos: «Ahora el hijo del hombre ha sido glorificado» (Jn 13,31). En la primera carta de Pedro la resurrección está en paralelo con la glorificación: «... Dios, el que lo ha resucitado del reino de los muertos y le ha dado gloria» (1 Pe 1,21).

De paso parece necesario aludir al hecho de que el motivo lucano del rapto celestial está atestiguado en la tradición bíblica judía y en el mundo grecorromano: «Henoc caminó delante de Dios y ya no existió, porque Dios lo había tomado (*lâqah*)» (Gn 5,24). La misma suerte tuvo el profeta Elías: «Luego, queriendo Dios hacer subir (*anagein*) al cielo en un torbellino a Elías ... [...], Elías subió (*anelêmphthê*) en el torbellino al cielo» (2 Re 2,1.11), Tito Livio nos habla del rapto celestial de Rómulo: «De pronto se desencadenó una tempestad con gran fragor y truenos que envolvió en una densa nube al rey, hasta quitarlo de la faz

de su pueblo; a continuación Rómulo no estaba ya en la tierra»; y poco después el historiador habla del «sublime rapto» (*sublimem raptum*) que tuvo lugar en una tempestad (*Hist* 1,16). En elogio del valiente Menelao Homero cuenta esta profecía: «... no está establecido que tú mueras y sufras el destino en Argos que apacienta caballos, sino en el Campo Elíseo y en la extremidad del mundo, donde está el rubio Radamanto, adonde los inmortales te enviarán (*pempousin*)» (*Odisea* 4,561-569). La misma suerte tocó a Ganimedes a quien, por su belleza, «los dioses raptaron a lo alto (*an-airein*) para que se convirtiera en copero de Zeus» (*Iliada* 20, 232ss). Más cerca de los tiempos de Jesús está Apolonio de Tiana: «Apolonio no estaba ya entre los hombres, y se preguntaban sobre el modo con que desapareció, pero nadie se atrevía a poner en duda que era inmortal [...]. En ningún lugar he encontrado nunca una tumba o un cenotafio de este sabio, del que se tenga noticia (Filóstrato 8,31).

1.3. Dios le ha hecho justicia

Ya las mencionadas categorías teológicas se refieren a la muerte y a la humillación de la cruz del Nazareno como al polo antitético de la resurrección, triunfo de la vida sobre la muerte, y a la exaltación y rehabilitación del humillado. En la misma línea antitética se coloca un estiquio del himno arcaico, ya citado, de 1 Tm 3,16, que muestra estrechas analogías con Flp 2,5-11 y Rm 1,3 citados anteriormente; Dios le hizo justicia a Jesús, que se había manifestado en su existencia terrena, mediante el don de la vida del Espíritu (*edikaiôthê en Pneumati*). Su existencia terrena había terminado en tragedia y al mismo tiempo en vergüenza. La pena de la cruz, como ya hemos dicho, era infamante para el mundo grecorromano desde el punto de vista político-social (*infamis stipis*), pero para los judíos de aquel tiempo, herederos de una tradición centenaria, constituía incluso una maldición divina. El mismo Pablo es testigo de ello cuando invierte un probable ultraje judío a Jesús crucificado: el maldito es fuente de bendición (Ga 3,13-14).

Sobre todo la muerte en cruz tiene que confrontarse con sus pretensiones de ser el enviado último de Dios al pueblo de Israel y para inaugurar el giro decisivo de la historia humana: de hecho, con su palabra y con su acción intentó hacer que surgiera el alba del poder real divino bajo el signo de la liberación y de la salvación definitiva. Pero su fin poco glorioso de evangelista del reino de Dios lo descalificaba a los ojos de todos, adversarios, indiferentes, seguidores. Y no era sólo una cuestión de honor privado, sino de legitimidad de su función y de su misma identidad: la cruz acababa negando lo que él afirmaba: no puede

ser el enviado definitivo o escatológico de Dios si ha sido abandonado a las manos violentas de la autoridad política romana y a las de la autoridad político-religiosa del sumo sacerdocio jerosolimitano. La impotencia del crucificado, inmóvil en el patíbulo, y la ausencia junto a la cruz de su Dios, que no movió un solo dedo por liberarlo, habían escrito la palabra fin sobre sus pretensiones: un mentís desde lo alto. Pero su Dios, que no le había ahorrado la muerte horrorosa de la cruz, no lo abandonó para siempre, dicen los primeros cristianos; al contrario, intervino con su poder para librarlo de la muerte, darle una nueva vida, introducirlo gloriosamente en su mundo divino, hacerle su hijo *poderoso* con la fuerza salvadora del Espíritu, proclamarlo Señor y juez de todos los hombres. Quienes lo crucificaron lo condenaron injustamente, los discípulos lo abandonaron culpablemente huyendo a Galilea hacia su pasado remoto, pero él no es un reo mentiroso y falsario. Lo que dijo que era, con sus palabras y con sus hechos, responde a plena verdad; es verdaderamente el evangelista del reino de Dios, el último y definitivo enviado divino a Israel y al mundo. En una palabra, su Dios lo «vengó» en el sentido de la *vindicatio juris*, le hizo justicia.

Y que éste es el sentido del citado 1 Tm 3,16 se deduce con claridad de la tradición hebrea que usa este verbo. En él se afirma que en el proceso contra el justo tiene que hacerse justicia y ser condenado el reo; un principio jurídico no privado de connotaciones éticas (Dt 5,1). Se recomienda a Absalón como futuro rey que sabrá hacer justicia (2 S 15,4). Pero la experiencia tantas veces negativa de sus juicios ha impulsado a Israel a fiarse de Dios; de esta forma reza Salomón en el templo que está inaugurando: «que el Señor haga justicia al justo o al inocente» (1 Re 8,32). Luego Dios intima a los jueces a que defiendan la causa justa del pobre y del desgraciado (Sal 81,3), es decir, la de todos los que no tienen ninguna posibilidad de hacerse valer en el debate procesal. Finalmente, el misterioso siervo de Dios de Is 50,8 espera una pronta intervención divina que lo rehabilite.

La resurrección del Nazareno significa, por consiguiente, la legitimación divina de su acción en Galilea y en Judea. El resucitado rescata la imagen del crucificado, pero no en el sentido de eliminar su muerte; ésta, de todas formas, representó la última etapa de su vida terrena de evangelista del reino que se olvida de sí mismo, entregado por completo a la causa de su Dios vivido simbólicamente como padre y como rey, en resumen, *pro-existente*. Ahora, como resucitado, continúa, ciertamente de forma nueva y más eficaz, lo que había comenzado entonces.

Me gustaría insistir en esta idea: al resucitarlo, dicen los primeros creyentes, Dios «reivindicó», contra toda negación humana, el papel «escatológico», esto es, decisivo para la suerte del hombre, que tenía la acción que se había atribuido; ningún desmentido, sino plena

confirmación. Y no se trata sólo de un puro reconocimiento jurídico *post factum*, algo que es ciertamente importante, sino que Dios, al resucitarlo, elevó esa función a su máxima potencia. Su mediación activa en el anuncio del alba de la realeza divina en la tierra había quedado restringida en el tiempo y en el espacio, limitada a las aldeas de Galilea y a Judea, en el breve lapso de tiempo de algunos años de la tetarquía de Herodes Antipas y de la prefectura romana de Poncio Pilato. Ahora, como resucitado, la esfera de su acción escatológica o definitiva se extiende al mundo entero y cubre todo el tiempo de la humanidad. Más todavía, sabe influir con mucha más potencia liberadora; en efecto, ahora no sólo está plenamente animado por las fuerzas creativas del mundo nuevo, es decir, por el Espíritu de Dios, sino que influye también eficazmente sobre cuantos ha llamado a creer. Con una fórmula breve —y aquí surge la peculiaridad más alta de la resurrección del crucificado en la que creían Pedro y sus compañeros— podemos decir que para su fe él no resucitó como un meteoro en el cielo de la historia de Dios con el hombre y el mundo, sino como resucitador de los hombres, como vencedor de su propia muerte y de la muerte de los demás.

Pablo pone en estrecho paralelismo la resurrección de Jesús y la de los creyentes: Cristo fue resucitado, no como un caso singular y anómalo, sino como el primero («primicia», *aparchê*), mediante el cual se obtendrá «la resurrección de los muertos» y «todos serán vivificados», exactamente «aquellos que en su venida final sean de Cristo», *victor mortis*: «el último enemigo es aniquilado: la muerte» (1 Co 15,20-22). Véase también 1 Co 6,14: «Dios ha resucitado al Señor y nos resucitará también a nosotros con su poder», y Rm 8,11; «El que ha resucitado a Cristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos muertos». Su resurrección, que ya ha tenido lugar, supone la resurrección futura de los creyentes: el vínculo entre las dos está establecido por la fidelidad de Dios que no se desmiente en la ejecución de su proyecto salvífico.

En resumen, la resurrección de Jesús en la que creyeron los primeros cristianos es escatológica, es decir, tiene un carácter inconfundible de definitividad desde un doble punto de vista: ante todo en su persona de resucitado se realizó plenamente el proyecto salvífico de Dios; pero no se trata de un individuo aparte, sino del «primogénito de muchos hermanos» (Rm 8,29): por este vínculo de solidaridad no sólo su resurrección es una promesa divina irrevocable de resurrección futura para cuantos se adhieren a él, es decir, para cuantos es fuente de esperanza, sino que interviene en la historia con el poder de salvación que Dios le ha dado para hacer que la realeza divina liberadora se actúe de forma cada vez más incisiva hasta el día del rescate definitivo. En Rm 4,25 Pablo, portavoz de una creencia tradicional, afirma que él «resucitó para nuestra justicia».

Cristo resucitado, exaltado y que ha obtenido de Dios plena justicia: estas tres afirmaciones de fe en algunos textos de antiquísima tradición son correlativos con los testimonios de que él se dio a ver a Pedro y a los otros, aunque quizás al principio se limitaban a confesar su resurrección y/o exaltación gloriosa. Regularmente se usa la forma verbal *ôphthê*, un aoristo formalmente pasivo, pero seguido no por un complemento normal de agente, sino de un dativo; por esto se debe traducir no con «fue visto», sino con «se dio a ver a». En la tradición bíblico-hebrea sirve para indicar las apariciones de Dios a Abrahán (Gn 12,7; 17,1), a Moisés en la zarza ardiendo (Ex 3,2: el ángel del Señor que está por Dios), a Salomón (1 R 3,5) etc. Ahora, en dos testimonios que se remontan a los primeros años de la creencia cristiana se recurre a esa forma para expresar la aparición de Jesús resucitado a los primeros cristianos. En Lc 24,35 leemos: «Verdaderamente el Señor ha sido resucitado y se ha dado a ver a Simón (*ôphthê Simôni*)» y en 1 Co 15,4-5 Pablo transmite lo que él mismo ha recibido: Cristo «ha resucitado y es el que ha sido levantado (*egregia*) y se ha dado a ver a Cefas y a los doce (*ôphthê Kêpha-i kai tois dôdeka*)». En 1 Co 15,6-8 Pablo señala a otros beneficiarios de la aparición del resucitado: «Se dio a ver a quinientos hermanos de una sola vez / a Santiago / a todos los apóstoles / por último en absoluto [...] se me dio a ver también a mí». En Hch 13,31 se habla de Cristo que «se dio a ver a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén».

Naturalmente cabe preguntarnos qué es lo que fueron exactamente estas apariciones: ¿alucinaciones, visiones sensibles, fantasías, percepciones mentales? Todavía antes se impone el interrogante de si la fórmula empleada intenta describir directamente una experiencia humana o si es más bien una categoría teológica interpretativa de una recóndita vivencia personal. Ya la resurrección, como hemos visto, es una interpretación apocalíptica, es decir, relativa a los acontecimientos finales de la historia y del mundo, de todo lo que le sucedió a Jesús, de su estar vivo después de estar muerto, vivo con una nueva manera de vivir. Y esto mismo vale de las «metáforas» de exaltación. Pues bien, parece ser que hay que decir otro tanto del «darse a ver» del resucitado: los beneficiarios intentan definir así no directamente su experiencia, sino el hecho de estar presente el resucitado en su experiencia a la manera de Dios, dejando abierta la cuestión sobre cuál fue la experiencia precisa en la que se llevó esto a cabo. En la práctica, ellos recurrieron al motivo de la «teofanía» de tradición bíblico-judía: lo mismo que Moisés se encontró con Dios, ciertamente no en un modo de visión, y antes todavía Abrahán, así ellos se encontraron con Jesús resucitado. El «darse a ver

a» no quiere decir propiamente ni visión sensible con los ojos, ni propiamente visión interior, sino sucumbir ante una presencia divina que se revela: un existir que es un autorrevelarse. Ni la resurrección ni la aparición entran en el ámbito de una posible revelación histórica, sino que son realidades afirmadas por la fe de Pedro y de sus compañeros, que es ciertamente objeto de estudio del historiador. En concreto, históricamente se puede preguntar, en línea de principio, sobre la vivencia que movió a estas personas a convencerse y a decir que el crucificado había sido resucitado y exaltado y que se les «había dado a ver» a ellos, interpretando teológicamente una experiencia personal, un contacto, un encuentro con el crucificado vivo y presente exactamente como Abrahán y Moisés se habían encontrado con Dios. Vögtle contrapone así dos lecturas, pronunciándose en favor de la segunda: «No darse a ver, sino revelarse» (pp. 42ss). En efecto, no faltan autores que, manteniéndose en la directriz de la visión, afirman la compresencia en ella de aspectos sensibles: «La aparición que describen los evangelios tiene siempre un elemento de experiencia sensible» (Ghiberti 56).

Hablaremos de ello a continuación. Pero para completar el cuadro creemos oportuno referirnos una vez más a Pablo, el único que en primera persona nos habla de ese encuentro, ya que de todos los demás «confesores de la fe» de la aparición del resucitado sólo tenemos testimonios indirectos: por ejemplo, Lucas se convierte en portavoz de lo que se decía entre los primeros cristianos: «Jesús ha sido resucitado y se ha dado a ver a Simón», cuyo apelativo arameo Cefas, traducido al griego por «Pedro», se debe probablemente a la iglesia madre de Jerusalén. Ésta reconoció en él al primer creyente en la resurrección del crucificado y el primer beneficiario de su aparición, y por eso lo llamó roca (*kepha*) sobre el que se levanta, sólida, la iglesia de Cristo (cf. Mt 16,16-19). Pues bien, Pablo que habló de Jesús resucitado que se había dado a ver a Cefas y a los doce, pero también a él (1 Co 15,5ss), en otros pasajes, siempre en relación con su experiencia de encuentro con el crucificado resucitado, utilizó otros lenguajes. En 1 Co 9,1, como motivo de que había sido legitimada desde lo alto su apostolicidad, se hace esta pregunta retórica: «¿Acaso no he visto (*heôraka*) al Señor Jesús?» ¿Se refiere a una propia y verdadera visión? En realidad, quiere decir, contra todo tipo de dudas y de críticas, que él es un apóstol auténtico, porque ha sido llamado directamente por Cristo resucitado al apostolado, lo mismo que Isaías que en 6,1-6 habla de su visión de Dios tronando en el cielo que lo ha llamado a ser profeta de su pueblo. Pablo intenta afirmar que la fuente de su apostolado no es humana, sino del Señor Jesús, y que se remonta a una vocación del resucitado que ha salido misteriosamente a su encuentro.

De esta interpretación, que excluye todo aspecto «visionario», tenemos una confirmación en los otros dos autotestimonios de su llamada. Para legitimar su papel de apóstol en toda su amplitud, en Ga 1,16 invoca la benevolencia gratuita de Dios «que le ha revelado (*apokalypsaí*) a su hijo para que llevase su buena noticia a los gentiles». El verbo nos dice que él vio allí, con los ojos de la fe, un acontecimiento «apocalíptico», es decir, parte del proyecto salvífico de Dios escondido en el pasado, pero revelado ahora, cuyo núcleo esencial es Jesucristo, hijo suyo y mediador de la salvación. En este mismo sentido hay que leer también Ga 1,12: Pablo afirma que ha recibido el evangelio «mediante el apocalipsis de Jesucristo (*di'apokalypseôs Iêsou Christou*); éste se ha revelado a sus ojos de fe, que de este modo lo han podido conocer como hijo de Dios, superando la convicción de que era un crucificado maldecido por Dios.

De hecho la revelación y el conocimiento van indisolublemente unidos, siendo éste el resultado de aquella y por tanto una gracia o un don recibido. Pablo se parece en esto a Pedro, que ha podido confesar a Jesús como mesías e hijo del Altísimo, porque Dios se lo había revelado (*apekalypsen*) (Mt 16,16-17). En esta misma dirección corre el tercer testimonio paulino de Flp 3,7ss: el «conocimiento (*gnôsis*)» de Cristo Jesús es ahora para él el valor supremo, superior a su pasada fidelidad al judaísmo: por muy noble que sea desde el punto de vista de la praxis judía, ha vendido todo su pasado para «ganar a Cristo»; la tensión de su vida es «conocerlo (*gnônai*) a él y el poder de su resurrección, así como la participación en sus sufrimientos»; está totalmente empeñado, nos dice, en «conquistarlo, yo que he sido aferrado por Cristo (*kate-lêmphthên hypo Christou*)». El conocimiento de Cristo no es aquí aquel conocimiento intelectual que apreciaban los griegos, sino la experiencia profunda de vida que comporta unos juicios axiológicos sobre los valores en liza, por una parte la fidelidad judía y por otra Cristo y la experiencia de él; por consiguiente, la decisión firme por este segundo polo de la alternativa; finalmente la comunión viva con el crucificado resucitado, experimentando la fuerza de su resurrección, pero al mismo tiempo la impotencia de su pasión, mejor dicho, la resurrección en el cuadro de la pasión. Es la primera vez que Pablo presenta su vocación desde el ángulo de sus decisiones personales; hasta ahora la había valorado como intervención de la gracia de Dios, que le había revelado a su hijo (Ga 1,15) y como iniciativa del mismo Cristo que se le había dado a ver (1 Co 15,8) y lo había llamado al apostolado (1 Co 9,1). En realidad, ni siquiera nuestro texto es una excepción: en Flp 3,12 indica que se le ha adelantado Cristo resucitado aferrándolo, haciéndolo suyo, incluso antes de que él se hiciera de Cristo: una imagen plástica para decir que

se le había impuesto como mediador de la acción salvífica definitiva de Dios.

Si las categorías teológicas o también las metáforas de resurrección y de exaltación presentan la identidad del crucificado como aquel que vive ahora una vida plenamente animada del espíritu, la categoría de aparición expresa su presencia operante en su vivencia de personas de las que él ha salido al encuentro a la manera del Dios de las teofanías de la tradición bíblica. No se pueden confundir las dos. «La resurrección de Jesús no aconteció cronológicamente sólo después de su muerte; sucedió *en* su muerte, pero se hizo cronológicamente manifiesta más tarde a sus discípulos mediante las automanifestaciones del resucitado» (Kessler 464). Con el término «encuentro» intentamos referirnos a la experiencia personal de Pedro y de los demás a los que se presentó vivo el crucificado. Dice muy bien Kessler: la manifestación del crucificado «tiene el carácter de un encuentro *ab extra*, del *encuentro al que se vieron sometidos los discípulos*» (p. 197); las apariciones pascuales del resucitado deben comprenderse «con los conceptos y los términos de *encuentro* y de *automanifestación* en el seno de ese encuentro» (p. 216). Se trató de una misteriosa experiencia que estaba pidiendo ser aclarada a ellos mismos antes que a los demás; lo hicieron apelando a su cultura religiosa bíblico-judía y concluyendo que él se les había dado a «ver» lo mismo que Dios a Moisés, resucitado como amanecer del día de la resurrección final de los muertos.

2. LOS RELATOS EVANGÉLICOS

Si las fórmulas citadas se remontan regularmente a los primeros años del movimiento cristiano, parece ser que en un segundo momento nacieron algunas narraciones para presentar lo que había sucedido poco después del viernes de la crucifixión. Era su intención confesar la fe en el resucitado, sostener espiritualmente a los creyentes de las comunidades a las que hacían referencia y defender esta creencia frente a todo tipo de dudas y de negaciones. Se trata de narraciones transmitidas y puestas por escrito en nuestros evangelios que, a su vez, imprimieron al material recibido el sello de sus propios intereses espirituales. Pues bien, se manifiesta allí enseguida que, a diferencia de las tradiciones y de los respectivos relatos de pasión, las divergencias son aquí importantes y se refieren a los beneficiarios de las apariciones pascuales, a los lugares en donde se dice que sucedieron y al orden de sucesión de las mismas. Ya Reimarus había advertido de estas anomalías en su tiempo: «lo primero que nosotros observamos mediante la confrontación de los cuatro evangelistas es que sus relatos, en casi todos los

puntos y en cada uno de ellos singularmente, difieren el uno del otro»; sacando al final esta conclusión: «Decidme ante Dios, lectores, los que tenéis conciencia y honestidad: ¿podéis considerar este testimonio, en un punto tan importante, coherente y exacto? ¿un testimonio que se contradice tantas veces y con tanta evidencia en cuanto a personas, tiempos, lugares, forma, intención, palabras, historias?» (Fragmento VI,20 y 32; pp. 318 y 345 ed. de F. Parente),

Tenemos siete relatos diversos: Mc 16,1-8; Mt 28; Lc 24; Jn 20; Mc 16,9-20 (trozo que está presente sólo en algunos manuscritos y que es de una mano distinta de la del autor del Evangelio); Jn 21 (capítulo añadido al Evangelio); finalmente el *Evangelio de Pedro*, por no hablar del *Evangelio de los Hebreos*, que narra las apariciones a Santiago y a los discípulos y de la *Carta de los apóstoles*, un escrito del siglo II. En concreto, se pueden señalar las siguientes fuentes independientes: ante todo Marcos con su tradición, luego el material propio de Mateo (sigla M) y la fuente L usada por Lucas; luego, las tradiciones subyacentes respectivamente a Jn 20 y a Jn 21; pero también Mc 16.9-20, que resume datos ya presentes en las otras fuentes, es también de otra mano. Finalmente, se habló ya de la relación del Evangelio de Pedro con nuestros Evangelios.

2.1. Ninguna aparición del Resucitado en el Evangelio de Marcos

Mc 16,1-8 narra que las mujeres que habían asistido a la sepultura —pero aquí son tres, mientras que allí sólo eran dos, e incluso sus nombres no coinciden en todo (cf. Mc 15,47), con el elemento común de la presencia de María de Magdala—, el primer día después del sábado, de madrugada, acudieron al sepulcro a embalsamar el cadáver de Jesús con óleos aromáticos comprados expresamente para ello. Al llegar, se dan cuenta de que la piedra que cerraba el sepulcro había sido corrida. Entraron y «vieron a un joven sentado a la derecha, envuelto en una vestidura blanca y se llenaron de terror. Pero éste les dijo: “No os asustéis; buscáis a Jesús el nazareno, al que habían colgado en la cruz; ha sido resucitado por Dios (*êgerthê*); no está aquí; éste es el sitio donde lo habían puesto”». Viene luego la orden de ir a decir a los discípulos y a Pedro: «Él se os ha adelantado en Galilea; allí lo veréis, como os lo había dicho». Pero ellas huyeron aterrorizadas y no dijeron nada a nadie.

El relato tiene su punto crucial en el anuncio de la resurrección del crucificado, traído por un mensajero divino que puede señalarse por la vestidura blanca del joven. Observa oportunamente Schillebeeckx que el mensaje de este ángel de Dios no es una tumba vacía, sino: él ha resucitado (308ss). También el pavor de las mujeres dice que se trata de un

acontecimiento de revelación de lo alto. El descubrimiento de la tumba vacía viene después. Sobre todo, no se habla allí para nada de una aparición del resucitado. Basta el anuncio: «Ha sido resucitado por Dios», el mismo que los primeros cristianos proclaman en su predicación. Así pues, el escrito de Marcos concluye de la misma forma con que había comenzado: con el evangelio relativo a Jesús, el Jesús terreno narrado en los cc. 1-15 y el Jesús resucitado anunciado en 16,1-8. También el hecho de que las mujeres huyan sin decir nada a nadie demuestra que los primeros cristianos tienen que basarse en el anuncio evangélico, no en apoyos externos. Naturalmente, será necesario preguntarse por la naturaleza literaria de este trozo; ¿una crónica del descubrimiento del sepulcro vacío o una página expresiva de la fe pascual de los primeros cristianos? En particular, la piedra corrida y el sepulcro vacío ¿son detalles históricos o símbolos de la victoria sobre la muerte y del éxodo del reino de los muertos? Tomando posición Schillebeeckx afirma a propósito de la piedra corrida y del sepulcro vacío: «La resurrección es un espacio abierto, no una sacralidad muerta» (p. 311).

2.2. *Los trozos de Mt 28*

En 28,1-8 el evangelista Mateo depende de la fuente Marcos, pero no sin imprimir en ella su mano redaccional. Ante todo, hace coincidir el dato de las mujeres presentes en la sepultura con el de las que van al sepulcro: son siempre dos y llevan los mismos nombres: María de Magdala y la otra María (cf. Mt 27,61). Elimina luego el detalle de la compra de óleos aromáticos y afirma que las mujeres van al sepulcro a visitarlo, no a embalsamar el cadáver. Añade que hubo un terremoto y que un ángel del Señor bajado del cielo hizo rodar la piedra, sentándose luego en ella. Sobre todo, trastorna el orden de Marcos: primero el descubrimiento de la tumba vacía, luego el anuncio de la resurrección: «No está aquí. Ha sido resucitado». Finalmente, entre sentimientos de temor y de gozo, las mujeres refieren a los discípulos que tienen que ir a Galilea.

En el primer Evangelio sigue el breve relato de una aparición del resucitado a las mismas mujeres, que reciben de nuevo el encargo de decir a los discípulos, que aquí designa el resucitado con el nombre de «mis hermanos», que vayan a Galilea con la promesa de que lo verán allí (Mt 28,9-10).

Mt 28,11-15 es material original de Mateo vinculado estrechamente con el trozo 27,62-66 sobre los guardias encargados de custodiar el sepulcro del crucificado. Es una página claramente apologética que defiende la creencia cristiana en la resurrección, en particular la

identidad personal del resucitado con el crucificado en contra de murmuraciones e infamias: nada de robo del cadáver, porque su sepulcro estaba bien custodiado por los guardias. Se presupone aquí que el sepulcro está vacío y se quiere explicar este hecho excluyendo todo fraude: por eso el relato de Mateo apela a la escena de un intento poco afortunado por parte de las autoridades de Jerusalén de corromper a los guardias e inducirlos a dar un falso testimonio, es decir, la ejecución de un rapto. Como si ellos mismos estuvieran convencidos de la resurrección del crucificado y quisieran impedir su divulgación. Nótese que el sepulcro vacío y la apologética cristiana caminan a la par, por lo que no es arriesgado afirmar que aquél es sólo un expediente defensivo o incluso un *a priori* de unos cristianos que conectaban la resurrección con el sepulcro vacío.

El Evangelio de Mateo concluye con la anunciada aparición a los once discípulos en Galilea (Mt 28,16-20). En realidad, más que la visión este trozo atestigua la palabra del resucitado que se presenta a sí mismo como detentor, por don de Dios, de todo poder en el cielo y en la tierra; por consiguiente, llama autorizadamente a los suyos a la misión: «Id, pues, y haced discípulos míos (*mathêteusate*) entre todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado»; finalmente promete estar siempre presente en su iglesia misionera: «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo». Una digna conclusión del Evangelio con algunos motivos característicos de Mateo: el poder divino de Jesús resucitado; la misión que consiste en hacer discípulos, epíteto típico de los cristianos en el primer Evangelio y sacado de los discípulos históricos; la importancia de todo lo que había enseñado el Jesús terreno para la praxis cristiana; la presencia de Cristo en su iglesia. Por no hablar de la fórmula trinitaria del bautismo, probablemente posterior a la fórmula «en el nombre de Jesús», sólidamente atestiguada en los Hechos y presente en la comunidad mateana.

2.3. Apariciones en Judea en el relato de Lc 24

Lucas depende de Marcos, lo mismo que Mateo, en el trozo de apertura, no sin algunos elementos propios (Lc 24,1-12). Pero, a diferencia del primer evangelista, sigue su propia fuente a la hora de señalar la finalidad de la visita de las mujeres al sepulcro: querían ungirlo con aromas, pero también en el detalle de que encontraron la piedra sepulcral corrida. Insiste por el contrario en el sepulcro vacío: las mujeres, «habiendo entrado, no encontraron el cuerpo del Señor Jesús». La palabra de dos hombres con trajes deslumbrantes declara inútil su búsqueda:

no es posible buscar entre los muertos al que está vivo (*ho zôn*); no puede estar en el sepulcro («no está aquí»); viene luego la explicación de este hecho: «Ha sido resucitado». Lucas especifica la predicción de Jesús sobre su resurrección repitiendo su contenido: «El hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de hombres pecadores, ser crucificado y resucitar el tercer día» (20,7). Sin embargo, no hay ninguna alusión a la orden de decir a los discípulos que vayan a Galilea con la promesa de que lo verían allí; en su fuente L, que viene a continuación, se narraban las apariciones del resucitado tan sólo en Jerusalén y sus alrededores. Las mujeres, concretamente María de Magdala, Juana, María de Santiago y algunas otras, llevan la noticia de la resurrección, pero no las creen; y Pedro —un detalle que acerca la fuente L a la de Jn 20, como se verá— va entonces al sepulcro y ve solamente las vendas que envolvían el cuerpo de Jesús: éste no está; y vuelve lleno de asombro por lo que ha sucedido. Como puede verse, el texto de Lucas insiste en el sepulcro vacío y lo relaciona bastante más estrictamente que Marcos con la resurrección.

Sigue el relato original de la aparición a dos discípulos de Emaús que regresaban después de la catástrofe del viernes (Lc 24,13.35). Se puede pensar que el evangelista depende aquí de su fuente L. Hay que subrayar el motivo de los ojos de los dos que, mientras van caminando en su compañía, se ven impedidos de reconocerlo (v. 26) y se abren luego para reconocerlo cuando repite los gestos de la cena de despedida (v. 31). En el centro de la narración está la explicación teológica de toda la historia de Jesús puesta en labios del resucitado: «Era necesario [una necesidad del proyecto divino preanunciado proféticamente en la Escritura] que el Cristo sufriese para entrar en su gloria» (v. 25). Así pues, los dos, habiendo vuelto a Jerusalén a llevar la buena noticia, se ven precedidos por los once y por los demás reunidos que les anuncian: «Verdaderamente el Señor ha sido resucitado y se ha dado a “ver” a Simón» (v. 34). Nótese que en el relato de los discípulos de Emaús no se habla propiamente de visión del resucitado, sino de su reconocimiento (*epigignoskein*): ninguna visión sensible, sino sólo el reconocimiento de su presencia activa con los ojos de la fe.

E inmediatamente después, continúa Lucas, el resucitado se apareció a todos los que estaban reunidos, a los once y a los demás (Lc 24,30-49). En realidad no se habla de un darse a ver, sino de un estar en medio de ellos. Estos piensan que están viendo un fantasma, pero el aparecido les tranquiliza y desea vencer sus dudas con una prueba *de visu*; «Mirad mis manos y mis pies, ¡Soy realmente yo! Tocadme y mirad: un fantasma no tiene carne y huesos como veis que yo tengo». Prosigue la demostración: «¿Tenéis algo que comer? Le pusieron delante una porción de pez asado y él la tomó y la comió delante de ellos». Se trata sin duda de una página apologética del dato de fe: «Realmente el Señor ha sido

resucitado y se ha dado a “ver” a Simón». Mostrar las manos y los pies y comer es un modo plástico para afirmar y dar cuenta del citado adverbio «realmente». Se pone además en labios del resucitado el sentido profético de la parábola de Jesús, muerte y resurrección, pero también el mandato misionero universal: «proclamar a todos los pueblos la gracia de la conversión y el don del perdón de los pecados en mi nombre, comenzando por Jerusalén», con la promesa del Espíritu que les enviaría Dios. La misión cristiana no parece que pueda reducirse a una iniciativa humana de los protagonistas, sino que está legitimada por la voluntad de Cristo resucitado.

Finalmente, en 24,50-51 está el breve relato de la ascensión al cielo, ya citado; es la segunda gran novedad del relato de Lucas que considera la resurrección como un primer paso del acontecimiento pascual, mientras que el vértice es precisamente la ascensión al cielo, que sirve de demarcación entre el periodo de Jesús y el de la iglesia. Como conclusión, los vv. 52-53, que indican cómo los discípulos se quedaron en Jerusalén, esperando la fiesta de Pentecostés, el don prometido del Espíritu (cf. Hch 2).

2.4. *El c. 20 del cuarto Evangelio*

En esta conclusión de su obra Juan depende de una tradición o fuente, que tiene en común con Marcos el relato de las mujeres que se dirigen al sepulcro de Jesús, pero luego procede por cuenta propia (Jn 20,1-10). Es tan sólo María de Magdala la que se dirige al sepulcro y se da cuenta de que la piedra sepulcral ha sido retirada; entonces corre «a Pedro y al otro discípulo que Jesús amaba» para decirles: «Se han llevado al Señor del sepulcro y no se sabe dónde lo han puesto. Los dos corren al sepulcro: Pedro entra y ve las vendas por tierra y la sábana que le habían puesto sobre la cabeza, no por tierra, sino doblada aparte. «Entró también el otro discípulo [...] y vio y creyó». Vuelven a casa, mientras que María de Magdala ha experimentado la aparición del resucitado (Jn 20,11-18), al que había confundido antes con el hortelano del lugar —según Jn 19,41 el sepulcro de Jesús estaba en un huerto—, pero al que reconoció luego por su voz, que la llamaba: «¡María!». El resucitado alude a su «subida al Padre», cuya noticia tendrá que llevar María «a mis hermanos», le dice. La Magdalena va a decir a los discípulos: «He visto al Señor» y les refiere lo que éste le había encargado.

Nótese la analogía de esta aparición con la de Lucas a los dos discípulos de Emaús: no se trata de una visión con los ojos de los sentidos y de la mente, sino con los de la fe que lo reconocen por las palabras o por el gesto de la Cena del Señor. Además, de este relato se deduce que María de Magdala fue la primera en «ver» al Señor. Los autores discuten

si es preferible considerar como histórico este dato de Juan o el de Lucas, confirmado por Pablo en 1 Co 15,5, sobre Simón Pedro como beneficiario de la primera aparición del resucitado.

Sigue en Jn 19,19-29 la narración de dos apariciones del resucitado a los discípulos en el espacio de una semana, la primera en la tarde del primer día después del sábado. También aquí se manifiesta una clara analogía con la tradición que sigue Lucas: es la demostración de la real identidad personal del crucificado y del resucitado: «Les mostró las manos y el costado» y a Tomás, ausente aquella tarde y que seguía siendo incrédulo, pero presente una semana después: «Mete aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado». Sigue la confesión de fe del discípulo: «¡Señor mío y Dios mío!». Y el trozo concluye proclamando bienaventurados a los que creen sin haber visto. El evangelista tiene presentes a los cristianos de la segunda hora, que creen en el anuncio evangélico sin ninguna aparición pascual.

2.5. Dos conclusiones añadidas en los Evangelios de Marcos y de Juan

Mc 16,9-16, que falta en los códices Sinaítico y Vaticano, es una conclusión del Evangelio dirigida a completarlo. En concreto, no es propiamente una narración, sino que se limita a anotar apariciones del resucitado atestiguadas ya en Juan (la de María de Magdala: vv. 9-11), y en Lucas (la de los dos discípulos de Emaús: vv. 12-13).

En Jn 21, otra conclusión del cuarto Evangelio, parece totalmente original la tradición que se recoge aquí por escrito: la aparición a los discípulos a la orilla del lago de Galilea, en donde se resalta ante todo a Pedro, contrapuesto al discípulo que Jesús amaba, el primero en reconocer la presencia del Señor (v. 7). La página está impregnada de simbolismos: la barca de pescar, símbolo de la iglesia; los 153 peces grandes pescados prodigiosamente por la palabra de Jesús, metáfora de los creyentes conquistados por el anuncio evangélico; la función de *leader* de Pedro, constituido por el Señor pastor de sus ovejas y de sus corderos. Además, se perciben aquí huellas evidentes de la ya larga historia de la iglesia de los orígenes: el martirio de Pedro (vv. 18-19) y la extraordinaria ancianidad del misterioso discípulo amado de Jesús que había hecho nacer entre los cristianos la creencia de que habría de permanecer vivo hasta la parusía de Cristo (vv. 20-23).

2.6. El Evangelio apócrifo de Pedro

No tiene reparos en narrar con una viva descripción la resurrección misma de Jesús, vista no por los discípulos, sino por unos extraños, los

soldados que montaban la guardia, entremezclando en todo ello el motivo apologético, presente también en Mateo, de los guardias encargados de vigilar el sepulcro. «[9,34] De madrugada, al despuntar el sábado, acudió desde Jerusalén y desde los alrededores una multitud para ver el sepulcro sellado. [35] Pero en la noche en que despuntaba el día del Señor, mientras que los soldados montaban la guardia por turno, de dos en dos, resonó en el cielo una gran voz, [36] vieron abrirse lo cielos y bajar desde allí unos hombres, con gran resplandor, que se acercaban al sepulcro. [37] La piedra que estaba apoyada en la puerta se corrió y se puso a un lado, se abrió el sepulcro y entraron allí los dos jóvenes. [38] Al ver esto, los soldados despertaron al centurión y a los ancianos que también estaban de guardia; [39] y mientras explicaban entre sí lo que habían visto, descubren además a tres hombres que salían del sepulcro: los dos sostenían al otro e iban seguidos por una cruz; [40] la cabeza de los dos llegaba al cielo, mientras que la de aquel a quien conducían por la mano sobrepasaba los cielos. [41] Oyeron de los cielos una voz que decía: “¿Has predicado a los que dormían?”. [42] Y de la cruz se oyó la respuesta: “¡Sí!”. [43] Entonces ellos deliberaron entre sí para ir a manifestar estas cosas a Pilato. [44] Y mientras todavía estaban razonando, aparecieron de nuevo los cielos abiertos y un hombre bajó y entró en la tumba. [45] Al verlo, el centurión y los que estaban con él se dirigieron corriendo, de noche, a Pilato, dejando el sepulcro que habían estado vigilando y, llenos de agitación, explicaron todo lo que habían visto y dijeron: “¡Verdaderamente era hijo de Dios!” [46] Respondió Pilato: “Yo estoy limpio de la sangre del hijo de Dios; sois vosotros los que decidisteis así”. [47] Luego todos se le acercaron pidiendo y suplicando que ordenase al centurión y a los soldados que no dijeran nada a nadie de lo que habían visto. [48] Decían: “En efecto, para nosotros es mejor ser culpables ante Dios del pecado más grande que caer en manos del pueblo judío y ser lapidados”. [49] Así pues, Pilato ordenó al centurión y a los soldados que no dijeran nada”».

El Evangelio apócrifo de Pedro narra luego la visita de María Magdalena y de otras mujeres al sepulcro. Acentuando el descubrimiento del sepulcro vacío como prueba irrefutable de su resurrección: «[12,50] Al amanecer del día del Señor, María Magdalena, discípula del Señor, que por temor a los judíos —que estaban inflamados de ira— no había hecho en el sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por los muertos que amaban, [51] tomó consigo a sus amigas y fue al sepulcro donde había sido puesto. [52] Tenían miedo de que las vieran los judíos y decían: “Si el día en que fue crucificado no pudimos lamentarnos golpeándonos el pecho, hagámoslo ahora por lo menos en su sepulcro. [53] Pero ¿quién rodará la piedra que han puesto a la puerta del sepulcro, para que podamos entrar, sentarnos a su alrededor y cumplir nuestra

deuda? [54] —en efecto, era grande la piedra—. Y tenemos miedo de que alguien nos vea. Si no podemos, pongamos al menos en la puerta lo que llevamos en su memoria: lloraremos y nos lamentaremos golpeándonos el pecho hasta que volvamos a nuestras casas”.

[13,55] Cuando llegaron, encontraron el sepulcro abierto. Acercándose, se inclinaron y vieron a un joven sentado en medio del sepulcro, era hermoso e iba vestido de una brillantísima estola; les dijo: [56] “¿Para qué habéis venido? ¿A quién buscáis? ¿Quizás al que fue crucificado? Ha resucitado y se ha ido. Si no nos creéis, inclinaos a mirar el lugar donde yacía: ¡no está! Ha resucitado y se ha ido adonde había sido mandado”. [57] Entonces las mujeres huyeron despavoridas».

Sigue el comienzo de un relato sobre Pedro y Andrés que se dirigen a pescar en el lago de Galilea, interrumpido por estar el texto muy mutilado: «[14,58]. Era el último día de los ácidos. Muchos se marchaban y se volvían a sus casas: la fiesta había terminado. [59] Pero nosotros, los doce apóstoles del Señor, llorábamos y nos entristecíamos; cada uno, lleno de tristeza por lo que había sucedido, se fue a su casa. [60] Yo, sin embargo, Simón Pedro, y mi hermano Andrés, tomamos nuestras redes y nos dirigimos al mar. Con nosotros estaba Leví, hijo de Alfeo, a quien el Señor...».

2.7. Otros dos antiguos relatos apócrifos

Para ser completos, recordaremos el testimonio del *Evangelio de los hebreos*, que narra ante todo la aparición a Santiago, de la que tenemos una antiquísima noticia en 1 Co 15,7, como se ha visto. «Después de haber dado el sudario al criado del sacerdote, el Señor se fue a Santiago y se le apareció». Y poco después el mismo escrito, atestigua Jerónimo, continúa así: «Traed la mesa y la comida», dice el Señor. Luego «tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a Santiago el Justo, diciendo: “Hermano mío, come tu pan, porque el hijo del hombre ha resucitado de entre los que dormían”» (§ 10). En el § 11 refiere luego la aparición a los discípulos con la prueba sensible de la identidad del aparecido como en Lucas y en Juan, pero yendo más allá todavía: los discípulos tocan efectivamente a Jesús y así se ven obligados a creer: «“Yo lo he visto en la carne después de la resurrección y estoy convencido de que vive”. Y cuando llegó a Pedro y a los que se encontraban con Pedro, les dijo: “He aquí, tocad y ved que no soy un demonio incorporeal”. Ellos enseguida tocaron y creyeron». El interés apologético no conoce límites.

Todavía es más elocuente en este sentido el testimonio de la *Carta de los apóstoles* (siglo II), que subraya la carne del resucitado aparecido. «Entonces, llenos de dudas, fuimos al Señor para ver si era

propiamente él. Nos dijo: “¿Por qué seguís dudando y permanecéis incrédulos? Soy precisamente yo el que os hablé a propósito de mi carne, de mi muerte y de mi resurrección. Para que os convenzáis de que soy yo, Pedro, mete tu mano y tu dedo en los signos de los clavos de mis manos; y también tú, Tomás, pon tu dedo en la herida de la lanza en mi costado; y tú, Andrés, examina mis pies y ve si no tocan tierra. Porque está escrito en los profetas: El fantasma de un demonio no deja huellas en la tierra”. Lo tocamos para ver si había resucitado verdaderamente en la carne, luego nos postramos en el suelo confesando nuestros pecados por haber sido incrédulos» (§§ 11-12).

3. GÉNESIS DE LA FE CRISTIANA DE PEDRO Y SUS COMPAÑEROS

¿Cómo llegaron a creer en la resurrección del crucificado? ¿Qué es lo que les movió? O mejor aún, ¿los textos de los orígenes cristianos presentados anteriormente nos permiten señalar el resorte que los impulsó a esta creencia y el itinerario espiritual que siguieron para llegar a la deducción o a la intuición de fe: «Dios ha resucitado al crucificado del reino de los muertos»? En su pasado de convivencia con el Jesús terreno habían compartido su orientación de vida de evangelista de la realeza divina que irrumpía en el presente en beneficio de los perdidos y marginales; en este sentido, podemos hablar de una fe prepascual en él. La muerte en la cruz de su *leader* había sacudido su confianza y su adhesión y hasta la había destruido. La huida a Galilea de los más cercanos, junto con la negación de Pedro, marca el retorno a su pasado remoto, después del feliz intervalo de su aventura con el Nazareno. «Nosotros esperábamos», dicen los dos discípulos de Emaús después de la tragedia del viernes santo: la fe y la esperanza se conjugan ahora en pasado. Pero en poco tiempo Pedro y sus compañeros manifiestan una nueva fe en Jesús como resucitado; un signo tangible de este radical cambio de vida es su vuelta a Jerusalén, en donde se constituye una nueva comunidad de creyentes en Cristo. ¿Cómo explicar este giro inesperado, cuando todo conjuraba para que sobre la historia del Nazareno muerto en la cruz hubiera que poner la palabra fin?

Ya David Friedrich Strauss, en su obra *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* admitía: «El cambio formidable (*der ungeheure Umschwung*) que desde la profunda depresión y desde la total desesperación causada por la muerte de Jesús llevó a la fuerza de la fe y al entusiasmo con que los discípulos lo anunciaron como Mesías, no se podría explicar si entretanto no se hubiera producido un acontecimiento excepcionalmente estimulante (*etwas ganz ausserordentlich Ermuthigendes*) (Tübingen 1840, II, 631-632; cit. en Penna 173-174). Le hace eco M. Dibelius:

«Por tanto debió introducirse algo, que en poco tiempo no sólo cambió por completo su estado de ánimo, sino que los hizo capaces de desarrollar una nueva actividad. Este “algo” es el núcleo histórico de la fe pascual» (cit. en Kessler 127).

De hecho, a lo largo de la historia secular de la investigación se ha intentado encontrar una respuesta y se han presentado soluciones diversas, según se refieran al sepulcro vacío (Reimarus), o bien a las visiones pascales (Strauss, Ludemann, también Schillebeeckx), o también al Jesús terreno y a su carga espiritual perdida durante unos momentos, pero luego reencendida (Pesch, Muller, Verweien). Para evitar equívocos, hay que decir que los nombres de estos autores son solamente indicativos de las mencionadas orientaciones y no pretenden agotar ni las posiciones expresadas a este propósito ni sus variantes (cf la exposición crítica de Brambilla).

3 1. *¿El sepulcro vacío o lleno?*

Reimarus (1694-1768) insistió en el motivo del rapto del cadáver atestiguado en Mateo como acusación lanzada por los judíos contra los cristianos y excluida por el evangelista, pero también presente en una fugaz alusión en Jn 20,15, por no hablar del Evangelio apócrifo de Pedro; y leyó allí, debidamente escondido pero no demasiado, el hecho de que los discípulos lo raptaron realmente para proclamar a los cuatro vientos que Jesús crucificado, mesías político y militar vencido en la lucha armada contra los dominadores romanos, había resucitado y ellos eran los testigos. Así pues, todo nace del sepulcro vacío, pero precisamente vaciado por obra de los que, sin resignarse ante lo peor, habían transformado con su engaño un movimiento belicoso revolucionario en una religión espiritual, centrada en Cristo muerto en expiación de los pecados humanos y resucitado y elevado al cielo como ser divino que vendrá al fin de la historia a juzgar a los vivos y a los muertos. No creemos que sea inútil citar los pasajes más significativos del VI y del VII Fragmento en la edición preparada por F. Parente: «Afirmo con razón que esta acusación es verosímil y creíble, mientras que la justificación dada en contra por Mateo es mala y está llena de contradicciones» (VI, 14; p. 304) «Mateo sacó fuera esta historia puramente de su propio cerebro; quería responder de algún modo a la acusación, y no supo encontrar nada mejor» (VI, 15; p. 308)

A continuación Reimarus traza el proceso que llevó a los discípulos a la mencionada empresa: «También ellos habían esperado a Jesús como un salvador terreno del pueblo de Israel, hasta que murió; y una vez que se vino abajo aquella esperanza, después de su muerte, por primera

vez pensaron en la doctrina de un redentor espiritual sufriente de todo el género humano; así pues, cambiaron su doctrina anterior, que se basaba en la enseñanza y en la acción de Jesús» (VII, 31; p. 429). «Inmediatamente después de la muerte de Jesús reinó entre los apóstoles la angustia y el miedo de verse también ellos perseguidos y llevados al suplicio [...]. Entonces lo abandonaron todos y huyeron» (VII, 54; pp. 506 y 507). Pero luego, escampado el peligro, no queriendo volver a su humilde trabajo anterior, es decir por interés y por amor a los honores, se abrieron «un nuevo camino para llegar a todo esto mediante una *astuta invención* [el subrayado es nuestro]» (VII, 55; p. 511). «... y comprendieron que la partida no estaba perdida todavía [...] Ante todo, era necesario hacer que desapareciera el cuerpo de Jesús, para poder sostener luego presuntuosamente que había resucitado y subido a los cielos, de donde habría de volver en breve con potencia y majestad. Poner en obra semejante sustracción del cadáver era fácil para ellos: yacía en el huerto de José [...]. Tuvieron que sufrir la acusación de haber sido efectivamente ellos los que lo robaron de noche y no lograron de ninguna forma justificarse verdaderamente ante este rumor común; en una palabra, todas las circunstancias sugieren que fueron ellos los que realizaron esta empresa y los que la pusieron luego como fundamento de su nueva doctrina» (VII, 56; pp. 511 y 512).

Así pues, Reimarus considera histórico el hallazgo del sepulcro vacío de Jesús, pero se trata a sus ojos de una estratagema engañosa a partir de una fe creada artificialmente por personas carentes de todo escrúpulo moral. Sin embargo, esto no parece ser una explicación suficiente para un fenómeno grandioso como ha sido el cristianismo en la historia; todo se basaría en un engaño, en una *pia fraus*, se dice, ¡pero que no es tan *pia*! Sobre todo, los textos más antiguos de los orígenes cristianos no hacen depender para nada la creencia que surgía en la resurrección de Jesús del pretendido descubrimiento del sepulcro vacío.

Tan sólo una variante de esta solución es la teoría racionalista sostenida por H. J. Holtzmann (1832-1910) y recogida por Klausner, del sepulcro vacío por equivocación: el cuerpo de Jesús depuesto provisionalmente en un sepulcro por José de Arimatea el viernes santo, fue luego trasladado por él a un nuevo sepulcro sin que lo supieran los discípulos; así pues, las mujeres, ignorantes de esto, al llegar al primer sepulcro y constatar que estaba vacío proclamaron el milagro de la resurrección del crucificado, comunicando a los discípulos su creencia. Pero los testimonios cristianos más antiguos analizados anteriormente contrastan con una explicación tan pueril. Lo mismo hay que decir de la solución presentada por el racionalista Paulus (1761-1851): el sepulcro estaba vacío porque Jesús crucificado había tenido una muerte aparente y, una vez descolgado del patíbulo y, puesto en el sepulcro, se había

despertado gracias a las curas aromáticas de los amigos: de aquí la proclamación de que estaba vivo de nuevo.

De estas deducciones sacadas del sepulcro vacío no hay por qué seguir hablando: sin embargo, el sepulcro vacío es un problema histórico serio por sí mismo: todavía hoy los autores andan divididos sobre el sentido de los relatos evangélicos que hablan de él de forma más o menos insistente: hay quienes le atribuyen una fiabilidad histórica (por ejemplo, Ghiberti y Penna) y quienes no (por ejemplo, Lüdemann y Dalfehr), mientras que Theissen deja la cuestión abierta. De hecho, en las fórmulas arcaicas de fe no se habla de ello para nada. El sepulcro vacío aparece por primera vez en el relato de Mc 16,1-8, pero no como motivo válido para creer en la resurrección o incluso sólo como razón para confirmarla: las mujeres se asustan y huyen. En realidad, como se ha visto más arriba, en el centro del relato está el anuncio celestial: «¡Ha sido resucitado por Dios!». La piedra corrida que cerraba la entrada y el mismo sepulcro vacío son sobre todo símbolos de una estrepitosa victoria sobre la muerte: la puerta del reino de los muertos en donde estaba encerrado Jesús ha quedado abierta y él ha salido por ella; el sepulcro vacío, imagen del *sheol* que había acogido al crucificado, dice que él ha sido liberado. Símbolos ilustrativos de la verdad creída «Jesús ha sido resucitado por Dios», el único objeto de la fe cristiana proclamada ante el mundo.

Esta interpretación parece estar avalada por la historia sucesiva de los testimonios evangélicos que van llegando progresivamente a hacer de esto el motivo apologético de la nueva creencia cristiana. Mateo y Lucas invierten el orden de la fuente Marcos: primero el descubrimiento del sepulcro vacío y luego el anuncio angélico de la resurrección, entendiendo ésta como explicación de aquél. En la tradición independiente que sigue Jn 20,1-10, el descubrimiento del sepulcro vacío se atribuye a Pedro y al discípulo amado de Jesús y se añade el motivo de las vendas y del sudario dejados con orden, una manera de insinuar que no se trató del hurto del cadáver. La defensa contra malévolas insinuaciones del rapto del cadáver es desarrollada por Mateo —lo mismo que en el Evangelio de Pedro—, que se recrea en la leyenda de los guardias encargados de vigilar el sepulcro: sorprendidos por el terremoto y el derribo de la piedra sobre la que se sienta el ángel del Señor, son corrompidos por el dinero de los poderosos que les obligan a testimoniar cómo los discípulos vinieron de noche a llevarse el cadáver de Jesús a fin de poder proclamar que había resucitado.

Podemos citar aquí a un teólogo, Kessler: el sepulcro vacío «se coloca más bien en el plano de lo metafórico y de la lógica narrativa. La liberación del sepulcro es modelo e imagen (indicación) de lo que se quiere decir (lo indicado): modelo e imagen de la liberación de la



muerte y del don de una vida nueva y precisamente indestructible» (p. 451). Y concluye: «Por eso la resurrección no tiene directamente nada que ver con el cadáver y, por consiguiente, el sepulcro vacío no es parte constitutiva necesaria de la fe cristiana en la resurrección, sino más bien su símbolo ilustrativo» (p. 452).

Se ha objetado que la creencia en Jesús resucitado y su proclamación pública no habrían podido sostenerse ni un instante con el sepulcro «lleno» del cadáver del crucificado. Porque, se dice, en el judaísmo de aquel tiempo la resurrección suponía necesariamente el sepulcro vacío. Y se citan pasajes rabínicos, ya mencionados anteriormente, donde se habla del *sheol* y de la tumba que tienen que devolver los que han recibido, algo así como el vientre de la mujer restituye la semilla recibida como niño recién nacido (cf., por ejemplo, Penna 183). Pero tratándose de textos metafóricos, la imagen de la restitución de lo que se ha recibido no debe llevarse más allá de una figura genérica. Además, se ha señalado que las representaciones de la resurrección eran entonces múltiples y diversas, algo así como las creencias en la vida ultraterrena. Finalmente, la opinión de Herodes Antipas de que Jesús era el Bautista resucitado (Mc 6,14 y par.) indica que en el ambiente judío la resurrección podía compaginarse con el sepulcro lleno: de hecho, los discípulos de Juan lo sepultaron con honor guardando del mismo una sagrada memoria (Mc 6,29). Por no hablar del mismo Jesús que, respondiendo a los saduceos, confiesa su fe en la resurrección de Abrahán, Isaac y Jacob, en relación con los cuales se declara que el Altísimo «no es Dios de muertos, sino de vivos» (Mc 12,17 y par.): una creencia que no implicaba el sepulcro vacío, si es verdad que también en su tiempo se veneraban sus tumbas, evidentemente «llenas», como la de Abrahán en Hebrón.

Ciertamente, observa Kessler, la resurrección tenía que ser por fuerza corporal, es decir, afectaba a todo el hombre captado en su relación esencial con los demás y con el mundo, pero no implicaba para nada su corporeidad o materialidad física (pp. 445-447). Se podía perfectamente creer en la resurrección y estar «lleno» el sepulcro, esto es, con el cadáver destinado a su disolución. Y que había también entonces una concepción más refinada de la resurrección corporal, lo atestigua sin ningún género de dudas un judío como Pablo; a comienzos de los años 50, desarrollando el motivo de la esperanza cristiana en la resurrección «de los cuerpos» en virtud de Cristo y a imagen de su «cuerpo» glorioso, contrapone el cuerpo terreno al cuerpo resucitado. De hecho, responde de este modo a la doble pregunta: «¿Cómo resucitan los muertos y con qué cuerpo vienen?» (1 Co 15,35): «Se siembra en la corruptibilidad, se resucita en la incorruptibilidad (*en aphtharsia-i*); se siembra en el deshonor, se resucita en el honor (*en doxê-i*); se siembra en la debilidad,

se resucita en la fuerza (*en dynamēi*); se siembra un cuerpo psíquico, resucita un cuerpo “espiritual” (*sôma pneumatikon*) [...]; los muertos resucitarán incorruptibles (*aphthartoi*) y nosotros seremos transformados (*allagêsometha*). Es necesario que este ser corruptible revista la incorruptibilidad (*aphtharsia*) y este ser mortal la inmortalidad (*athanasia*)» (1 Co 15,42-53). El apóstol no piensa seguramente en una resurrección que asuma el cadáver y los huesos. Hay que añadir Mc 16,12, donde se afirma que Cristo se manifestó «en otra forma esencial (*en etera-i morphê-i*)», es decir, en la identidad de la persona y de su cuerpo, que no equivale a la materialidad, ya que se trata de una estructura básica del hombre que entra en comunicación con los demás y con el mundo.

3.2. Las apariciones o «visiones» del Resucitado

Strauss (1808-1874), que se había opuesto a las explicaciones racionalistas del sepulcro vacío, que él consideraba como legendario, se dirige a las «visiones» de los discípulos para tener la clave que explique su fe en la resurrección. «Durante su prolongada convivencia con ellos, Jesús había dado la impresión cada vez más clara de que era el mesías, mas la muerte había destruido al menos de momento esta impresión» (*Das Leben Jesu* II, p. 636). Pero tras el primer desconcierto, «la impresión anterior empezó a despertarse de nuevo; nació en ellos espontáneamente la necesidad psicológica de resolver la contradicción entre el último destino de Jesús y su opinión precedente respecto a él, mediante la inclusión en su concepto de mesías de la pasión y de la muerte» (p. 636). De esta forma se podía «crear» en los discípulos la convicción de su resurrección que «en el interior de cada uno de ellos, sobre todo de las mujeres [...], fue creciendo de manera puramente subjetiva hasta asumir la forma de una visión propia y verdadera» (p. 637).

Strauss se convierte de este modo en el padre de las visiones subjetivas de los discípulos destinadas a alcanzar un gran éxito, mientras que parece original en él la interpretación mítica de Jesús muerto y resucitado, símbolo de una humanidad que muere, resucita y sube al cielo. Pero hay que objetar en su contra que la concepción de un mesías crucificado no sólo estaba ausente en el judaísmo de su época, sino que incluso iba en contra de la imagen dominante en la corriente judía de la espera de un rey glorioso y liberador de Israel del dominio de los gentiles (cf. *Salmos de Salomón*). Además, en el plano histórico está muy lejos de ser cierto que el Nazareno se haya presentado como mesías.

Últimamente también G. Lüdemann, descartada la vía del sepulcro vacío por el carácter legendario de las narraciones evangélicas de su descubrimiento («una leyenda apologética con rasgos epifánicos»:

Auferstehung 1389), ha indicado en las visiones de los discípulos la causa de la fe en la resurrección de Jesús. «¿Pero qué es en concreto lo que llevó a los discípulos a esta proposición [Dios resucitó a Jesús de entre los muertos]? Mi respuesta es: las visiones» («Karfreitag» 27). En realidad este autor centra su atención en la visión de Pedro. El primero que llegó a creer en Cristo resucitado y que a continuación contagió a todo el grupo, que vio a su vez al crucificado resucitado, y luego a Pablo, afligido por un complejo de culpa respecto a Jesús, como se deduce de Rm 7. Pues bien, Lüdemann ofrece una explicación totalmente natural de tipo psicoanalítico de la visión original de Pedro: no supo elaborar el luto, es decir el sufrimiento por la pérdida del amado maestro; no aceptó la realidad por cruda que fuese; su deseo lo llevó a convencerse de que estaba vivo y a crearse una visión imaginaria de él. De aquí la fe en que había resucitado, fe que comunicó a sus compañeros, los cuales a su vez, siguiendo un cliché de psicología de masa, quedaron sugestionados por visiones de Jesús vivo. Así pues, para este autor la resurrección no atañe a Jesús, sino a la fe de los discípulos; fue ésta la que resucitó, no el Nazareno: y resucitó como objeto del deseo impelente de unos hombres que no se resignaban a la pérdida de su maestro.

Pero en esta su reconstrucción ¿queda lugar todavía para la fe cristiana? Lüdemann, que se ha planteado expresamente esta pregunta, no duda en dar una respuesta positiva, dejando a salvo que comprende esa fe como el resultado conjunto de dos factores: ante todo, el trabajo crítico-histórico que reconstruye la figura del Nazareno, y luego —y en esto consiste propiamente el creer cristiano— la decisión de hacerse guiar en la vida por el Jesús terreno, que de nuevo influye vitalmente como influía durante su vida terrena: «Debido al Jesús histórico, tal como me lo presentan los textos y como me sale al encuentro mediante su reconstrucción histórica como persona, yo me decido a creer, no ya debido al Cristo resucitado que me había forjado» (*Auferstehung* 220).

Pero las fórmulas de la fe pascual analizadas anteriormente subrayan con fuerza que la resurrección de Jesús supone algo nuevo en él, y no sólo en Pedro y sus compañeros a los que cambió la vida. Además, Lüdemann entiende de forma bastante arbitraria las apariciones del resucitado: simples visiones como efecto proyectivo de un deseo.

En esta línea puede entrar también la solución original de Schillebeeckx, que sin embargo no insiste en el carácter visionario de la experiencia de Pedro y de sus compañeros. Se trata propiamente, dice, de una experiencia cognoscitiva de conversión: los discípulos experimentan que han sido perdonados por Jesús y «el modelo de “visión” es un recurso para expresar un *hecho de gracia*, una iniciativa divina de salvación» (p. 360s.). «Jesús les ofrece nuevamente la salvación: ellos lo

experimentan en su propia conversión: por tanto, Jesús tiene que estar vivo [...]. *Un muerto* no puede perdonar» (p. 362). Y también: «un gracioso manifestarse —sea cual sea su naturaleza— de Jesús muerto impulsó a los discípulos a la proclamación creyente: Jesús vuelve, está vivo, o ha resucitado» (p. 346). Una experiencia de gracia que exige ser interpretada con lenguajes de la tradición judía: está vivo y ha sido resucitado, inaugurando así el acontecimiento final de la resurrección de los muertos: «En un momento determinado la vida de estas personas recibió una sacudida —una intuición, podríamos decir también— que dio una orientación definitiva a su vida. En el giro que han sentido, experimentado como definitivo, sienten a Jesús como el Viviente. Una determinada *experiencia de vida* se les anuncia en lenguaje *escatológico*» (p. 363ss).

Es fácil la crítica: los escritos de los orígenes cristianos, citados anteriormente, no describen realmente la experiencia pascual de los discípulos como un proceso de conversión y de gracia del perdón de los pecados. Sin embargo, parece aceptable el intento de Schillebeeckx de ir más allá de la aparición, o de la visión si se quiere, para indagar cuál es la experiencia vital que hay tras ella.

3.3. *Memoria reavivada del Jesús terreno*

En los últimos años se ha hecho más insistente el intento de explicar la génesis de la fe en el resucitado por el influjo que ejercía en la vida de Pedro y de sus compañeros el recuerdo del Jesús terreno, o mejor dicho, de su fe prepascual que, lejos de haberse colapsado con la tragedia del viernes santo, después de cierto aturdimiento y de una crisis momentánea se había vuelto a proponer con energía. Pesch en un primer momento había insistido en la autocomprensión del Nazareno como mesías y profeta escatológico, en el valor expiatorio de su muerte comunicado por él a sus discípulos y en la presencia en el judaísmo de aquella época de la idea de la resurrección del individuo después de la muerte. Apelando a estas memorias Pedro y sus compañeros pudieron superar la hora tenebrosa de la crucifixión, entendida como muerte del justo perseguido por los hombres, pero exaltado por Dios, y llegar así a la fe en la resurrección del crucificado. Posteriormente este mismo autor se ha corregido, indicando como fundamento de su teoría todo lo que Jesús había dicho del hijo del hombre que vendría a juzgar a los vivos y a los muertos, con el que se había identificado. Finalmente, Pesch ha vuelto sobre sus pasos admitiendo que en la génesis de la fe en Cristo resucitado no se puede prescindir, como había hecho él mismo en un primer tiempo, de

las apariciones, les asigna a éstas la función de evidenciar *de facto* la resurrección del crucificado, mientras que los presupuestos de la memoria del Jesús terreno constituyen una evidencia *de jure*, es decir, en línea de principio: he aquí en resumen los dos factores complementarios lo que tenía que suceder ha sucedido de hecho

Los puntos débiles de esta hipótesis son, por una parte, el hecho de que así se atenúa el hiato y la separación entre el viernes santo y la mañana de pascua, incluso con la negación de que la cruz haya sido catastrófica para los discípulos y para su fe prepascual; por otra parte, el hecho de que las representaciones judías del mesías y del hijo del hombre ignoraban por completo su resurrección, por no hablar de su muerte en la cruz. Podemos fiarnos de la autoridad científica de M. Hengel cuando afirma: «No hay ninguna doctrina judía sobre la entronización como Mesías e Hijo del hombre mediante la resurrección y la elevación de un *muerto*» «La resurrección del mesías crucificado es un *novum* en la tradición judía» (cit. en Brambilla 79) y lo mismo hay que decir de un hijo del hombre crucificado y resucitado. Y eso sin decir que, desde el punto de vista histórico, se duda e incluso se niega que Jesús se haya identificado ante sus discípulos como el mesías y como hijo del hombre que ha de venir.

Muller piensa que puede explicar el nacimiento de la fe en Cristo resucitado apelando a la comprensión particular de fe que Pedro y sus compañeros habían obtenido de su convivencia prolongada con él. Y si la cruz tuvo que ser «una experiencia de crisis desestabilizadora», no por eso se puede «hablar de una catástrofe total de su fe» (p. 63). El viernes santo no produjo en ellos «un desmentido definitivo de su pretensión», sino que fue un banco de prueba para su fe (p. 64). Lejos de resolverse «de manera regresiva», su crisis produjo «una experiencia absolutamente extraordinaria» (p. 115). En concreto: durante su convivencia con el Nazareno tuvieron la oportunidad de experimentar «la sobreabundancia salvífica como irrupción del reino de Dios» en su palabra y en su acción taumatúrgica y de acogida de los perdidos (p. 117); además, por Mc 14,25 («No beberé ya del fruto de la vid...») sabemos que Jesús predijo su muerte como una puerta abierta para su entrada en el reino de Dios plenamente realizado, una entrada como persona viva más allá de su muerte, es decir, como resucitado. Muller afirma que esta predicción del Nazareno contiene la reivindicación de su papel activo incluso en la completa actuación de la realeza divina. De aquí la fe en su resurrección de primogénito de los muertos llamados a una vida nueva.

La objeción de base contra su posición, por un lado, no es distinta de la que se dirigía contra Pesch: el hiato del viernes santo no parece

que pueda superarse más que a través de un «nuevo impulso», como no se cansa de repetir Kessler (pp. 127: 187; 192 etc.); no basta la fe prepascual que la cruz había reducido a una lucecita, si es que no la había apagado del todo. Además, en el plano histórico parece difícil atribuir a Jesús la persuasión y la afirmación de un papel activo suyo específico en la explosión final de la realeza divina, presupuesto necesario para poder concluir que su resurrección es el acontecimiento escatológico o decisivo, es decir, la primicia de los muertos que serán de nuevo llamados a la vida.

También Verweyen está escrito de derecho en la lista de todos los que buscan la base de la fe pascual en la vida y en la muerte de Jesús mismo, y no en la alternativa de los que afirman una acción de Dios creadora de resurrección en beneficio del crucificado después del viernes santo. Él desprecia la esperanza en la resurrección como «proyección del egoísmo sublimitado y de una visión del más acá como tiempo de prueba para el más allá» (p. 107), insistiendo en la primacía del presente como tiempo de una vida plena bajo el signo de la pro-existencia para los demás. Por eso expresa la necesidad de volver al Jesús terreno en el que se manifestó, una vez para siempre y de manera definitiva, el amor incondicional y absoluto de Dios a los hombres, y excluye una segunda iniciativa divina de carácter escatológico o definitivo en la pascua. «... Si con la conclusión de la vida de Jesús se había hecho ya manifiesta “la decisión irrevocable” del amor de Dios, ¿qué necesidad había todavía de la resurrección?» (cit. en Kessler p. 413). La muerte fue vencida en el nivel del Jesús terreno, cuya plena pro-existencia hasta la cruz marcó ya el final de la muerte que cierra los corazones de los hombres en la angustia del vivir para sí mismos. En el giro pascual del comportamiento de los discípulos, el autor ve la «explosión» de una experiencia que ya habían tenido durante la vida terrena de Jesús y ante la perspectiva de su muerte; y si en un primer momento después de la tragedia del viernes santo esa experiencia había sido marginada, luego fue comprendida y vivida adecuadamente. La experiencia fue ésta: «Jesús vive a pesar de su ejecución capital y en este vivir de Dios y en Dios está nuestro futuro» («Auferstehung» 125).

¿Pero esta comprensión de los discípulos fue suficiente para hacer que superaran el escándalo de la cruz? Además, ¿por qué quitar de en medio una categoría teológica tan central en los testimonios neotestamentarios y rica en valores significativos y contentarnos con la categoría más genérica de «vida»? Y finalmente, ¿no acaba el autor de esta manera banalizando la derrota de la muerte física de Jesús, muerte no vencida por la resurrección?

3.4. Una palabra crítica sobre el debate todavía en curso

Ante todo me gustaría hacer al menos una alusión a las posiciones de dos autores que han suscitado vivos debates, Bultmann y Marxsen. Los dos se han abstenido intencionadamente de afrontar la cuestión de la fe pascual de Pedro y de sus compañeros, que consideran como superflua si no del todo insoluble, y han centrado su atención en la resurrección misma de Cristo, considerada por los dos como una «cifra» por no decir otra cosa. De hecho están de acuerdo en negar que con ella los textos cristianos de los orígenes «hayan intentado» afirmar un acontecimiento relativo a la persona del crucificado, que vive una vida nueva y exaltada «a la derecha de Dios». En realidad, confesar que «Dios ha resucitado al crucificado» equivale a afirmar «la resurrección» de la fe pascual de los discípulos.

En particular, según Bultmann (*Nuovo Testamento e Mitologia* 165-172), teórico de la desmitización del lenguaje de los textos de los orígenes cristianos, hablar de resurrección es un hablar mitológico que alude al obrar de Dios en la historia como si fuera el de las causas creadas. Hay que desmitizar ese lenguaje, dice, e interpretarlo existencialmente: expresa de hecho «la importancia decisiva de la cruz» o mejor aún la revelación de su sentido salvífico. Al comienzo el autor alemán se hace estas preguntas retóricas: «Todo lo que se dice de la resurrección de Jesús *¿puede expresar algo distinto que no sea el significado de la cruz?* [...] ¿Dice algo distinto de esto: que la muerte de Jesús en la cruz debe considerarse, no ya como el fallecimiento de cualquier hombre, sino como el juicio liberador pronunciado por Dios sobre el mundo, el juicio de Dios que, en cuanto tal, le quita todo poder a la muerte?» (p. 165). Y he aquí su tesis: «La fe en la resurrección no es más que la fe en la cruz como acontecimiento de salvación, en la cruz como cruz de Cristo», es decir, como acción escatológica de Dios mismo (p.169). «... su misma muerte es ya la victoria sobre el poder de la muerte» (p. 166). Y aquí Bultmann se refiere a Juan que conoce un doble sentido de la exaltación: exaltación en la cruz y exaltación en la gloria. «La cruz y la resurrección forman una unidad, constituyen juntas un solo acontecimiento “cósmico”, con el que el mundo es juzgado y se hace posible vivir la vida auténtica» (p. 166). La pascua significa ciertamente una acción divina, pero no respecto a Jesús sino respecto a los discípulos, llamados efectivamente a creer que en el acontecimiento de la cruz Dios concede vivir auténticamente, no para sí mismo sino para los demás. Y lo que ocurrió con ellos ocurre también en el anuncio de todos los tiempos, es decir, en la palabra de la cruz, como dice Pablo en 1 Co 1,17-18, que es acontecimiento escatológico porque es allí donde se decide el destino de vida y de muerte de los hombres. Y negativamente afirma:

«La resurrección de Jesús no puede ser un milagro que haga fe, a base del cual el que duda pueda volver a consolidar su fe en Jesús» (p. 167). Y también en términos positivos: «Creer en Cristo presente en el anuncio: éste es el significado de la fe pascual» («Das Verhältnis» 469).

Para Marxsen (cf. *La risurrezione*), la resurrección de Cristo es sólo una interpretación (*Interpretament*) entre otras (p. 187) que tiene la finalidad de salvaguardar el carácter de milagro, «la prioridad de Dios o de Jesús en la verificación de mi fe» (pp. 190s). Y también, hablar de su resurrección es «una interpretación que quiere expresar: mi fe tiene un punto de procedencia que se llama Jesús» (p. 192). Con una forma que ha causado impresión resume de este modo su «sentido»: «La causa de Jesús continúa», es decir: Jesús, el Jesús terreno, sigue viviendo en la predicación y en el nacimiento de la fe, del mismo modo que actuó antes en la tierra llamando eficazmente a creer (p. 115). En concreto esta fórmula quiere decir: «fiarse de Dios en esta vida, la liberación por el amor, perderse por amor al prójimo y experimentar precisamente esto como salvación, etc.» (p. 197). En consecuencia, «la fe pascual (la fe en el resucitado) no tiene más contenido que el de la fe prepascual, a la que llamaba Jesús» (p. 171). «“Jesús ha resucitado” no significa otra cosa más que esto: el Jesús que había sido crucificado llama hoy a la fe» (p. 173). «...Después del viernes santo (no importa de qué modo), se sabe que hemos sido llamados a la fe por *aquel* Jesús que había actuado en la tierra, que entonces había llamado a la fe y que luego había muerto en la cruz. Pero si podía llamar a la fe [...], entonces se aprendía *al mismo tiempo* que no estaba muerto, sino que vivía. Esto es precisamente lo que se podía expresar diciendo que Jesús ha resucitado» (pp. 173s). La afirmación de su resurrección «fue el resultado de una deducción, a partir de la propia fe» (p. 187). En vez de resurrección se puede hablar, como hacen los textos de los orígenes cristianos, de vida, en este sentido: se confiesa en ellos que «Jesús está todavía vivo y operante, se confiesa en ellos que su pasado es presente» (p. 197).

Lecturas radicales que nos parecen poco fieles al testimonio múltiple y riquísimo de los escritos de los orígenes cristianos que refieren el acontecimiento de la resurrección al crucificado y que valoran como efecto su nuevo influjo sobre Pedro y sus compañeros llamados eficazmente a la fe pascual.

En cuanto al problema de su génesis, una vez orillada la cuestión del sepulcro vacío que, sea cual fuere el juicio histórico que sobre ello se dé, ni fundamenta ni garantiza, como hemos visto, el creer de Pedro y de sus compañeros en Cristo, la atención debe recaer juntamente sobre las creencias del ambiente a propósito de la resurrección, sobre la memoria del Jesús terreno que había acabado en la cruz y sobre la nueva

experiencia que tuvieron los discípulos después del viernes santo, definida por ellos como «aparición» («darse a ver a») del crucificado. Son estos tres factores de modo complementario, ninguno aislado de los demás, los que movieron a creer en Cristo resucitado. El primero saca a relucir la creencia judía en un Dios más poderoso que la muerte y capaz de ofrecer a sus fieles, según ciertas corrientes, la inmortalidad bienaventurada y, según otras, la resurrección del reino de los muertos. Se trata de un cuadro general que pudo orientar a los primeros cristianos, pero sin constituir ciertamente el impulso decisivo a creer; de todas formas, la fe pascual no habría podido nacer nunca en un ambiente griego totalmente extraño a la perspectiva de la resurrección.

El segundo factor es aún más indispensable; no es una pura casualidad que en el origen de la fe pascual estén unos discípulos históricos del Nazareno, no unas personas extrañas a él. El mismo Pablo, que no había sido seguidor de Jesús, no ignoraba quién era Jesús resucitado, si es verdad que perseguía a su movimiento; sin decir que buscó el contacto con testigos preexistentes de la fe pascual, capaces de afirmar en la fe la identidad del resucitado con el crucificado. En efecto, la resurrección afectó al Jesús terreno por lo que fue y por lo que hizo, respuesta de Dios a él y a su muerte ignominiosa, rehabilitación del evangelista del reino, confirmación y potenciación del mediador activo de aquel giro decisivo que había impreso en la historia el poder soberano de Dios. Pues bien, se había presentado como tal y había sido creído como tal por sus seguidores, que habían compartido su estilo de vida de itinerante y su misma misión evangelizadora, por no hablar de otros que se habían adherido a su «evangelio» sin cambiar su *status* social, como Marta, María y Lázaro por ejemplo. Pero este convencimiento de sus seguidores no era suficiente, por sí mismo, para suscitar la fe en el resucitado, ya que el viernes santo con la muerte horrorosa del «evangelista» Jesús había roto las esperanzas que habían puesto en él y en su Dios. No parece posible pensar que existiese todavía en ellos aquella fe que los había llevado antes a fiarse de él. Ya hemos dicho antes cómo la cruz representaba el desmentís divino a las pretensiones del Nazareno de ser su mediador activo en los albores de la redención del mundo. Me gustaría añadir esta afirmación de Vogtle: «Su ejecución capital a los ojos de todos los israelitas quería decir necesariamente, una vez por todas, que la venida de la salvación no podía estar ligada a su persona y a su obrar y que de todas formas Israel no debía esperar la salvación de aquel hombre» (p. 118).

Hay que contar con un tercer factor «un nuevo impulso» (Kessler), «una sacudida» (Schillebeeckx), «un acontecimiento excepcionalmente estimulante» (Strauss), «algo que [...] cambió completamente su estado

de ánimo» (Dibelius). ¿Qué fue esto exactamente? Los antiguos testimonios cristianos hablan de un «darse a ver a» por parte del crucificado. Pero se trata de un lenguaje interpretativo en sentido teofánico de una vivencia no clara: el crucificado se hizo presente y operante en su vida de la manera con que Dios se había presentado a Moisés en el Sinaí. Naturalmente, queda por aclarar esta misteriosa vivencia interpretada con una categoría teológica. Schillebeeckx ha hablado de experiencia de conversión y de perdón recibido por los pecados, pero esto me parece restrictivo. Kessler se limita a alcanzar la categoría del encuentro, «un encuentro repentino», con Jesús que salió al encuentro de Pedro y de sus compañeros (p. 197), y de «*encuentro* intersujetivo: el otro, que es el Crucificado resucitado, viene a mí y en ese encuentro conmigo» se da a conocer y cambia mi vida (p. 124); pero esto parece demasiado genérico. Léon-Dufour afirma: «Para los discípulos, la presencia del Resucitado se experimentó en su historia personal» (p. 268), pero es precisamente esta historia personal la que tiene que aclararse.

Creo que por falta de datos no se puede ir más allá de unas suposiciones y comparto la opinión de Vögtle: «No estamos en disposición de ofrecer una respuesta cierta al origen de la fe pascual» (p. 127). Se puede pensar que, habiendo huido a Galilea, Pedro y sus compañeros reflexionaron seriamente sobre Jesús, sobre su acción y su muerte horrible, poniéndose a releer y a meditar páginas de la Biblia hebrea para encontrar en ella un sentido a lo que había acontecido, una respuesta a preguntas angustiosas: ¿cómo es posible que todo haya acabado de una forma tan negativa? YHWH, que se había declarado y demostrado fiel al pueblo a pesar de todo, «resucitándolo» de los desastres más graves, como por ejemplo el destierro en Babilonia, ¿no es acaso el mismo Dios de cuya realeza definitiva se había hecho evangelista Jesús? Se puede concebir que en este proceso interior, sin excluir confrontaciones en el grupo, renacieron la esperanza y la confianza, vividas no como propia conquista autónoma, sino como don de gracia de aquel Jesús cuyo papel decisivo de evangelista del reino, rechazado por los malvados, pero aprobado por su Dios, vuelven a descubrir ahora, pero de un modo nuevo: él vive en su vida, vivo con la vida de los resucitados por haberse liberado del reino de los muertos; presente y operante de manera original respecto a la pasada presencia terrena; resucitado y resucitador de su fe. Podemos decir con Léon-Dufour, que han advertido «la presencia de un sujeto que no es de este mundo. El Resucitado está presente (iniciativa), se vincula a su pasado (reconocimiento) y dirige su porvenir (misión)» (p. 269).

Se trata solamente de las sugerencias que un historiador puede hacer con los datos insuficientes de que dispone, reconociendo con toda su honradez intelectual que no está en disposición de precisar más la génesis de la fe de Pedro y de sus compañeros expresada en la fórmula anti-quísima: «Dios lo ha resucitado del reino de los muertos».

Fe de Jesús y fe en Jesús

A Bibl D C ALLISON, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, Minneapolis 1998, G BARBAGLIO, «Il vissuto spirituale di Gesù di Nazaret», in G BARBAGLIO, (ed), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1988, 63-97, ID , «Simbologia religiosa [del padre] tradizione ebraica e cristiana», in AA VV , *Le figure del padre Ricerche interdisciplinari*, Roma 2001, 57-89, J BARR, «Abba isn't "Daddy"», in *JThS* 39(1988), 24-47, J BECKER, «Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern», in *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS H Conzelmann), Tübingen 1975, 105-126, J DUPONT, «Le Dieu de Jésus», in *NRT* 109(1987), 321-344, K ERLEMANN, *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen*, Stuttgart 1988, R FABRIS, «Gesù di Nazaret e il modello profetico», in R PENNA, (ed), *Il profetismo da Gesù di Nazaret al montanismo*, in *Ricerche Storico-Bibliche* 5(1993)1, 43-65, J A FITZMYER, «Abba and Jesus' Relation to God», in F REFOULE, (ed), *À cause de l'Evangile Études sur les Synoptiques et les Actes* (FS J Dupont), Paris 1985, 15-38, V FUSCO, «Gesù e l'Apocalittica I Problemi e il metodo», in R PENNA, (ed), *Apocalittica e origini cristiane*, in *Ricerche Storico-Bibliche* 7(1995)2, 37-60, ID , «Apocalittica ed escatologia nel Nuovo Testamento tendenze odierne della ricerca», in G CANOBBIO - M FINI, (ed), *L'escatologia contemporanea Problemi e prospettive*, Padova 1995, 41-80, P GRELOT, *Dieu, le Père de Jésus Christ*, Paris 1994, P HOFFMANN, «"Er weiss was ihr braucht " (Mt 6,7) Jesu einfache und konkrete Rede von Gott», in N LOHFINK ET AL , (ed), «Ich will euer Gott werden», *Beispiele biblischen Redens von Gott*, Stuttgart 1982, 151-176, J JEREMIAS, *Abba*, Paideia, Brescia 1968, W G KUMMEL, «Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Späjudentums», in *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburg 1965, 107-125, F LENTZEN-DEIS, «Der Glaube Jesu», in *TThZ* 80(1971), 141-155, G LOHFINK, «Gott in der Verkündigung Jesu», in M HENGEL, - R REINHARDT, (ed), *Heute von Gott reden*, München-Mainz 1977, 50-65, W MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Rome 1971, H MERKLEIN, *La signoria di Dio*, 179-204 («L'autocompressione di Gesù») B F MEYER, «Jesus' Ministry and Self-Understanding», in CHILTON - EVANS, (ed), *Studying the Historical Jesus*, 337-352, K W MULLER, «König und Vater Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments», in HENGEL - SCHWEMER, (ed), *Königsherrschaft Gottes*, 21-43, J NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù Quale maestro seguire?*, Casale Monferrato 1996, B F O'NEILL, *Who Did Jesus Think He Was?*, Leiden 1995, S J PATTERSON, *The God of Jesus The Historical Jesus and the Search for Meaning*, Harrisburg 1998, S PEDERSEN, «Die Gotteserfahrung bei Jesus», in *ST* 41(1987), 127-156, R PENNA, «Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio novità nel giudaismo», in *Vangelo e inculturazione*, 183-210, R PESCH, «Gesù, un uomo libero», in *Conc* 10(1974), 467-483, P RICOEUR,

«La paternité Du Fantasma au symbole», en *Le conflit des interprétations Essais d'hermeneutique*, Paris 1969, 458-486, H RINGGREN, «'ab», en *GLATI*, 5-40, SCHLOSSER, *Jesus de Nazareth*, 241-258, W SCHRAGE, «Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage», en *EvTh* 36(1976), 121-154, G SCHREINER, «Auf Gott bezogenes "Mein Vater" und "euer Vater" in den Jesus-Worten der Evangelien», en F VAN SEGBROECK, (ed), *The Four Gospels, 1992* (FS F Neirynck), Leuven 1992, 1751-1781, G SCHRENK - G QUELL, «patêr», en *GLNT*, IX, 1115-1306, H SCHURMANN, «Le problème fondamental posé à l'hermeneutique de la prédication de Jesus Eschatologie et theologie dans leur rapport mutuel», en R SCHNACKENBURG ET AL, (ed), *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*, Paris 1969, 115-149, ID, *Regno di Dio e destino di Gesù La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del Regno*, Milano 1995, G SEGALLA, «Gesù, profeta escatologico della restaurazione di Israele?», en *StPat* 40 (1993), 83-102, ID, «L'autocomprensione di Gesù alla luce della «terza ricerca», en *StPat* 47(2000), 383-409, P SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù giustificazione e prospettive», en *Teol* 23 (1998), 289-329, A STROTMANN, «*Mein Vater bist du*» (Sir 51,10) Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, Frankfurt a M 1991, A VÖGTLE, «"Theo-logie" und "Eschato-logie" in der Verkündigung Jesu?», en J GNILKA, (ed), *Neues Testament und Kirche* (FS R Schnackenburg), Freiburg i B 1974, 371-398, ID, «Réflexions exégétiques sur la psychologie de Jésus», en R SCHNACKENBURG ET AL, *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*, Paris 1969, 41-113, B WITHERINGTON III, *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990

B Bibl AA Vv, «*chrîô, christos*», en *GLNT* XV, 845-1092, R BULTMANN, «La coscienza messianica di Gesù e la confessione di fede di Pietro», en *Exegetica*, Torino 1971, 11-23, D BURKETT, *The Son of Man Debate A History and Evaluation*, Cambridge 1999, J H CHARLESWORTH, (eds), *The Messiah Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, J H CHARLESWORTH - H LICHTENBERGER - G S OEGEMA, (eds), *Qumran-Messianism Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998, S CHIALA, *Libro delle parabole di Enoc*, Brescia 1997, B CHILTON, «(The) Son of (the) Man, and Jesus», en CHILTON - EVANS, (eds), *Authenticating the words of Jesus*, 259-287, J J COLLINS, «Jesus and the Messiahs of Israel», en H CANCIK - P SDCHAFER - H LICHTENBERGER, (eds), *Geschichte-Tradition Reflexion* (FS M Hengel), Tübingen 1996, 287-302, ID, «The Son of Man in First Century Judaism», en *NTS* 38(1992), 448-466, ID, «Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls», en CHARLESWORTH - LICHTENBERGER - OEGEMA, (ed), *Qumran-Messianism*, 100-119, ID, *The Scepter and the Star The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other ancient Literature*, NY et al 1995, C COLPE, «*ho hyios tou anthrôpou*», en *GLNT* XIV, 273-472, J COPPENS, *Le messianisme et sa relève prophétique Les anticipations vétéro-testamentaires, leur accomplissement en Jésus*, Gembloux 1974, F DEXINGER, «Reflections on the Relationship between Qumran and Samaritan Messianology», en CHARLESWORTH - LICHTENBERGER - OEGEMA, (ed), *Qumran-Messianism*, 83-99, C A EVANS, «Mishnah and Messiah in Context», en B CHILTON - C A EVANS, (eds), *Jesus in Kontext, Temple, Purity and Restoration*, Leiden-NY-Köln 1997, 109-144, C GRAPPE, «Jesus messie prétendu ou messie prétendant?», en MARGUERAT - NORELLI - POFFET, (eds), *Jésus de Nazareth*, 269-291, K HAACKER, «Jesus, Messiah Israels?», en *EvTh* 51 (1991), 444-457, M HENGEL, *Il figlio di Dio L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984, ID, «Jesus, der Messiah Israels Zum Streit über das "messianische Sendungsbewusstsein" Jesu», en L GRUNWALD ET AL, (ed), *Messiah and Christos* (FS D Flusser), Tübingen 1992, 155-176, G JOSSA, *Dal Messia al Cristo Le*

origini della cristologia, Paideia, Brescia 2000, E JUNGEL, *Paolo e Gesù Alle origini della cristologia*, Brescia 1978, 257-312 (Gesù e il figlio dell'uomo), B KLAPPERT, «Israel-Messias/Christus-Kirche Kriterien einer nicht-antijudischen Christologie», en *EvTh* 55(1955), 64-88, H LICHTENBERGER, «Messianic Expectations and Messianic Figures in the Second Temple Period», en CHARLESWORTH LICHTENBERGER - OEGEMA, (eds), *Qumran-Messianism*, 9-20, J MAIER, «Der Messias», en P SACCHI, (ed), *Il giudaismo palestinese dal I sec a C al secolo d C*, Bologna 1993, 181-186, R MEYER, «Prophètes», en *GLNT* XI, 552-567, B F MEYER, «Jesus' Ministry and Self-Understanding», en CHILTON - EVANS, (eds), *Studying the Historical Jesus*, 337-352, U B MÜLLER, «Parusie und Menschensohn», en *ZNW* 92(2001), 1-19, G WE NICKELSBURG, «Son of Man», en *ABD* VI, 137-150, G S OEGEMA, «Messianic Expectations in the Qumran Writings Theses on their Development», en CHARLESWORTH - LICHTENBERGER - OEGEMA, (eds), *Qumran-Messianism*, 53-82, PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 119-153 («I titoli cristologici»), R PENNA, «La figura reale di Gesù e quella virtuale dell' «Uomo divino» (*theios anêr*) un confronto sbilanciato», en *Vangelo e inculturazione*, 211-230, L PRATO, «Davide modelli biblici e prospettive messianiche Introduzione», en *Ricerche storico-bibliche* 7(1995)1, 5-15, G ROCHAIS, «L'influence de quelques idées-forces de l'apocalyptique sur certains mouvements messianiques et prophetiques populaires juifs du 1^{er} siècle», en MARGUERAT - NORELLI - POFFET, (eds), *Jésus de Nazareth*, 177-208, P SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, 199 219 («Messianismo e apocalittica»), W SCHENK, *Das biographische Ich-Idiom «Menschensohn» in den frühen Jesus-Biographien Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeption in ihren Kontexten*, Göttingen 1997, L H SCHIFFMAN, «Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls», en CHARLESWORTH, (ed), *The Messiah*, 116-129, S SCHREIBER, «Henoch als Menschensohn Zur problematischen Schlussidentifikation in den Bildreden des atypischen Henochbuches (athHen 71,14)», en *ZNW* 91(2000), 1-17, S TALMON, «The concepts of Mashiah and Messianism in Hearly Judaism», en CHARLESWORTH, (ed) *The Messiah*, 79-115, THEISSEN - MERZ, *Il Gesù storico* 623-688 («Il Gesù storico e gli inizi della cristologia»), G VERMES, «Los títulos de Jesús», en *Jesús el judío*, Barcelona 1994, 89-225, A VÖGTLE, *Die «Gretchenfrage» des Menschensohnproblems Bilanz und Perspektive*, Freiburg-Basel-Wien 1994

Un problema histórico importante es el de determinar, en los límites de lo posible, la transición epocal de la historia de Jesús de Nazaret al nacimiento del movimiento cristiano, destacando su continuidad y su discontinuidad. En efecto, excluyo inmediatamente, y daré cuenta de ello, las soluciones que descubren allí patentes antítesis, como la teoría de Reimarus, pero también en general las lecturas del siglo XIX de un Jesús de la historia contrapuesto al Cristo de la fe, o perfecta identidad, perspectiva típica de la lectura fundamentalista de los Evangelios. Se definen muchas veces los extremos de este «pasaje/atajo», como dice Sequeri, con las fórmulas de cristología implícita, propia de Jesús, y de cristología explícita, propia de la iglesia, pero es éste un horizonte demasiado restringido. Considero más adecuada la confrontación de conjunto entre Jesús y la iglesia de los orígenes, en particular entre la fe de Jesús y la fe de los primeros creyentes en él. Hoy parecen ya

superadas ciertas resistencias pasadas, suscitadas por el dogma cristológico de las dos naturalezas y de la única persona divina, al hablar a este propósito de fe; efectivamente, se negaba el creer en sentido cognoscitivo como percepción oscura, *tamquam in speculo et in aenigmate*, del mundo divino, mientras que no se vacilaba en atribuírle incluso la *beata visio* de Dios (cf., por ejemplo, M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1960, 441). Para legitimar su uso se apela hoy a veces, pero a mi juicio de manera inexacta, a la expresión paulina *pistis Iêsou* (Rm 3,26; cf. Ga 2,16: *pistis Iêsou Christou*), entendido como la fe propia de Jesús y no en Jesús. En realidad es una lectura atenta del material evangélico lo que legitima nuestro punto de vista. «El discurso sobre la fe de Jesús no representa ya un tabú: Jesús puede ser visto como el verdadero creyente que establece una nueva fe» (Pesch 72). De todas formas, se trata de su relación con Dios, que ocupa el centro de su persona y puede definirse incluso como el código genético de su alma. Que fue un hombre profundamente religioso, totalmente impregnado de la causa de su Dios, es algo que se ha podido percibir irrefutablemente en los capítulos precedentes. Pues bien, se trata de especificar la cualidad de su fe, es decir, de su plena confianza en Dios, confrontándola luego con la fe teológica y cristológica de la iglesia de los orígenes.

1. LA FE DE JESÚS

Es necesario precisar enseguida que él no nos ha hablado directamente de sus relaciones con Dios. Las podemos captar de manera indirecta en sus palabras y en sus acciones que nos permiten vislumbrar su mundo interior religioso. En concreto, hay dos caminos que nos permiten entrar, no sin prudencia y circunspección, en el santuario de su alma, accesible solamente a través de las ventanas abiertas de su hablar y de su actuar, atestiguado en los Evangelios y en las otras fuentes de los orígenes cristianos. Ante todo, el estudio de los símbolos religiosos del padre y del rey, que no sólo manifiestan su relación con el Dios judío, sino que dan además substancia a su experiencia religiosa. Se relacionó con él como padre y como rey, símbolos religiosos ordinarios no sólo en el mundo judío sino también en la cultura grecorromana, pero presentes y operantes en él con singulares connotaciones. En segundo lugar, sobre el trasfondo de sus numerosas e icásticas *fictiones* parabólicas surgen con suficiente claridad unas imágenes de Dios encarnadas en los comportamientos, a menudo paradójicos, de los protagonistas de las *stories* que se narran. Estas creaciones suyas traducen, más aún que la comunicación verbal a sus oyentes, su mundo poético y sobre todo su religiosidad.

1.1. Los símbolos religiosos del padre y del rey

Como es sabido, tienen su origen en la experiencia universal humana de la familia y de la experiencia social-política de los estados monárquicos de la antigüedad, transfiriendo de alguna manera sus valores terrenos al mundo misterioso de lo numinoso, por usar una categoría apreciada por R. Otto. Pero en esta transferencia se ponen de relieve algunas significativas peculiaridades, por lo que hay que preguntarse necesariamente en qué sentido Dios es considerado e invocado por un lado como padre y, por otro, es comprendido como rey, es decir cuál es la revelación de su rostro escondido que manifiestan estos símbolos: todo esto en relación con Jesús y con su experiencia religiosa. De hecho, las funciones esenciales que el padre y el rey revisten en las diversas culturas no bastan para calificar sus valores simbólicos en la fe de un individuo o de un pueblo. Sobre todo, el símbolo en su aplicación a lo largo de la historia va evolucionando, asumiendo significados nuevos y perdiendo los viejos, pero también apartándose de los valores de la cultura original y originante. Más todavía, hay que destacar que el mismo símbolo religioso presenta una variedad bastante grande de significados, es decir, remite a una rica gama de valores simbólicos subrayados de varias maneras en las historias de las creencias religiosas. Parece igualmente importante valorar la estrecha relación entre símbolo religioso y código ético: la creencia y la conducta moral van indisolublemente unidas, dado que aquella da su fundamento a ésta y ésta nos permite valorar la funcionalidad de aquélla. Por eso, como se verá, el Dios de gracia de Jesús es al mismo tiempo el Dios exigente que no se contenta con prácticas y observancias externas, sino que pide la adhesión del corazón. Finalmente, por lo que atañe al símbolo paterno, se impone a nuestra atención la crítica de Freud, que en *El porvenir de una ilusión* ofrece una lectura reductora de carácter infantil de la figura paterna: el padre protector y amenazador de un niño impotente y asustadizo. Y resulta igualmente ambigua por sí misma la aplicación al símbolo religioso de la imagen familiar y social del padre que puede ser también un padre-patrón.

Si aceptamos la famosa definición de símbolo que nos da Ricoeur, «lo que da que pensar», es necesario estudiarlo como dimensión que movió al Nazareno a pensar a Dios y su realidad, no como una grandeza objetiva consistente, sino como ser vivo con el que relacionarse en la vida.

1.1.1. El símbolo de Dios padre

Ya en el área mesopotámica antigua Enlil era definido como «padre de todos los dioses» y «padre del país», es decir procreador y generador

del mundo, y Anu era venerado como «padre de los dioses, creador de todos», «creador del cielo y de la tierra». Pero, en relación con los hombres, con el binomio padre-hijos se deseaba expresar sobre todo la bondad y la solicitud de los dioses, sin que falte un claro acento personalista en la fórmula 'abî (padre mío). De forma parecida en Egipto el dios Amón es llamado «padre y madre (o sólo padre) de los hombres», y se encuentran nombres teóforos, como «Amón es mi padre». Esta misma orientación cosmológica y universal reviste el símbolo religioso de padre en el mundo griego y en la religión romana, *Jupiter* era en su origen un vocativo (*Zeu pater*) y parece difusa la concepción mitológica del engendrador de todos. Así Homero califica a Zeus como «padre de los hombres y de los dioses (*patêr andrôn te Theôn te*)» (*Odisea* 1,28; *Ilíada* 1,544) y en el antiguo mundo griego «padre» aplicado a la divinidad suprema del Olimpo es calificado como «engendrador» (*patêr genetêr* o bien *genetês*). Igualmente es común a los romanos la fórmula *Diovis pater genitor*.

En las Escrituras hebreas tan sólo raramente se llama padre a Dios, unas diez veces, pero hay que contar además los numerosos pasajes en donde el pueblo israelita es llamado hijo suyo. Como primera constatación sorprende la ausencia de todo significado mítico de carácter cosmológico y universal: en efecto, nunca se confiesa a Dios Padre generador de los hombres y del mundo. Es ciertamente su creador poderoso y libre, pero para expresar esta creencia no se recurre a la metáfora del padre, sino a la imagen del alfarero que va modelando el barro (Gn 2), al verbo «hacer» ('*asah*) y a la categoría de palabra eficaz («Dios dijo...»: Gn 1). En realidad es llamado padre solamente en su doble relación con el pueblo de Israel y con su rey, y lo es en sentido histórico o electivo: aquel que escogió libremente a Israel como pueblo suyo y al rey para que lo represente ante el pueblo (cf., por ejemplo, Dt 14,1-2). Una elección, la de Israel, por amor gratuito e inmerecido, como subraya el mismo texto bíblico (Dt 7,7-8), y encarnada en la historia del pueblo, esclavo en Egipto y liberado por su Dios, que lo condujo a través del desierto a la posesión de la tierra prometida a los padres; en esta génesis histórica del pueblo es como YHWH se convirtió de hecho en padre e Israel en su pueblo predilecto, un adjetivo que no expresa prioridad cronológica sobre otros hijos, sino un amor paternal profundo e inalcanzable (cf. Os 11,1-5; Is 63,16; Ex 4,22-23). «En una palabra, la raíz de la paternidad de Dios no es la naturaleza, sino la historia. La creatividad divina no es generativa, sino electiva: YHWH no engendró desde el principio al padre del antiguo Israel, sino que formó al pueblo en la historia, convirtiéndolo en depositario de extraordinarias promesas para él y para la humanidad, liberándolo de la opresión de Egipto, conduciéndolo a la posesión de la tierra de Canaán, dándole una ley como

guía en la vida, hablándole por boca de los profetas y recordándole, siempre a través de los profetas, su deber de fidelidad activa a su Dios» (Barbaglio, «Simbología religiosa» 65-66).

El símbolo religioso del padre en el antiguo Israel significa también solicitud y amor; por eso la imagen paterna de Dios se transforma insensiblemente en la imagen materna, como por ejemplo en Dt 32,11, donde aparece la metáfora del águila que cuida y alimenta a sus aguiluchos. Pero estrechamente combinado con ella está el valor simbólico del binomio *imperium* y *oboedientia*, en donde se confrontan la voluntad imperativa de YHWH y la voluntad obediente de Israel. Por eso en Mt 1,6 padre-hijo se presenta como paralelo de señor-siervo: «El hijo honra a su padre y el siervo respeta a su señor. Si yo soy padre, ¿dónde está el honor que me corresponde? Y si soy el señor (*'adôn / kyrios*), ¿dónde está el temor a mí?».

Incluso la paternidad divina respecto al rey de Israel se comprende en sentido electivo; si entonces se habla de generación, se trata de una metáfora para indicar la investidura real. El rey de Israel queda legitimado en su ascensión al trono por la voluntad divina: «“Lo he constituido soberano mío sobre Sión, mi santo monte [...]”. Él me ha dicho: “Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy”» (Sal 2,6-7).

En el judaísmo de los años 200 a. C. al 200 d. C. y posteriormente, la calificación predominante de Dios no es la de «padre», que de hecho está atestiguada pocas veces. De todas formas, los textos se caracterizan ante todo por la aplicación, aunque siempre minoritaria respecto al símbolo de Dios, padre de Israel, de la paternidad divina al individuo israelita. En el Sirácida leemos estas dos súplicas: «Señor, padre y dueño de mi vida, no me abandones [...]. Señor, padre Dios de mi vida, no me hagas objeto de ojos altaneros» (Eclo 23,1-4); «Exclamé: “Señor, tú eres mi padre”» (Eclo 51,10). Encontramos también la fórmula: «Padre celestial / Padre nuestro celestial» (*'ab sebbassamajîm*), muy usada en la sinagoga de Palestina, donde la indicación espacio-vertical del cielo subraya la paternidad divina, distinta y superior respecto a la humana. Añádanse las dos fórmulas de plegaria estrechamente combinadas «Padre nuestro, Rey nuestro» (*'abinû malkenû*), con el símbolo paterno acompañado del símbolo real, confirmando así la contigüidad de los dos. Sin decir que el judaísmo exaltaba la obediencia a la ley, vivida también con sacrificio, como calificación del hombre hijo de Dios: «¿Cómo puedo hacerle [comer carne de cerdo, con relaciones incestuosas], si me lo ha prohibido mi padre celestial?» (*Sifra Levítico* 20,26); «Estos golpes son el motivo por el que soy amado por mi Padre celestial» (*Mekilta Exodo* 20,6). Por el contrario, los rabinos se expresaron de manera diferente sobre el carácter excluyente del requisito de la obediencia a la ley: a favor del sí se pronunció rabbi Yehuda (por el

250): «Si os portáis como hijos, llamaos hijos; pero si no os portáis como hijos, entonces no podéis llamaros hijos». De opinión contraria es rabbí Meir: «De todas formas, sois llamados hijos» (citado en Jeremías 16). Finalmente, el subrayado del significado de misericordia y de piedad: respecto a Israel, Dios es misericordioso más que un padre terreno: «Tú eres aquel, cuya misericordia con nosotros es mayor que la de un padre con sus hijos» (*Targum de Isaías* 63,16).

En las Escrituras cristianas el uso del símbolo religioso paterno es bastante frecuente: 254 veces, de las que 170 en labios de Jesús, pero con diversa frecuencia en los cuatro evangelios: 4 veces en Marcos, 15 en Lucas, 42 en Mateo, 109 en Juan. Así pues, Mateo y Juan dejan percibir una tendencia manifiesta a multiplicarlo: evidentemente, en la iglesia de los comienzos se abandona el carácter reservado del Nazareno, como se verá, y se utiliza con gran desenvoltura el símbolo para expresar una robusta fe en la filiación divina de Cristo. Efectivamente, es en relación con él como se habla ordinariamente de Dios padre, exaltando la relación especial entre los dos. La fórmula «Padre nuestro» aparece solamente en la oración homónima que enseña a sus discípulos y solamente en la versión de Mateo, y no en la de Lucas (Q: Lc 11,2 / Mt 6,9). Además, habla unas diez veces de «vuestro Padre», mientras que se le atribuye más de 40 veces la expresión en primera persona del singular «Padre mío» y más de 20 veces se dirige a Dios en la oración invocándolo como padre suyo. Última observación digna de nota: en 3 pasajes se invoca y se proclama a Dios con el vocativo arameico *Abbà*, una vez por Jesús en Getsemaní (Mc 14,36) y las otras dos por los creyentes que en virtud del Espíritu se atreven a «gritar» así a Dios (Ga 4,6; Rm 8,15), y lo hacen ciertamente recogiendo su invocación. Naturalmente, nos interesa sólo el uso del símbolo religioso paterno por parte de Jesús de Nazaret, a quien podemos atribuir algo menos de 10 invocaciones o declaraciones dirigidas a Dios padre.

La atención recae sobre todo en la forma aramea *abbà*, en estado enfático, como *talithà* («muchacha») en Mc 5,41, que puede servir también de vocativo. Por consentimiento general de los autores, esta forma de apelativo deja vislumbrar una peculiaridad del Nazareno. En este sentido se puede compartir el juicio de Jeremías: «Por eso es evidente que en el uso de *Abbà* captamos la *ipsissima vox Jesu* (p. 60). Más prudente se muestra Fitzmyer: «tiene buenas probabilidades» de serlo (p. 34). En los Evangelios aparece una sola vez, en Mc 14,36, en su dramática plegaria de Getsemaní, donde suplica a su *abbà* que le ahorre la muerte tremenda, dispuesto sin embargo a cumplir siempre su voluntad. La historicidad de los contenidos de la súplica es más que sospechosa, mientras que parece cierto que la tradición marciana o el

mismo Marcos nunca le habrían puesto en los labios este apelativo más que bajo el impulso de su praxis orante. En efecto, es un vocativo de plegaria totalmente original en el ámbito judío de la época, en la que no se encuentra ningún ejemplo análogo, aunque es verdad que no faltan testimonios rabínicos, pero nunca en la Mishná (Fitzmyer 23), donde se define a Dios como *Abbà*, pero nunca se le invoca como tal: «Cuando la tierra sentía necesidad de lluvia, los rabinos solían enviar a su casa [la de Hasid Hanan, nieto de Honi, el Trazador de círculos] algunos discípulos; ellos, tomándolo de los flecos de la túnica, decían: “*Abbà, Abbà, ¡mándanos la lluvia!*”. Y él se ponía a rezar: “Señor del universo [he aquí su apelativo], escucha a estos que no distinguen entre el *Abbà* que da la lluvia y el *Abbà* que no puede hacerlo”» (*bTaan* 23b). Además es probable que *abbà* haya nacido del balbuceo de los niños, lo mismo que *má* y *pá*, pero con todos los respetos a Jeremías, no se le puede decir apelativo de los niños tan sólo por sus papás; es más bien propio de todos los hijos, pequeños y adultos. Expresa por tanto, por sí mismo, familiaridad, pero no ternura infantil; por eso, parece incorrecto traducirlo por *papá*, *daddy* (cf. Barr); al contrario, la traducción adecuada es «padre» y «mi padre». En conclusión, Jesús se dirigía a Dios con tonos de clara familiaridad y el uso singular de este vocativo aramaico expresa una relación inmediata, directa.

Por otra parte, se remonta ciertamente a él la oración del «Padre nuestro», al menos en sus líneas esenciales, y aquí el vocativo inicial «Padre» (en griego *pater*) de Lc 11,2 —Mt lo transforma en una fórmula usada por el judaísmo de su tiempo «Padre nuestro del cielo» (Mt 6,9)— refleja con probabilidad el original *abbà*. Esta observación es importante, porque muestra que no parece exclusivo de Jesús dirigirse a Dios en la oración con tanta familiaridad e inmediatez; también está legitimado por él el uso de esta fórmula entre sus seguidores. Así pues, con el símbolo paterno en este caso él no reivindica una paternidad divina exclusiva; la metáfora, como se verá también en seguida, expresa regularmente una paternidad divina no universal, sino de unas personas particulares.

Nos queda todavía lo principal, o sea, valorar qué connotaciones tuvo en la experiencia religiosa del Nazareno el símbolo paterno. Funciona sobre todo como motivación de imperativos, de exigencias que Jesús hace valer sobre los suyos. Así en Mc 11,25 (par. Mt 21,14), la exigencia de perdonar las ofensas de los demás se sitúa en la perspectiva de ser perdonados por el Padre: «Perdonad..., para que vuestro Padre celestial os perdone vuestras caídas». Él vive en su interior, revelándolo en sus palabras, a un Dios perdonante que, por su boca, exige del perdonado que se haga también perdonante. Así pues, el símbolo de un Dios

paterno parece estar combinado con el código de un comportamiento humano simétrico. Este vínculo tan estrecho entre el perdón que hay que otorgar y el perdón que hay que recibir del Padre será precisado más adelante en el sentido de la incondicionalidad del perdón divino. De todas formas, es cierto que el Nazareno se dirige aquí a sus seguidores, o sea, que la paternidad divina que él vivía y comunicaba atañe directamente a éstos y a su experiencia espiritual de adhesión a su persona.

No es distinta la función del símbolo paterno expresado en los numerosos testimonios de la fuente Q. Si en el pasaje paralelo de Mt 5,48 el evangelista introduce el motivo tan querido de la «perfección» o integridad: «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial», Lc 6,36 se revela como fiel transmisor de un dicho de Jesús: «Sed misericordiosos, como es misericordioso vuestro Padre». De nuevo el símbolo religioso paterno establece un código de conducta simétrico, pero ahora el vínculo estrecho entre la misericordia divina y la humana está bajo el signo de la imitación. hacer propio el comportamiento misericordioso de Dios. El Nazareno vive dentro de sí, y la manifiesta por fuera, una figura de Dios piadoso y compasivo, siendo en esto heredero de una tradición bíblico-judía bien consolidada, en donde este calificativo aparece muchas veces, como documenta por ejemplo la frecuente fórmula definitoria de YHWH «misericordioso y piadoso» (Ex 34,6· Jl 2,13; Gn 4,2; Sal 85,15; etc. Y además del mencionado testimonio targúmico sobre la transcendente misericordia del padre celestial respecto a la del padre terreno, tenemos también una palabra totalmente análoga al dicho de Jesús en el *Targum jerosolimitano I* de Levítico 22,28: «Como es misericordioso nuestro Padre celestial, así vosotros sed misericordiosos en la tierra» Así pues, religiosamente Jesús se muestra igualmente hijo del pueblo judío, pero será interesante ver cómo entiende en concreto la paternidad misericordiosa de Dios.

En Mt 5,45 —el pasaje paralelo de Lc 6,35: «y seréis hijos del Altísimo, porque él es benévolo con los ingratos y con los malvados», muestra huellas muy visibles de la redacción del evangelista— una vez más el Nazareno apela al símbolo religioso paterno para motivar una conducta de los suyos, en concreto el mandamiento de amar a los enemigos (Mt 5,44): «para que os hagáis hijos de vuestro Padre celestial: él hace que salga su sol sobre buenos y malos y hace que llueva sobre justos e injustos». Así pues, Dios padre significa simbólicamente para el Nazareno amor indiscriminado a todos los hombres más allá de sus diferencias éticas, y justifica un código ético radical realmente único de amor práctico a los enemigos. Todo ello puede expresarse en la fórmula *talis pater, talis filius*, con el primer polo en indicativo y el segundo en imperativo: como *es* el padre, así *debe ser* el hijo. Una

correspondencia operativa tan esencial que en caso contrario no se puede hablar de paternidad y filiación, como se deduce de la proposición final del periodo sobre la que se fundamenta el imperativo: «para que os hagáis hijos de vuestro Padre celestial». La paternidad divina no es un dato por descontado, algo que vale para el hombre sólo por el hecho de ser tal; así es como se entendía en la cultura grecorromana. Jesús se coloca a nivel, no de la naturaleza, sino de la libertad responsable del hombre que, imitando el amor indiscriminado de Dios, ante ese padre, lo escoge de hecho como padre suyo. Y todo hace creer que así es como lo vio el Nazareno.

«Él [Jesús] se manifiesta allí como una persona que, en el fondo de su vivencia religiosa, lejos de estar determinado por doctrinas, creencias, estereotipos, se muestra atento a las experiencias más elementales, como el salir del sol o el caer de la lluvia. Pero no se detiene en el puro dato visual; vive estos dos fenómenos de la naturaleza como un obrar benéfico de Dios, que hace salir el sol y caer la lluvia. Dentro de su alma está presente un símbolo divino dinámico, que expresa no ya la esencia de Dios, sino su acción a través de la cual entra en relación con el mundo, con nosotros, procurándonos los bienes necesarios para la existencia humana y hasta las fuentes mismas de nuestra vida. No es sólo la cultura antigua la que certifica nuestra dependencia del sol y de la lluvia. A diferencia del hombre moderno, Jesús habla del sol que es de Dios: Dios no guarda celosamente para sí todo lo que posee de bueno y de precioso, sino que lo comparte con los hombres. Así pues, no se relaciona con ellos como rivales, sino limpio de todo espíritu de competición, compartiendo con ellos todo lo que es suyo. La raíz de la violencia, denunciada agudamente por R. Girard en la rivalidad que no sabe soportar la posesión en común del mismo bien, no prospera en el jardín del Dios vivido por Jesús [...]. La naturaleza, quiere decir Jesús, nos manifiesta a un Dios que es fuente de vida igualmente para todos. Es verdad que los hombres se diferencian ante él, ya que unos aceptan y otros desechan su voluntad como norma de vida; son los justos y los injustos; pero él no diversifica su acción, con la que hace salir el sol y hace caer la lluvia, que se dan igualmente a todos. En resumen, su obrar para con los hombres no guarda simetría con el comportamiento de los mismos frente a él» (Barbaglio, *Simbología religiosa* 72-73).

Es verdad que también en el judaísmo se hablaba del Dios que hace salir su sol y hace llover sobre todos; pero no se leía allí, como lo leyó el Nazareno, el signo de un amor indiscriminado para con todos. Sobre todo aquí se percibe con claridad a ese su Dios que acoge, por medio de él, a los parias de la sociedad judía, particularmente a los publicanos y más en general a los que no observaban la ley mosaica y divina. Por no hablar del imperativo de amar a los enemigos, desconocido en

su realidad más honda en la tradición bíblico-judía y motivado precisamente por esta paternidad divina

Siempre en la fuente Q está atestiguada la siguiente exhortación de Jesús a todos aquellos que, abandonándolo todo, su casa, su familia, sus posesiones, lo habían seguido en su vida de itinerante: no tienen por qué vivir ansiosos por el sustentamiento o el vestido. Que miren los cuervos del campo y los lirios de la pradera: aquellos ni siembran ni cosechan, pero Dios los alimenta; éstos ni hilan ni tejen, pero Dios los viste espléndidamente. La paternidad divina es el fundamento de una gran confianza en él. «Vuestro Padre sabe que tenéis necesidad de ello» (Lc 12,30, cf. Mt 6,33). Tiene que bastar para tranquilizarlos la certeza de que él conoce sus necesidades vitales; acudirá sin duda en su ayuda. En resumen, la experiencia religiosa de Jesús vive un Dios *consciente* y por tanto *providente* en favor de los suyos, pero también en favor de sí mismo, *leader* del grupo de carismáticos asociales e itinerantes de Galilea por los años 30, que se fiaban de la solidaridad de sus amigos y de las aportaciones de algunas mujeres de clase acomodada que formaban parte del grupo. Confianza vertical en Dios y confianza horizontal en los vecinos, unidas ambas estrechamente entre sí. Así pues, el Padre del Nazareno se manifiesta como un Dios en el que se puede confiar en unas condiciones de vida tan excepcionales para unas personas, dotadas ciertamente de carisma, pero marcadas también por el estigma de la reprobación de los bienpensantes, incluso de sus familiares. Fijémonos bien, la paternidad divina no es aquí una providencia genérica, sino una providencia para cuantos han compartido su condición excepcional de vida. por consiguiente, una vez más, un Dios padre no universal, sino de su grupo, entregado por entero a la causa de la realeza divina, como se deduce de la frase final del trozo: «Buscad su reino y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Q: Lc 12,31; Mt 6,3). En conclusión, la confianza en el Padre celestial se traduce en libertad radical para una búsqueda afanosa, dirigida a la acogida del evangelio del reino y a una vida en su misma longitud de onda.

«Sin este último horizonte, el símbolo religioso paterno [de Jesús] podría confundirse con el fantasma infantil del padre omnipotente, capaz de proteger a los hijos inermes y asustados asegurándoles lo necesario. Pero la exclusión de la ansiedad por el alimento y el vestido no quiere decir libertad de toda responsabilidad personal, fijación del hijo en el estado de niño perpetuo, amparado en todo por el poderosísimo Padre celestial, sino orientación del compromiso primario de la persona hacia la causa del reino de Dios. Lejos de des-responsabilizar, el símbolo religioso responsabiliza hasta el máximo [..], convocando todas las energías espirituales del sujeto hacia el nuevo horizonte abierto por Cristo con su anuncio de la iniciativa decisiva de gracia de Dios que

está a punto de hacerse rey, liberador de los «pobres», de todos los oprimidos y violentados en la historia» (Barbaglio, *ibid*, 82).

En términos más generales el símbolo paterno motiva una confianza incondicional en la petición orante de ayuda. Como conclusión de la *fiction* parabólica del hijo que le pide al padre un pan o un huevo y recibe sin más ese don, el Nazareno con un argumento *a fortiori* apela a Dios, padre mucho más generoso que los padres terrenos: «Tanto más el Padre celestial dará cosas buenas a todos los que se las piden» (Q: Lc 11,13 / Mt 7,11). Jesús vive y manifiesta simbólicamente a un Dios «que da», que no se sustrae a las peticiones y súplicas y que da fundamento a un espíritu confiado de plegaria destinada a ser escuchada. Véanse los imperativos que introducen la mencionada parábola: «Pedid y Dios os dará; buscad y encontraréis; llamad y Dios os abrirá su puerta» (Q: Lc 11,9 / Mt 7,7).

Otro imperativo se basa en la acción divina de preferencia y benevolencia. Dirigiéndose al «pequeño rebaño» que le sigue y al que él guía con solicitud y entrega, el Nazareno lo exhorta a ser confiado. Su grupo seguramente no estaba al abrigo de amenazas y peligros, objeto de desprecio y de reprobación por parte de familiares; él mismo había experimentado un intento de secuestro por parte de los suyos (Mc 3,21). Por eso pone a todos los que le siguen bajo la protección divina, de aquel Dios que los ha agraciado con su poder soberano liberador y salvador: «No temáis, pequeño rebaño, porque le ha agradado a vuestro Padre daros el reino» (Lc 12,32). El símbolo religioso paterno expresa por tanto, ante todo, la complacencia (*eudokia* en griego) de Dios por los «pequeños», que hacen vida común con él, personas indefensas en un contexto hostil: fueron beneficiarios, en un pasado cercano, del amor preferencial del Padre manifestado en Jesús. Indica además una protección divina actual que justifica una confianza a pesar de todo. Sin decir que él revela la presencia en su alma de la imagen de un Dios no de los poderosos, de los grandes y vencedores, de un Dios que no garantiza desde el cielo un orden terreno rígidamente jerárquico, sino el de los débiles, el de los «pequeños» y vencidos, que tiene como predilectos a los despreciados por los hombres. Por eso Dios va contra corriente. Ya que, poniéndose de parte de los pobres, se convierte en instancia crítica de los modelos discriminatorios humanos.

Una alusión finalmente a Mt 23,9, un dicho que es quizás auténtico de Jesús: «No llaméis a nadie padre en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el de los cielos». Les había asegurado la introducción en una nueva familia, basada no en los vínculos de sangre, sino en los vínculos de participación común en su activa esperanza en la realeza divina que amanecía ya en las pobres aldeas de Galilea (cf. Mc 3,31). Ahora exige que no reconozcan a ningún «padre» terreno, ya que todos

son hijos de un único Padre celestial. La paternidad divina para Jesús y sus discípulos es la única que vale, ya que desaparece prácticamente la de la sangre. Me parece que él se limitó a hacer explícito de esta manera lo que estaba implícito en la confesión judía del Dios único y exclusivo: «No tendrás otro Dios fuera de mí» (cf. Ex 20,2-3; Dt 5,6-7: cf. también el *Shema' Israel* de Dt 6,4): el monoteísmo se convierte en «monopatristismo» para él y para sus discípulos. Son hijos del Padre celestial, libres de toda *patria potestas*, afirmada y vivida en el mundo romano de una manera maximalista como *jus vitae necisque* (Schrenk 1125). «Lejos de ser una reproducción en lo alto de la figura de abajo, el Padre que está en los cielos borra a todos los “padres” que quieren imponerse en la tierra a nivel familiar, social, político y religioso» (Barbaglio, *ibid.* 80).

En un segundo filón de testimonios evangélicos, solamente dos, Jesús manifiesta su relación con Dios padre en oraciones formales. En primer lugar, lo glorifica con un breve himno que surge de su sorprendente experiencia pública en dos aspectos: como evangelista del reino de Dios había conocido resistencias y oposiciones de los guías religiosos y de la *élite* del pueblo judío, pero también la adhesión sincera de personas del pueblo, sin relevancia social, por carecer de la sabiduría de los maestros y del conocimiento esmerado de la ley mosaica de los intérpretes titulares de sus dictados. ¿Cómo explicar las dos reacciones? Su alma profundamente religiosa se pregunta ante su Dios y descubre que todo esto, lejos de ser casual, forma parte de la iniciativa divina; es pura gracia de lo alto el hecho de que la gente ignorante haya aceptado su anuncio y con él el don de la salvación, mientras que es signo de reprobación divina que unas personas espiritualmente bien cultivadas le hayan opuesto un claro rechazo. Se trata de un conocimiento adquirido en la fe que se transforma enseguida en cántico de acción de gracias y al mismo tiempo de alabanza a Dios padre; algo profundamente original, ya que —como destaca Fitzmyer en su Comentario a Lucas—, en textos análogos a Qumran se apela al Señor (*'Adonai*) y no al Padre de los humildes y sencillos: «Te bendigo, Padre, señor del cielo y de la tierra, porque has manifestado (*apekalypsas*) estas cosas a los pequeños (*nêpiois*), mientras que han quedado escondidas a los sabios y a los inteligentes (*sophôn kai synetôn*). Sí, Padre, porque así te has complacido (*eudokia*)» (Q: Lc 10,21 / Mt 11,25). El pronombre neutro «estas cosas» se refiere probablemente al misterio del reino de Dios (cf. Mc 4,11). Al conocimiento logrado no por las capacidades humanas, sino por el don divino de revelación, de la realidad misteriosa del dominio soberano de Dios: misteriosa no en sí misma, sino en su acercamiento a los hombre y en su irrupción ya realizada en la historia. El símbolo paterno expresa esta complacencia divina manifestada en

el *hic et nunc* de la obra de Jesús en el mundo: una complacencia no general, sino actual e «histórica», ligada a su acción en las aldeas de Galilea. Naturalmente, las cualidades, o mejor dicho la falta de cualidades de los beneficiarios especifica la iniciativa de Dios: a los ojos de Jesús él es simbólicamente padre por su iniciativa particular en favor de los que no se lo merecen. Y en la fe del Nazareno se revela como su padre singular, ya que opera en su misión específica de evangelista del reino: la paternidad divina le afecta a él de manera específica, como mediador del apocalipsis del misterio del reino de Dios, y se extiende a todos los que él conquista para su causa, por gracia divina.

Finalmente, la mencionada conexión implícita entre el símbolo paterno y el símbolo real se hace explícita en el «Padrenuestro»: «Padre, santifica tu nombre, venga pronto tu realeza, danos hoy el pan necesario para vivir, perdona nuestras deudas a nosotros, que se las perdonamos a nuestros deudores, y no nos metas en el ojo del ciclón de la tentación» (Lc 11,2-4; Mt 6,9-13). En otro lugar se han destacado las grandes semejanzas con el Qaddish judío; ahora nos urge subrayar ante todo que Jesús nos enseña a suplicar confiado al Padre para que despliegue pronto en la historia y en el mundo su poder real liberador y salvador: una enseñanza que traduce su misma experiencia religiosa. Si hasta ahora había mostrado la presencia en él de un Dios comprometido en el presente como padre que perdona, protector, animado de un amor indiscriminado, que revela por gracia su misterio, ahora el símbolo paterno muestra un Dios del futuro que, haciéndose valer por lo que es, o sea, como salvador —esto es lo que significa la santificación de su nombre por parte suya—, intervendrá en la historia para ejercer plenamente su poder soberano. No insisto en el hecho de que del Padre de Jesús y de los suyos se espera igualmente el don repetido del alimento necesario para la vida, un valor del símbolo religioso paterno destacado anteriormente, el perdón de los pecados y la protección en la prueba final.

1.1.2. La metáfora de Dios rey

Ya hemos estudiado cómo Jesús puso la realeza divina en el centro de su palabra evangélica, de su acción terapéutica y contra los demonios, así como de su escandalosa iniciativa de acogida incondicional de los pecadores públicos y de los niños. Nunca llamó rey a su Dios, pero el tema del reino expresa con claridad el símbolo real. Por eso la afirmación de que «en el anuncio de Jesús tenemos una *basileia* sin *basileus*» (una realeza sin rey) (K. W. Muller 28) parece un juego de palabras: la metáfora regia se expresa en ambos vocablos. Me gustaría

recordar en particular cómo este símbolo nace ciertamente en Israel, pero más en general en el área cultural del antiguo Medio Oriente, para dar cuerpo a la esperanza de los «pobres», es decir, de todos aquellos que no logran obtener justicia en la historia. Éstos, desilusionados en sus esperanzas por los reyes terrenos que, en vez de defender su justa causa, como era su tarea específica según la ideología real de la época, los explotaban, lejos de abandonar sus exigencias de justicia, las transfirieron a una esfera transcendente, esperando de Dios lo que los monarcas no supieron culpablemente darles. He aquí entonces que surja en las Escrituras judías y asuma una gran intensidad en la predicación de Jesús la espera de que Él mismo se haría rey poderoso en la historia para defender a los indefensos y proteger eficazmente a los desheredados. En esta proyección futura el símbolo de Dios rey tiene por tanto su origen en las esperanzas políticas que se vieron defraudadas y sirve para expresar unas esperanzas transcendentales, es decir, puestas en la acción divina. Pero no estaban ausentes otras connotaciones judiciales, como veíamos más arriba: Dios rey es al mismo tiempo juez que intervendrá contra los opresores y malvados para condenarlos.

Pero Jesús vivió y mostró esta metáfora, heredada de su ambiente judío, con ciertos matices interesantes; tampoco hemos de olvidar la confrontación con la mentalidad presente en el mundo grecorromano, que expresaba unas relaciones frías, mientras que el símbolo paterno expresaba familiaridad y afectaba al sentimiento. Müller ha recordado en este sentido un pasaje significativo de Dión de Prusa, del siglo I d. C.; después de afirmar que «todos estos poetas están de acuerdo en llamar al primer dios y al más grande de los dioses padre y rey de todos los seres racionales» (*Or* 36,36), precisa que «los hombre erigen altares a Zeus y no tienen miedo de llamarlo padre en sus plegarias» (p. 30). El Nazareno, por el contrario, subraya también en el símbolo del rey la cercanía de su Dios, sobre todo una cercanía sorprendente y hasta escandalosa para con los despreciados.

Esta misma observación vale también en la confrontación, más significativa todavía, con el Bautista, del que fue discípulo. Su maestro transmitía una imagen divina propia de los apocalípticos que esperaban el final catastrófico de este mundo y el nacimiento de un mundo nuevo que comenzaría con la creación de un nuevo Israel purificado y fiel, obra de un Dios juez y salvador, dispuesto al mismo tiempo a quemar la paja en el fuego inextinguible y a colocar en el granero el buen grano en un proceso de dramática separación entre buenos y malvados, es decir, entre los que habían dado oídos a la llamada de conversión y a la invitación a un bautismo de penitencia por un lado y los que se habían instalado en una postura de rechazo, por otro. Con su símbolo de Dios rey, desconocido para el Bautista, al menos según las fuentes de que

disponemos, el Nazareno acentúa el valor liberador y salvador de Dios rey; en él, a diferencia de su maestro, la metáfora no encierra ninguna amenaza, sino que alude a un Dios que en la hora final no le pide a un pueblo infiel —dos convicciones que lo vinculan con el Bautista— que se convierta y se someta a un rito penitencial so pena de la condenación eterna, sino que ofrece gratuita e incondicionalmente la salvación, y lo hace mediante la palabra y la acción del Nazareno. La realeza divina que él anuncia como buena noticia hace retroceder hasta el fondo la figura del juez del tremendo *dies irae*; esto se deja para un segundo tiempo, limitado a los que se han negado obstinadamente a acoger el don soberano del Dios de Jesús, y sin ninguna acentuación especial. Se puede pensar con Schürmann (*Regno di Dio* 41-42) que el fracaso del Bautista en el pueblo de Israel lo impulsó a anunciar la única posibilidad salvífica existente: la iniciativa incondicional de Dios de perdonar y rescatar a los que estaban perdidos. Diríamos que es lo que lo hizo «evangelista», portador de una buena noticia.

Todavía más que en el judaísmo escatológico de su tiempo Jesús vivió y mostró un Dios soberano no encerrado en el futuro, en contraste con un presente de muerte y de tinieblas, sino irrumpiendo por su acción en el mundo de hoy. El poder liberador y salvador de Dios toca ya la historia, ciertamente no en plenitud ni en su totalidad, sino bajo el signo de realizaciones «pobres», pero reales. Ya nada es como era antes: ha comenzado el final de este mundo y el nacimiento del nuevo, al menos en la dimensión colectiva del pueblo, de las doce tribus de Israel: «Si (como es verdad) echo los demonios, esto quiere decir que la realeza de Dios ha llegado ya a vosotros» (Q: Lc 11,20 / Mt 12,28). El símbolo de Dios rey expresa en Jesús esta iniciativa desdemonizadora en acto. Las mismas palabras sobre la «cercanía» de la realeza divina no dicen más que esto: sería un error interpretar las palabras de cercanía (el verbo *eggizein* en perfecto y el adjetivo *eggys*) en contraposición a presencia, atribuyéndoles un valor cronológico; en realidad Dios rey se acercó a los campesinos de Galilea, que entraron en contacto con el Nazareno: no un Dios lejano, es decir ausente de sus vidas, despreocupado de su destino. Sin embargo, no conjuga el símbolo de Dios rey en pasado, ni siquiera aludiendo a los grandes hechos de la historia salvífica de Israel, como el éxodo. También está ausente la connotación creacionista de la metáfora del reino, atestiguada sobre todo en muchos de los salmos.

Schürmann ha propuesto la fórmula densa de «eschaton historizado» (*Regno di Dio* 61): la realidad última y decisiva del rescate del mundo ha asumido una forma histórica, es decir, precaria e imperfecta. Y —una segunda novedad, todavía más decisiva respecto al mundo cultural y religioso judío— esto ocurre en su presente de mediador activo de la

realidad divina: así es como da realidad al símbolo de Dios rey que lo anima.

Además Schürmann ha contrapuesto de algún modo, a nivel del Jesús histórico, la escatología y la teología, el anuncio de la realdad futura de Dios y la manifestación de Dios Padre, crítico con el «panescatologismo» («Le problème» 117) de la escuela de Weiss, Schweitzer y del filón principal de los autores modernos. El famoso exegeta alemán atribuye al Nazareno una decisiva orientación «teológica», centrada en lo que es Dios por naturaleza, es decir padre, mientras que pasa al segundo plano lo que habrá de ser, esto es, rey. Pero pueden compararse las reservas de Vögtle que critica, entre otras cosas, su planteamiento de cuño esencialista. Por mi parte, me gustaría destacar que Jesús se sirve de estos dos símbolos religiosos, el de padre y el de rey, para poder expresar plenamente su experiencia de un Dios que abarca del mismo modo el presente y el futuro, por no hablar de su pasado de creador que hace salir el sol y hace llover. Y para él la divina realdad escatológica no está limitada al futuro, según el esquema apocalíptico que le atribuyen Weiss y Schweitzer, sino que capta sobre todo el presente. Además, el símbolo religioso, como hemos visto, no expresa una «ontología», como desea demostrar Schürmann cuando insiste en hablar de la «esencia de Dios» (p. 145); el valor simbólico se refiere a lo que Dios hace, a su manera de comportarse. De todas formas, el Nazareno conjuga muy estrechamente la paternidad y la realdad divinas: Dios padre hace salir su sol y hace llover sobre buenos y malos con un amor indiscriminado; además, despliega ya ahora su poder soberano de salvación, pero de manera «pobre», parcial e imperfecta, limitado prácticamente a las aldeas de Galilea y a un número limitado de personas; finalmente, el futuro conocerá la plena actuación de esta su realdad de Padre con el rescate del mundo. Pero sobre todo los dos símbolos son convergentes: el amor indiscriminado del Padre a los justos y a los injustos, a los buenos y a los malos, es el mismo que se revela en la realdad divina anunciada por Jesús. La contraposición marcada por Schürmann entre lo que Dios es, padre, y lo que será, rey, más radical todavía a su juicio que la contraposición tantas veces afirmada entre Jesús profeta y Jesús sabio, me parece que indica una precomprensión filosófica bajo el signo de la ontología: Dios es ante todo el santo *ab aeterno* y se manifiesta como tal. Pero no se tiene en cuenta una percepción más inmediata propia de la tradición bíblico-judía y del mismo Jesús: Dios es el que comenzó a ser y el que será. El símbolo de Dios rey dice que también él tiene un futuro, no apartado del presente, sino impregnando todo el hoy operativo del Nazareno.

1.2. *Sus imágenes divinas en las parábolas*

El estudio precedente sobre Jesús parabolista nos ayudará en esta investigación. Son importantes en este sentido los personajes protagonistas de las *fictions* narrativas que él creó: salidos de su mente, expresan su mundo interior de signo religioso. En relación con nuestro tema no pocos autores las leen como palabras sobre Dios, es decir, como reveladoras de las imágenes divinas que poblaban su alma y su vida. Al menos algunas de ellas se han narrado como parábolas del reino, es decir, como figurativas de la realeza divina. Otros piensan que Jesús se refleja más bien en ellas a sí mismo y que hablan sobre todo de él. Dos puntos de vista que no se oponen, sino que son normalmente complementarios, ya que en varias ocasiones el parabolista se defiende a sí mismo y su manera de obrar apelando al comportamiento de Dios que él historifica. Nos bastará con el análisis de algunas de estas parábolas, ciertamente las más características, que expresan vivas imágenes de Dios presentes y operantes en él, quizás alternativas a las de sus interlocutores críticos o dubitantes, que son los destinatarios de sus relatos.

Así la *story* del criado inmisericorde de Mt 18,23-35 es una metáfora de Dios que perdona sin límites y que exige imperiosamente el perdón a los que han sido perdonados. Es ésta la exacta relación entre los dos polos: se trata de un perdonado que tiene que saber perdonar; la acción de gracia incondicional del Dios de Jesús que allí se revela es la premisa y la exigencia es su consecuencia lógica. Léase la palabra del gran rey a su criado al que ha devuelto la vida perdonándole una suma enorme: «Te he perdonado toda aquella deuda porque me lo suplicaste; ¿no *debías también tú* tener piedad de tu colega, como yo tuve piedad de ti?». Pero el perdonado no se portó simétricamente con su colega deudor, no fue coherente con la finalidad del don recibido, que le obligaba, no por ley, sino por un deber moral. No se dio cuenta, o no quiso darse cuenta, de que negarse a perdonar equivalía a rechazar portarse en la vida bajo el signo del intercambio del don del perdón; volvió a un pasado vivido bajo el signo de la lógica férrea del préstamo y la deuda, de la deuda que saldar y del pago que exigir a toda costa. Leemos allí la imagen extraordinaria de un Dios no misericordioso en general, quizás como respuesta al arrepentimiento del pecador, sino del Dios de una gracia incondicional que se concede ahora a los excluidos y despreciados que Jesús ha encontrado y acogido, llamados siempre por gracia a ser coherentes en la vida con lo que ellos han llegado a ser por puro don.

La parábola del padre del pródigo (Lc 15,11-32), centrada en el contraste entre el comportamiento del padre y el del hermano mayor ante el retorno del pródigo, pone de relieve dos imágenes de Dios

alternativas, la primera propia del parabolista y la segunda de sus críticos, destinatarios de la *fiction* narrativa. En aquélla aparece un Dios que mediante el Nazareno busca a los pecadores porque andan perdidos y tienen necesidad de su intervención, ya que de lo contrario irían a la muerte, como dice el padre al hijo mayor: el pródigo había muerto y, acogido por el padre, ha vuelto a la vida. ¡Un milagro que celebrar! En resumen, todo es gracia en la iniciativa divina encarnada en Jesús, que se había sentado a la mesa con los pecadores y con los despreciables publicanos (Mc 2,15-17 y par.). Al contrario, el hermano mayor que se comporta según el código de mérito y de la deuda, negándose así a acoger en casa al hermano pródigo, refleja a un Dios justo retribuyente, que premia a los buenos y castiga a los malos, o también a un Dios que perdona ciertamente, pero como respuesta al arrepentimiento del pecador o a su penitencia necesaria, incluido el resarcimiento de los daños. Sobre todo, es la misma imagen que el pródigo se hace del padre y de sus relaciones con él: se ha equivocado, ha despilfarrado la parte de herencia que le correspondía. Ya no puede, por justicia, entrar en su casa como hijo y heredero. Metáfora de un Dios que sopesa el bien y el mal y reacciona en consecuencia. Al contrario, la imagen religiosa, personificada por el padre del relato, la misma que Jesús tiene y revela, es propia de aquel que celebra una fiesta por el hallazgo del que estaba perdido, por la vida del que había muerto. Un Dios creador de vida, por gracia y por amor, en donde reina la muerte y lleno de gozo por esta actividad que despliega en la vida de Jesús de Nazaret, que de esta manera justifica su acogida de los despreciados y de los pecadores públicos, incluso antes de que se conviertan: su comportamiento escandaloso es el mismo comportamiento divino.

Una última anotación sobre la parábola del padre y del pródigo: la imagen paterna de Dios es la que fundamenta el código de la fraternidad. A la acogida del padre tiene que seguir, coherentemente, la acogida del hermano mayor; es una familia con varios hijos. Para ser plenamente satisfactoria, la relación padre-hijo tiene necesidad de una relación satisfactoria hermano-hermano. En el nuevo Israel de las doce tribus reunidas Jesús desea integrar a los publicanos y a los pecadores públicos con los piadosos y los observantes escrupulosos de la ley, y lo hace mostrando a un Dios que acoge como hijos en la misma familia a los unos y a los otros.

Son complementarias las dos parábolas paralelas de la oveja y de la moneda perdidas (Lc 15,4-10): el pastor y el ama de casa no se resignan a la pérdida; las buscan hasta encontrarlas de nuevo para alegrarse de haberlas recuperado. Además, en la primera resalta el contraste entre las 99 ovejas bien seguras y la única que se ha extraviado; una desproporción que explica el apego del pastor a ésta, que se había metido en

un callejón sin salida y estaba destinada a la muerte; por consiguiente, sale a buscarla. Ese pastor es metáfora del Dios de Jesús, que en este «agente» terreno actúa como Dios de los perdidos y experimenta un gran gozo por su recuperación, no ya encerrado tras la empalizada del redil donde guarda seguras a las ovejas que no se han perdido. Y también aquí se percibe cierto contraste de imágenes religiosas entre Jesús y sus críticos, sobre todo si se piensa que al final de la parábola Jesús revela el sentido metafórico de la *fiction* parabólica de la oveja perdida: en el cielo se organiza una mayor fiesta por un pecador encontrado que por 99 justos (v. 7). En realidad, como sabemos, Lucas habla de pecador convertido y de justos que no tienen necesidad de conversión; pero se trata de un motivo redaccional suyo superpuesto que hace que la lectura se desvíe hacia perspectivas moralistas, mientras que por sí misma, en labios de Jesús, sirve para expresar la inaudita gracia de Dios revelada en él, «amigo de publicanos y de pecadores públicos» (Q: Lc 7,34 / Mt 11,19), tal como era calificado por la gente bien, por sentarse con ellos a la mesa en un gesto de comensalidad que en la cultura bíblica indicaba la salvación. Nótese que, para justificar este reproche, la fuente Q hace que le preceda este otro: «es un comilón y un bebedor». Amigo en nombre y por cuenta de su Dios, que se presenta así con su misma identidad, esto es, como un Dios que es también «amigo de los publicanos y de los pecadores públicos» (cf. Pedersen).

Todavía más escandalosa para un cierto tipo de oyentes debió ser la imagen de Dios que se deduce de la *fiction* parabólica de los obreros contratados a diversas horas de la jornada (Mt 20,1ss). Si, como parece probable, Jesús se dirigió a todos aquellos que le reprochaban su familiaridad acogedora con pecadores notorios, sin exigirles que hicieran antes penitencia, la parábola resulta clara: el parabolista se justifica apelando a Dios, a un Dios que no está ligado al dogma de la retribución, regida por el canon de la correspondencia entre el trabajo y el salario, entre las obras del hombre y la remuneración, sino vinculada a la lógica del puro don. La acogida de los pecadores es totalmente incondicional, sin ningún primer paso por parte de ellos. *Sola gratia*, diría Lutero poniendo el acento en la exclusividad de la misma. Una limpia metáfora de ello es el comportamiento del amo que retribuye con la misma medida a unos obreros que se habían afanado en diversa medida. Una injusticia patente, dicen los primeros contratados que habían tenido que bregar toda una jornada laboral, mientras que los últimos sólo habían trabajado una hora. ¡Desiguales en el trabajo, iguales en la paga! Así es como se materializa su queja contra el amo: «Los has hecho iguales a nosotros» (Mt 20,12). ¿Cómo es posible esta equiparación? Va claramente contra la justicia retributiva de Dios que enseñaba toda la tradición bíblico-judía. Una voz elocuente, muy parecida en

substancia a la de los obreros de la primera hora, es la que resuena en el judío moderno J. Klausner, autor de un notable escrito, *Jesus von Nazaret* (1930): «Ya no hay enfermos; ante el rostro de Dios los publicanos y los pecadores son “sanos”; pecadores y no pecadores, buenos y malos, justos e injustos, todos son iguales delante de Dios. De aquí se sigue entonces que Dios no es la *absoluta* justicia, sino sólo el *Bien*, ante el cual nadie es malo [...]. Éste es el conocimiento judío de Dios: los malos no son dignos de que el sol los ilumine [...]. Dios es bueno, pero también es justo [...]. No es sólo “el padre misericordioso”, sino también “el rey del juicio”: el Dios del orden social, el Dios de la nación, el Dios de la historia. La idea de Dios de Jesús está en franco contraste con ello [...]. El judaísmo no podía de ningún modo hacer suya esta concepción» (pp. 527s).

Es interesante advertir cómo se justifica el amo: ninguna injusticia con los primeros, con quienes había pactado la retribución normal de un denario por día; respecto a los últimos nadie puede criticarle su forma de administrar lo que es suyo: se ha comportado con suma generosidad, en línea con su inmensa bondad, a la que sirve de contraste la envidia de los primeros jornaleros, como le dice al final al portavoz de los contestatarios: «Tu ojo es malo, porque yo soy bueno». Dios se reserva la libertad de actuar con los últimos según la generosidad de lo gratuito y no sobre la base de la medida de lo debido. El parabolista intenta hacer que cambien de perspectiva los oyentes que se identifican con la buenas razones de los obreros de la primera hora; que asuman su lógica, que es un reflejo de la de Dios. Jeremías sintetiza bien el sentido de la parábola: «Así actúa Dios, dice Jesús, así es Dios» (*Le parabole di Gesù* 42).

En la misma dirección va la parábola del fariseo y del publicano en Lucas (18,9-14). Los dos van a orar al templo, pero aquel se pone delante, erguido, en presencia de todos, mientras que éste se queda detrás en el fondo, sin atreverse a levantar los ojos al cielo, golpeándose el pecho; el primero da gracias a Dios porque es diferente de los demás: ninguna equiparación con ellos, sobre todo con ese publicano pecador y sinvergüenza que está detrás de él; él es un ejemplo de fidelidad y de observancia religiosa. Muy distinta es la oración del despreciado: «¡Oh, Dios! ¡Ten piedad de mí pecador!». Y éste es el sentido del relato expresado en la palabra final autorizada de Jesús: «Éste bajó del monte del templo justificado, a diferencia de aquel». La imagen de un Dios que separa a los observantes de los pecadores públicos, cercano a aquellos y alejado de éstos, se revela muy distinta de la de Jesús, de un Dios cercano a éstos y alejado de aquellos en la hora de su iniciativa histórica de salvación. Estamos en la misma longitud de onda de la metáfora parabólica de los invitados a la gran cena (Q: Lc 14,15-24 / Mt 22,1-14): los

invitados de siempre que se autoexcluyen y la gente menuda de la calle que son introducidos en la sala del banquete. Bástenos aquí lo que afirma Dupont: «Vinculada a la expulsión de los primeros, la oportunidad de los sustitutos es, en la realidad que vivió Jesús, el resultado de la benevolencia divina que privilegia a los marginados» (p. 327).

Una alusión solamente a las parábolas del sembrador, de la semilla que crece por sí sola y a las paralelas del grano de mostaza y de la levadura (Mc 4,1-9.20-29.30-32; Q: Lc 13,20-21 / Mt 13,33). La primera *story* resalta el éxito final del campesino, pero a través de repetidos fracasos: una gran parte de la semilla no llega a dar fruto por un motivo o por otro, pero las semillas caídas en terreno bueno produjeron fruto abundante. Todo está claro en el contexto de la misión de Jesús que conoció rechazos y fracasos, sobre todo entre personas de reconocido valor espiritual; por eso lo consideraron inaceptable en la proclamación del reino, pero juntamente con él acababa siendo inaceptable su Dios, a cuyo servicio se había puesto. Podría pensarse en una crisis de credibilidad, que siguió quizás a un movimiento de entusiasmo inicial. Con esta parábola Jesús quiere decir que, a pesar de los obstáculos y tropiezos, la realeza divina se afianza en la historia de su evangelista y tendrá su plena realización en el futuro. Nada de derrotismo: su Dios es digno de confianza: Dios tiene confianza en él y llama a sus oyentes a compartir su misma certeza.

La imagen de un Dios digno de confianza está también en el fondo de las parábolas paralelas del granito de mostaza, el más pequeño, y del puñado de levadura que se echa en una gran masa: aquel crecerá hasta dar vida a un gran arbusto, éste hará que fermente una enorme cantidad de masa. Un claro contraste entre los comienzos y el final del proceso, pero también dependencia de éste respecto a aquellos. Lo pequeño es garantía de lo grande, ya que Dios, que actúa en la historia del Nazareno, es fiel a su proyecto: merece plena confianza, como la merece su representante histórico. Pero también puede citarse en este sentido la parábola de la semilla que, echada por el campesino en el terreno, crecerá hasta que llegue la cosecha por la fuerza prodigiosa de la naturaleza. Jesús asume aquí los rasgos del sembrador y se muestra animado por la imagen de su Dios, que llevará a cabo sin duda el prodigio del crecimiento y de la cosecha: él se fía de ello y llama a los que dudan y también a los críticos a hacer lo mismo.

En resumen, nos preguntamos si este Dios de Jesús sigue siendo todavía el Dios de su tradición bíblico-judía o si estamos ante otra imagen religiosa diversa y diversificante que da origen a una nueva religión. K. Holl ha escogido esta segunda alternativa: «Jesús anunció a un Dios que quiere tener algo que ver con el hombre pecador»; «Nunca he comprendido cómo puede dudarse de que Jesús trajo una nueva

manera de pensar a Dios respecto al Antiguo Testamento» (cit. en Kümmel 107). Bultmann, por el contrario, ha diluido al Dios del Nazareno en la creencia judía más difusa: «La religión de Cristo era el judaísmo, la fe de Jesús era una fe judía» (en *ThR* 4 [1932],9); la novedad viene con la fe de la iglesia. «Jesús se encuentra en el *marco del judaísmo auténtico*, y su peculiaridad no consiste en haber expuesto ideas particularmente originales sobre Dios y sobre el mundo, sino en haber comprendido en toda su pureza y en sus consecuencias la concepción de Dios propia del judaísmo» (*Gesù* 227). Me parece que ninguna de las dos posiciones hacen justicia a los símbolos y a la imágenes de Dios presentes en la experiencia religiosa de Jesús: en él todo está substancialmente en continuidad con el Dios de la tradición bíblico-judía: el de la creación (cf. Mc 10,7-8; Mt 5,45), el de Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8,11), el de las esperanzas escatológicas de los profetas y de importantes filones del judaísmo de su tiempo; pero todo, igualmente, es nuevo, porque el punto de apoyo de su fe es la irrupción a) *ahora*, en la historia, del poder liberador y salvífico de Dios; b) *mediado activamente por él*, c) bajo la forma de una *humillante pequeñez*, pero anunciadora de la explosión final. Estoy de acuerdo con la conclusión del estudio de Kümmel: «Respecto al judaísmo tardío, Jesús no trajo un nuevo *concepto* de Dios, sino una nueva *realidad* de Dios, la que él dio con su persona y con su obrar» (p. 125). Más articulada es la posición de J. Dupont: «Su originalidad resulta esencialmente de la acentuación de algunos rasgos que el judaísmo no rechaza, pero a los que Jesús concede un relieve tan vigoroso y una importancia tan absoluta que otros rasgos tradicionales quedan como relegados en la sombra por él, aunque no formalmente desechados» (p. 323). En este sentido se puede hablar del *Dios de Jesús* sin hacer que su fe rompa con los lazos de la matriz de la tradición religiosa judía.

1.3. La imagen de sí mismo frente a su Dios

Puesto que los símbolos religiosos y las imágenes divinas que lo animaron en su experiencia de fe afectan, no ya a una esencia divina intemporal, válida para todos y en todo tiempo y lugar, sino a la iniciativa del Dios de la tradición bíblico-judía en las peripecias de su historia —palabra evangélica, acción exorcista y terapéutica, creación y presentación de *fictions* parabólicas, exhortaciones radicales al seguimiento para sus discípulos y para una vida en conformidad con el amanecer del día decisivo para todos los que se adhieran a él—, su imagen se refleja en la imagen bastante articulada de su Dios y queda cualificada por ella. Ha dicho muy bien Schürmann que Jesús, al anunciar

el reino de Dios, «se tematizó a sí mismo directamente, aunque de manera implícita» (*Il regno* 76). En realidad, no se autocomprendió atribuyéndose unos títulos precisos de excelencia, como mesías, hijo de Dios en sentido único y exclusivo, hijo transcendente del hombre destinado a juzgar al mundo y a la humanidad en nombre y por mandato de Dios, profeta escatológico tras las huellas de ciertas expectativas judías orientadas hacia la venida de Elías (cf. Mt 3,23-24) o a la llegada de un nuevo Moisés (cf. Dt 18). En una palabra, no se definió ni se presentó con unas definiciones precisas; al contrario, habló y actuó de tal manera que dejó vislumbrar claramente una imagen de sí mismo que era reflejo de la de Dios y que caracterizaba su fe.

¿Qué imagen? Ante todo, la de un hombre que se entregó por completo a la causa de Dios. No se anunció a sí mismo, sino la realeza y la paternidad divina. Por consiguiente, sin reservas ni límites al servicio de él. «Este hombre es el (auténtico) hombre (por excelencia), precisamente porque se olvida de sí mismo por Dios y por el hombre necesitado de salvación y existe sólo en este olvido» (K. Rahner cit. en Schürmann, *Il Regno* 75). Además, el exegeta alemán ha hablado de la pro-existencia del Nazareno: se puso también por completo al servicio de su pueblo y, *fine finaliter*, de la humanidad, porque vivió como su «agente» en la tierra en el *incipit* del giro decisivo de la historia que le imprimió el poder liberador de Dios, que entró finalmente en acción. Para evitar equívocos me gustaría precisar que para él no se trataba de su aportación activa por sí mismo, haciendo que surgiera el alba del gran día esperado e introduciendo personalmente en el mundo el reino. Como ya dijimos, se comprendió a sí mismo como el «proclamador histórico» de la realeza divina. En otras palabras, si comenzó a desdemonizar el mundo en Galilea con sus logrados exorcismos, se lo debe al poder divino: «Si, como es verdad, echo los demonios con el dedo de Dios...». Si acoge sin condiciones a los publicanos y a los pecadores públicos (Mc 2,13-17 par.), es Dios el que los acoge en él, como muestran las parábolas que acabamos de analizar. Y cuando le dice al paralítico que se le perdonan los pecados (Mc 2,5 y par.), sus palabras suenan a garantía de la acción de gracia del Dios que perdona, percibido con claridad en las imágenes que de él se ha hecho y que ha revelado; si come y bebe con los despreciados y los parias como amigo (Q: Lc 7,34; Mt 11,19: Mc 2,15-17), su comensalidad escandalosa historifica la comensalidad de Dios.

Su Dios es el absoluto protagonista, él el mediador por gracia, por usar este término; pero no un mediador cualquiera de la acción divina en la historia y en el mundo. Con esta misma calificación se puede definir también a Moisés y a los profetas en la historia de Israel que estaba a sus espaldas. Ni era tampoco un mediador como lo había sido

el Bautista o también el Maestro de justicia de la congregación esenia, sabio intérprete de las normas de la ley mosaica y revelador profético del misterioso proyecto salvífico de Dios sobre la historia. Su hora, la del amanecer de la realización *definitiva* del poder liberador y salvador de Dios, lo cualifica como mediador *definitivo*. «El anuncio escatológico de Jesús hace de él una persona escatológica única en su género» (Jungel 229). Por eso mismo dije ya anteriormente que se le podía cualificar esencialmente como *evangelista del reino de Dios*, pregonero, en palabras y en hechos, de la buena noticia de que Dios ha decidido finalmente comenzar a ejercer su poder real en la historia. Ha comenzado el rescate del mundo, aunque sea de forma fragmentaria y paupérrima, precisamente en las aldeas agrícolas de Galilea y poco más allá, y ha comenzado con él, con el carisma que Dios le ha dado. G. Lohfink lo ha expresado muy bien con unas fórmulas muy densas: «Dios en él definitivamente habla, definitivamente actúa y definitivamente está presente» (p. 64). Por eso muchos tienden a definirlo como «el profeta escatológico» (por ejemplo, Merklein, *La signoria di Dio* 183) o para aplicarle el modelo profético (Fabris). Pero prefiero evitar definiciones que encierran una realidad más fluida y menos catalogable en esquemas establecidos de antemano. Por eso mismo me reservo también el juicio sobre la propuesta de Theissen y de Allison, que hablan de él como de un profeta milenarista.

Frente a un Dios al que llama padre/*abbà* en su oración y del que habla a los suyos con la metáfora paterna, se revela ciertamente como hijo unido a otros hijos, ya que todos tienen la capacidad de invocarlo como *abbà*; una paternidad *particular* ligada a la decisiva iniciativa salvífica divina que se lleva a cabo en su hoy. Pero si el Padre celestial como tal actúa con una iniciativa «última» mediante él, le compete una paternidad divina *singular*, propia de un hijo que no sólo es beneficiario de la misma por gracia, como los demás que se han adherido a él, sino también su «agente» en la historia. Y aquí podemos recordar la parábola del dueño de la viña confiada a unos arrendatarios: después de haber mandado a un criado y luego a otro a exigir la parte de los frutos acordada en el contrato, al final envía a su hijo (Mc 12,1-11 y par.). En resumen, la filiación divina reivindicada por Jesús con el símbolo religioso del padre es peculiar por la misión «escatológica» que se le ha confiado, propia de los días del giro decisivo de la historia. Podría hablarse de hijo «representante» de Dios Padre en la hora X en la que éste ha comenzado a «dominar» en la tierra.

Por esto se puede hablar a este respecto de paternidad divina funcional y de filiación divina peculiar bajo el signo del papel único que él ha representado. Sólo la iglesia de los orígenes, movida por la creencia pascual suscitada por las apariciones homónimas del crucificado, se

aventurará por el terreno inexplorado por él de su preexistencia, de su filiación divina manifestada en la concepción virginal, de la declaración que puso en sus labios el evangelista Juan: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn 10,30). De aquí la pregunta sobre si la cristología explícita de la iglesia está o no en continuidad con su cristología implícita. Se hablará de ello a continuación.

Al contrario, sigue siendo dudoso, como ya se ha dicho, el hecho de que Jesús fuera consciente, y de que lo haya demostrado, sobre una participación activa en la futura realización plena del dominio divino. Todo depende de la solución de la *vexata quaestio* de si se identificó con la figura celestial del misterioso hijo del hombre que habrá de juzgar a vivos y muertos. Una cuestión tan complicada que hoy no pocos (por ejemplo Burkett, pero también Vögtle) consideran imposible de resolver. Al contrario, la fe en Jesús de los primeros creyentes no tuvo ninguna vacilación a la hora de reconocer esta identidad.

2. LA FE EN JESÚS

Se ha hablado del «foso de la pascua» que divide a Jesús de Nazaret de la iglesia de los orígenes. Bultmann ha especificado de este modo las dos orillas: «Si antes era el portador del mensaje, ahora Jesús se insertó a sí mismo en el mensaje y se convirtió en su contenido esencial. De anunciador se convirtió en el anunciado, en el objeto de la predicación» (*Teología del NT* 43). Se puede continuar en la misma línea: de creyente en Dios el Nazareno pasó a ser «el creído» de los cristianos; de hombre religioso que se dirigía en la oración al Padre pasó a ser el destinatario de la oración y del culto cristiano. Y si él se había comprendido como el evangelista *definitivo* del *definitivo* poder liberador de Dios, los creyentes lo confesaron como el mesías esperado, el hijo transcendente de Dios, el Señor glorioso, el hijo del hombre celestial, el sacerdote santificador en el templo de los cielos. Es verdad que, a juicio de no pocos autores se habría considerado el mesías (por ejemplo, Hengel), que habría pensado que era hijo de Dios de forma única (Schürmann), que se habría identificado con el misterioso hijo del hombre que vendría el día último a juzgar a vivos y muertos (por ejemplo, Hengel y Theissen). Pero la duda tiene su fundamento, como dice por ejemplo W. Thilsing: «De ningún título de soberanía se puede probar con suficiente certeza que se lo haya atribuido el mismo Jesús» (cit. en Merklein 179).

Sin embargo, parece ser que sobre el «foso de la pascua» pase un puente más o menos amplio, más o menos fácil de recorrer entre las dos orillas. Para resaltar este paso, que es también un atajo, presentaremos

ante todo la fe de los primeros cristianos en él, expresada no sólo en la confesión de que Dios lo resucitó del reino de los muertos, sino también con títulos cristológicos de excelencia, por no hablar de atrevidas especulaciones cristológicas. Inspirándose en la tradición judía, y no tanto en el ambiente cultural griego, transformaron esos títulos gloriosos en sus contenidos para adaptarlos a la realidad de Jesús. Además se mostrará cómo esta fe en Jesús no sustituyó a la fe en Dios, pero de un Dios cualificado esencialmente por sus relaciones con él: lo envió a la tierra, le concedió el carisma especial de evangelista de su reino —por eso hablaron de él primero las tradiciones y luego los Evangelios—, lo resucitó y lo glorificó. De esta forma será posible establecer una confrontación entre la fe de Jesús y la fe en Jesús y ver si efectivamente sobre el «foso de la pascua» pasa al menos un puentecillo que una las dos orillas. De todas formas éstas están una en un lado y la otra en otro, por lo que está justificado caminar por una orilla, la del Nazareno, sin querer pasar a la otra, la cristiana. En su famoso *Hermano Jesús* el autor hebreo S. Ben-Chorin ha podido afirmar en diálogo con los cristianos: «La fe de Jesús nos une [...], la fe en Jesús nos divide» (p. 28).

2.1. *Las corrientes mesiánicas de la tradición bíblico-judía*

Hay que superar cuanto antes una idea corriente, a saber, que el judaísmo ha estado impregnado siempre y en todas partes por la esperanza en el mesías y que éste era una sola figura bien definida: en consecuencia, los cristianos la habrían reconocido fácilmente en Jesús. Se trata en realidad de un falso supuesto: tanto en la tradición bíblica como en el judaísmo de la época las esperanzas mesiánicas no fueron ni omnipotentes ni se centraron en un único personaje, ni agotaron la esperanza judía en un futuro de felicidad. De hecho, el mesianismo es una subespecie, incluso menor, de las esperanzas escatológicas del pueblo de Israel, que estaba seguro «de la llegada, en un tiempo futuro imposible de precisar, de un mundo feliz» (Sacchi 199). Por eso se ha hablado, y con razón, de un mesianismo sin mesías, centrado por completo en la intervención esperada y directa, liberadora y salvadora, de Dios en la historia del pueblo y, para la corriente apocalíptica, en un mundo que sustituirá al mundo actual, corrompido e irredimible, por otro mundo nuevo, que ya existe en el cielo y que está destinado a descender milagrosamente a la tierra (cf., por ejemplo, el citado *AscMos* 10,1ss). Se ha distinguido además en el mesianismo, con mesías o sin mesías, una corriente restauradora, dirigida a renovar las antiguas glorias, y un mesianismo utópico tenso hacia un pueblo totalmente nuevo y, sobre

todo, hacia unos cielos y una tierra nuevos (cf. Talmon). Normalmente, el mesianismo restaurador se ha expresado en la espera de un rey que habría de gobernar en la justicia y la paz, en un rey ideal, quizás en un descendiente de David con los rasgos idealizados del gran soberano del pasado (por ejemplo, el apócrifo *Salmos de Salomón*); al contrario, en la línea de un mesianismo utópico o también apocalíptico está atestiguada la espera en *Qumran* del sacerdote religioso y en otros lugares del hijo del hombre. De todas formas, como recuerda Collins, «lo central en el judaísmo es la Torah más bien que el mesías» (*The Scepter* 2).

En las Escrituras judías no faltaban textos que expresaban esperanzas más o menos escatológicas que realizar en la historia futura del pueblo israelita, no en otro mundo. En 2S 7, la profecía de Natán, de que un descendiente reinaría siempre en el trono de David, fue recogida para dar cuerpo al mesianismo real de cuño davídico. El pasaje de Is 11,1-5 ha influido todavía más en esta dirección, pero poniendo en primer plano, no tanto el dominio como las cualidades morales y religiosas del rey esperado, del que se esperaba justicia para los indefensos y paz para el pueblo. También ha ejercido un influjo en un mesías real la profecía de Balaán: «Una estrella despuntará de Jacob, un cetro surgirá de Israel» (Nm 24,17). Inspirada en Dt 18,15, no faltaba la espera de un profeta que fuese copia fiel del gran Moisés, mediador final de la palabra de Dios. Además, con una mirada profética, Za 4,12.14 ve «dos brotes de olivo», metáfora para indicar dos figuras, real y sacerdotal; el texto puede definirse como la cuna de la diarquía mesiánica que caracterizará a una etapa y a algunos escritos de la secta de Qumran, en donde se esperaba precisamente la venida de dos mesías, de Israel y de Leví: una señal clara de la crítica a los Asmoneos que habían asumido ilegítimamente los cargos de rey y de sumo sacerdote. Finalmente, no quiero pasar en silencio el texto de Ml 3,23-24 en donde se alude a la venida de una figura celestial, Elías, raptado al cielo: vendrá como reformador religioso «antes de que llegue el día grande y terrible de YHWH».

Siempre se esperan igualmente figuras celestiales en el judaísmo no bíblico, como Henoc, raptado igualmente al cielo y protagonista del apócrifo homónimo (*1 Henoc* o *Henoc etiópico*), y Melquisedec, figura misteriosa transfigurada por la especulación judía de *2 Henoc* o *Henoc eslavo*, que lo llama «sacerdote de sacerdotes para siempre» (71,29), pero también por la literatura cristiana antigua: «Él es sin padre, sin madre, sin genealogía, sin comienzo de días, sin fin de vida, hecho semejante al hijo de Dios, y sigue siendo sacerdote para siempre» (Hb 7,3). También sobre él ha fabulado en Qumran el escrito homónimo *11QMelch*: «Él proclamará para ellos (los israelitas) la liberación, librándolos [del peso de] todas sus iniquidades»; «Y Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Dios» contra Belial y contra todos los

espíritus malvados (2,6.13). De todas formas, la figura celestial más famosa de las esperanzas mesiánicas judías es el hijo del hombre, del que hablaremos enseguida.

También el apócrifo *1 Henoc*, en el libro de *Los Sueños* (cc. 83-90). Con un lenguaje en imágenes carga las esperanzas en un buey de grandes cuernos, metáfora de un ser excepcional que gobernará a todos los pueblos, de un rey portador de justicia y de paz. Pero la voz más elocuente del mesianismo real, y además davídico, es el apócrifo *Salmos de Salomón*, del siglo I a. C. Por su importancia se merece una cita extensa; nos bastará leer el salmo 17. En primer lugar, su autor expresa allí la esperanza en Dios salvador (v. 3); luego recuerda la promesa de un descendiente terreno en el trono de David de 2 S 7 (v. 4); más tarde, para explicar la sumisión actual del pueblo al poder romano de Pompeyo, habla de la infidelidad de Israel (vv. 5-20). Finalmente, da voz a la esperanza mesiánica: «(21) Mira, Señor, y haz surgir para ellos a su rey hijo de David para la ocasión que tú has escogido, oh Dios, para que tu siervo reine en Israel; (22) y cíñelo de fuerza de modo que pueda destrozar a los gobernantes injustos y purificar a Jerusalén de los pueblos paganos que nos aplastan y destruyen; (23) y con sabiduría de justicia alejar a los pecadores de la herencia y romper el orgullo del pecador como si fueran vasijas de barro; (24) con vara de hierro hacer añicos su existencia; exterminar a (los) paganos transgresores con (la) palabra de su boca; (25) con su amenaza hacer huir a (los) paganos (lejos) de su rostro y castigar a los pecadores por los pensamientos de su corazón. (26) Y reunirá a un pueblo santo, al que gobernará con justicia y juzgará a las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios; (17) y no permitirá que (la) injusticia siga habitando entre ellos y no habitará con ellos ningún hombre que conozca el mal: en efecto, los conocerá porque son todos ellos hijos de su Dios. (28) Y los subdividirá en el país de sus tribus y el inmigrante y el extranjero no habitará ya con ellos; (29) juzgará a pueblos y naciones con (la) sabiduría de su justicia. (30) Mantendrá a los pueblos de los paganos bajo su yugo para que lo sirvan y den gloria al Señor a los ojos de toda la tierra, y purificará a Jerusalén con una santificación semejante a la del principio; (31) de manera que llegarán naciones desde los extremos de la tierra para ver su gloria trayendo como don a los hijos de los que había sido privada y verán su gloria con que la ha glorificado Dios. (32) Y el rey sobre ellos será justo y amaestrado por Dios y no habrá en sus días injusticia en medio de ellos, porque todos serán santos y el rey será el Ungido del Señor. (33) En efecto, no confiará en caballo y caballero ni en arco, ni atesorará para sí oro ni plata para la guerra, ni recogerá esperanzas para el día de la guerra poniendo su confianza en muchos; (34) el Señor en persona es su rey, esperanza de aquel que es fuerte porque espera en Dios y

pondrá a todas las naciones ante él con temor. (35) En efecto, golpeará a (la) tierra con la palabra de su boca eternamente, bendecirá (al) pueblo del Señor con sabiduría unida a alegría: (36) y él mismo está limpio de pecado de manera que puede gobernar a un gran pueblo y puede confundir a los poderosos y borrar a los pecadores con (la) fuerza de la palabra. (37) Y no se debilitará en sus días, por causa de su Dios; porque Dios lo ha hecho fuerte con un espíritu santo y (lo ha hecho) maestro con sabia prudencia, unida a fuerza y justicia. (38) Y (la) bendición del Señor lo acompañará y será fuerte y no se debilitará. (39) Su esperanza está en el Señor, ¿y quién es fuerte en comparación con él? (40) Será fuerte en sus obras y poderoso gracias al temor de Dios, apacientando el rebaño del Señor con fidelidad y justicia y no dejará que (nadie) entre ellos se debilite en sus pastos. (41) Los guiará a todos con equidad y no habrá entre ellos ningún orgulloso, de manera que (alguien) entre ellos se vea oprimido. (42) Ésta es la dignidad del rey de Israel, a quien Dios conoce, de manera que (lo) exalta sobre la casa de Israel para guiarlos. (42) Sus palabras son más refinadas que el oro más precioso; en las asambleas juzgará a las tribus del pueblo santificado; sus palabras son como palabras de santos en medio de pueblos santificados».

Es el retrato de un mesías militante, que destruirá a los enemigos de Israel, a los romanos, o también los someterá, pero será igualmente fuente de purificación espiritual para el pueblo, rey de justicia en favor de los pobres, maestro de sabiduría, ejemplo de plena confianza en Dios, animado por el espíritu divino en línea con la profecía de Is 11,1ss.

El apócrifo *Testamentos de los doce Patriarcas* (siglo I a. C.), portavoz de un mesianismo sacerdotal, centra las esperanzas en la figura del sacerdote. «Entonces el Señor hará surgir un sacerdote nuevo, al que se revelarán todas las palabras del Señor»; «En el tiempo de su sacerdocio los pueblos crecerán en el conocimiento sobre la tierra; serán iluminados por la gracia del Señor»; «Bajo su sacerdocio desaparecerá el pecado»; «Además, Él abrirá las puertas del paraíso y desviará la espada que apunta contra Adán. Dará de comer del árbol de la vida a los santos y sobre ellos estará el espíritu de santidad. Belial será atado por él» (*TestLev* 18,2.9a.9b.10-12). Pero en *TestJud* 19.11 aparece la doble figura sacerdotal y real: «Honrad a Leví y a Judá, porque de ellos surgirá la salvación de Israel».

En Qumran el mesianismo no tiene un solo rostro; efectivamente, encontramos allí diversas figuras mesiánicas. En primer lugar, en *IQS* 9,11 se esperan tres individualidades: el profeta, que hay que entender como el profeta igual a Moisés del Dt 18,15, y los dos mesías de Aarón y de Israel que recuerda el pasaje citado de Zacarías: «... hasta que lleguen el profeta y los mesías de Aarón y de Israel». Otros pasajes se centran en los dos mesías sacerdotal y real, rigurosamente en este orden,

pero también con una afirmación explícita de la superioridad del primero sobre el segundo: «... cuando [engen]dre [Dios] al Mesías entre ellos, entrará [el sacerdote] jefe de toda la Congregación de Israel»; «Después entra[rá el Me]sías de Israel» (*1Qsa* 2,11-12.14). El profeta escatológico y el rey aparecen combinados en *4Q175*: «Les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta como tú y pondré mis palabras en su boca y él dirá todo lo que yo ordene»; «Se mueve una estrella de Jacob /y surge/ un cetro de Israel, rompe los lomos de Moab y aniquila a todos los hijos de Set» (vv. 5 y 12-13). Otros pasajes mencionan en singular al mesías sacerdotal y real: «Los que proceden según ellas (las normas de la comunidad) en el tiempo de la impiedad hasta que surja el Mesías de Aarón e Israel» (*CD* 12,23-13,1); «[hasta que surja el mes]ías de Aarón y de Israel. Él expiará por sus pecados» (14,19): «... hasta que surja el Mesías de Aarón y de Israel» (*CD* 20,1).

Por otra parte, con la fórmula de cuño jeremiano «el retoño de David» está atestiguado un mesianismo real davídico. Así *4Q174* interpreta la famosa profecía de *2S* 7: «Éste es el retoño de David que está con el que indaga la ley que [surgirá en Si]ón al final de los días» (3,11); mientras que en *4Q252* leemos: «... hasta la llegada del mesías de Justicia, retoño de David» (5,3-4). Esta metáfora botánica aparece también en *4QpIsa*, un manuscrito que se remonta cronológicamente a los comienzos de la congregación esenia que interpreta el famoso pasaje de *Is* 11,1-5: «[La interpretación de la cita] se refiere al retoño de David que crecerá [en los días últimos, desde el momento en que] [con el soplo de sus labios ajusticiará] a sus enemigos y Dios lo sostendrá con [el espíritu de] valor [...] [...] trono de gloria, corona [santa] y túnica recamada [...] en su mano. Dominará sobre todos los pueblos y Magog [...]; su espada juzgará a todos los pueblos» (3,18-22).

Expresión del mesianismo real es también la figura del Príncipe de la Congregación. *CD* 7,18-21 relea la profecía de *Nm* 24,17: «Y la estrella es el intérprete de la Ley que vendrá a Damasco, como está escrito: “Una estrella avanza desde Jacob y se alza un cetro desde Israel”. El cetro es el Príncipe de toda la Congregación y cuando se levante golpeará a todos los hijos de Set». Más explícito es aún *1QSa* 5,20-29, que se relaciona con la profecía de *Is* 11: «Para bendecir al Príncipe de la Congregación que [...] y renovará el pacto comunitario para él, para establecer el reinado de su pueblo para siempre, [para juzgar con justicia a los pobres], para exhortar rec[tamente al humil]de la tierra, para proceder perfectamente a sus ojos en todos sus caminos [...], para establecer el pacto [santo durante] la aflicción de los que lo buscan. El Señor te eleve a eterna altura, como torre fortificada sobre las altas murallas. Tú [golpearás a los pueblos] con la fuerza de tu boca. Que puedas devastar con tu cetro *vacat* la tierra. Que puedas matar a los impíos con

el aliento de tus labios. [Envíe sobre ti un espíritu de] consejo y de fuerza eterna, un espíritu *vacat* de conocimiento y de temor de Dios. Sea la justicia el cinturón [de tus lomos, y la fe] el cinturón de tus muslos. Que te ponga cuernos de hierro y cascos de bronce. Cornearás como un toro, [...] aplastarás a los pueblos] como el barro de los caminos; en efecto, Dios te ha establecido como cetro. Los que dominan [...] todas las nacio]nes te servirán. Te hará fuerte con su santo nombre. Será como un león [...] botín y nadie lo recupera. Tus valientes se dispersarán por encima». Son evidentes las semejanzas de este retrato con el del apócrifo *Salmo de Salomón*. De la figura «mesiánica» de Melquisedec ya se habló más arriba.

En resumen, Oegema destaca cómo en muchos escritos qumránicos aparecen, no sólo «diversos conceptos de mesías», figuras mesiánicas ambivalentes, es decir con rasgos sacerdotales y reales (pp. 53-54), o «figuras escatológicas multi-dimensionales y por tanto también multi-interpretables» (p. 63). Se ha intentado además reconstruir una historia del mesianismo qumránico con distinción de periodos y de esperanzas mesiánicas variadas; pero el carácter hipotético y aleatorio de estas reconstrucciones nos obliga a hacer opciones más prudentes, como nos invita a hacer Schiffmann: los escritos qumránicos no son ciertamente un *corpus* monolítico, pero no estamos todavía en disposición de construir «una exacta secuencia histórica de las ideas mesiánicas y de los textos encontrados en Qumran» (p. 29). Por su parte, Maier observa que, más allá de las figuras «mesiánicas», sobre todo del sacerdote y del rey, a las que hay que añadir además la figura del profeta escatológico, ocupan el primer plano las funciones y no las características personales (p. 186). Collins afirma que «había diferentes paradigmas mesiánicos» y se refiere a las figuras del rey, del sacerdote, del profeta, de un ser celestial, como Melquisedec (*The Scepter* 196). Sin embargo, hay que señalar también que hay escritos qumránicos, como la *Guerra* (= *IQM*), en donde no aparece ninguna figura mesiánica y la esperanza se centra en la intervención final de Dios: un mesianismo sin mesías. Así pues, para la venida de la era de la salvación no es necesaria ninguna figura mesiánica (Lichtenberger 13-14).

Hemos de añadir el testimonio precioso de Justino, testigo de la creencia mesiánica de los judíos en tiempos de los orígenes cristianos. Dicen los judíos: «Todos nosotros esperamos un mesías que será un hombre entre los hombres y Elías lo ungirá cuando venga. Si éste hombre es el mesías, sepan todos que es un hombre entre los hombres» (*Dial* 49). «En cuanto al Cristo, si acaso ha nacido y existe por alguna parte, es desconocido y no tiene conciencia de sí hasta que venga Elías a ungirlo y a manifestarlo a todos. Vosotros, por el contrario, recogiendo un murmullo vacío, os habéis hecho un Cristo vuestro y por su causa

vais ahora ciegamente hacia la ruina» (*ibid.* 8). Y para completar la exposición pueden leerse, como voz tardía del mesianismo real y davídico, los pasajes de 4 *Esdras* 11-12 y 2 *Baruc* 40 y 70, de finales del siglo I d. C., que subrayan el carácter belicoso del mesías en su lucha victoriosa contra los enemigos del pueblo; pero también es digna de atención la proclamación mesiánica, a comienzos del siglo II d. C. de Bar Kokhba por parte de rabí Akiba —«Éste es el Rey Mesías»— que por esto recibió las burlas de R. Yohanan ben Toreta: «Aqiba, la hierba crecerá sobre tus mejillas y el mesías no habrá llegado todavía» (*jTaan* 4,5). Al contrario, no parece cierto el carácter propiamente mesiánico de los rebeldes que tras la muerte de Herodes se proclamaron reyes.

Recuerdo igualmente la lectura de la esperanza mesiánica judía de Flavio Josefo, que identifica al Ungido esperado con Vespasiano: «Lo que más incitó (a los judíos) a la guerra fue una antigua profecía, que se encuentra igualmente en las sagradas escrituras, según la cual en aquel tiempo una persona procedente de su país se convertiría en el dominador del mundo. Ellos la entendieron como si aludiera a un compatriota suyo, y muchos sabios se equivocaron en su interpretación, mientras que la profecía en realidad se refería al dominio de Vespasiano, aclamado emperador en Judea» (*Bell* 6,312-313). Finalmente, tan sólo una alusión al judaísmo posterior de la Mishna, que J. Neusner ha declarado «simplemente no mesiánico», pero cuya declaración ha sido criticada, como muestra el estudio de Evans.

En conclusión, recojo lo que afirma Charlesworth como objeto de un amplio consenso entre los autores: a) la mesianología judía explotó en el siglo I a. C. y no antes, es decir, coincidiendo con la subida al poder de los Asmoneos que reivindicaron indebidamente, al no ser descendientes ni de David ni de la dinastía sacerdotal de Sadoc, el doble poder, real y sacerdotal; b) Los judíos no profesaban una mesianología coherente y normativa, c) no puede decirse que la mayor parte de ellos siguieran anhelando la llegada del mesías (*The Messiah* 35). Del mesías en sentido propio, es decir, del ungido real, se subrayan dos funciones, la de liberador nacional y político del pueblo y la de cabeza espiritual y religiosa del mismo; por consiguiente, rey y salvador, héroe político y espiritual (Rochais 194).

2.2. Jesús el Mesías

Hablábamos anteriormente de ciertas figuras mesiánicas como el rey, el sacerdote, el profeta y los misteriosos seres celestiales; pero en honor de la verdad hay que decir que el arameo *mešiah*, de donde viene la palabra «mesías» en las lenguas modernas, con el correspondiente

mašiah expresa por sí mismo el motivo de la unción, símbolo de consagración y de sagrada impunidad, impartida en la tradición bíblico-judía al rey y también al sacerdote. De todas formas, el ungido por excelencia, el «mesías», no simplemente «un ungido», era normalmente, en las esperanzas populares del tiempo de Jesús, una figura real, sobre todo davídica. Pero resulta sorprendente advertir cómo el término «el mesías» para indicar al futuro rey no aparece nunca en las Escrituras hebreas y sólo raras veces se usa en el judaísmo de los años 250 a. C. - 200 d. C., sin decir que a veces designa una figura no real, sino sacerdotal o incluso profética, como en Qumran, o también un ser celestial, como en las *Parábolas de 1 Henoc*.

De todas formas el cristianismo de los orígenes no dudó en proclamar *ore rotundo* que «el mesías» (el Cristo, del griego *ho christos*), mesías davídico, es Jesús de Nazaret crucificado y resucitado. Ante todo, un dato estadístico: Pablo, autor de los primeros escritos cristianos que tenemos, usa 270 veces la palabra «Cristo» para indicar a Jesús, pero sólo lo hace pocas veces con un valor propiamente mesiánico. En Rm 1,3-4, que recoge una tradición cristiana bastante arcaica, se le califica como «descendiente del linaje de David» y «constituido hijo de Dios a partir de la resurrección del reino de los muertos»: así con probabilidad la tradición depurada de los añadidos de Pablo. Fijémonos bien que «hijo de Dios» aparece aquí como un título mesiánico, como muestra por ejemplo el salmo real 2 analizado anteriormente: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy» y que la mesianidad del Nazareno se caracteriza no sólo por la descendencia davídica, sino también, y más todavía, por la elección divina manifestada en su resurrección. La creencia cristiana en Jesús el Cristo se percibe además en las afirmaciones estereotipadas de Pablo sobre el valor salvífico de su muerte: «Cristo ha muerto por nosotros» (por ejemplo, Rm 5,8; 1 Co 8,11; 2 Co 5,15; 1 Ts 5,10; Ga 2,21). Véanse también los evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas caracterizados por la confesión de Jesús «el mesías», el mesías davídico. Precisamente por eso le hacen nacer en Belén, la patria de David. Por lo demás, su genealogía lleva por título en el primer evangelista: «Libro de la “génesis” de Jesús, *Cristo, hijo de David*, hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Es José, «hijo (= descendiente) de David» (Mt 1,20), el que transmite a Jesús, su hijo, la descendencia davídica. También es expresivo en este sentido el anuncio del ángel a María: «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo y lo llamarás con el nombre de Jesús: será grande y será llamado hijo del Altísimo. El Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará en la casa de David eternamente y su realeza no tendrá fin» (Lc 1,31-33), con una alusión manifiesta a 2 S 7. Por no hablar de la invitación del ángel a los pastores: «Hoy os ha nacido para nosotros un salvador que es el Cristo Señor en la ciudad de

David» (Lc ,11). Finalmente, una referencia al cuarto Evangelio, que se enfrenta con la objeción: «¿Acaso viene el mesías de Galilea?» (Jn 7,41 y con la negación explícita: «De Galilea no sale ningún profeta» (Jn 7,52), de los ambientes judíos, a los que el evangelista responde de este modo: la verdadera mesianidad de Jesús no se basa en el registro civil, sino en el decreto divino. En Hch 2,36 se afirma: resucitándolo, Dios “ha hecho” señor y mesías a este Jesús al que habéis crucificado».

Hay que advertir además que muy pronto «Cristo» perdió su significado de título y pasó a ser nombre propio, a menudo como segundo nombre combinado con «Jesús»; es lo que explica que los primeros creyentes fueran llamados «cristianos» (Hch 11,26). Un cambio que se explica fácilmente porque en el mundo grecorromano «Cristo» no evocaba ninguna creencia mesiánica; sin decir que fácilmente se le confundía con «Cresto», nombre propio de esclavos bastante difundido en Roma (cf. *supra*, los testimonios romanos).

Pues bien, el problema histórico más espinoso es el de preguntarse de qué manera y por qué los primeros seguidores de Jesús lo reconocieron como el mesías. La respuesta más simple, pero que creo poco adecuada, es que él se consideró tal y lo dijo expresamente o al menos de forma alusiva; y los primeros creyentes, superando el escándalo de la cruz con la creencia en su resurrección, repitieron fielmente este título (cf., por ejemplo, Hengel). Pero el Nazareno nunca proclamó que era el mesías. Sus respuestas a las preguntas del sanedrín (Mc 14,61 y par.) y de Pilato (Jn 18,37) sobre si era el mesías y el rey de los judíos no gozan de segura fiabilidad histórica. Además, en la discusión en que pone en apuros a sus interlocutores sobre el hijo mesiánico de David, observando que en el salmo 110 David, a quien se considera como autor del mismo, lo llama Señor: «Dijo el Señor (Dios) a mi Señor (al hijo que sube al trono)», preguntándoles cómo pueden compaginarse estas dos cosas (Mc 12,35-37 y par.), no quiere ni afirmar ni insinuar una mesianidad suya, aunque sea distinta de la que se entiende normalmente.

Es verdad que Simón Pedro confesó: «Tú eres el mesías» (Mc 8,29), «el mesías de Dios» (Lc 9,20), «Tú eres el mesías, el hijo del Dios vivo» (Mt 16,16), «Tú eres el santo de Dios» (Jn 6,69), y que sobre la versión de Marcos no cabe ninguna duda en el terreno histórico. Pero ¿aceptó o no aceptó él esta confesión? En el texto de Mateo ésta va seguida a una breve distancia por un duro reproche del Nazareno, también de historicidad indudable, al mismo Pedro, impensable como invención de la iglesia en perjuicio del propio *leader* indiscutible: «Vete lejos de mí, satanás; eres para mí una piedra de tropiezo, porque tus pensamientos no son pensamientos de Dios, sino de un hombre» (Mt 16,23). En la redacción actual del evangelio, entre los dos pronunciamientos, se ha insertado el anuncio previo de la pasión y muerte y resurrección)

y de esta manera el reproche guarda relación con el rechazo de esta perspectiva por parte de Pedro (Mt 16,21-22), pero es bastante probable que la confesión mesiánica y el reproche de Jesús hayan estado vinculados en su origen. De todas formas, nada nos mueve a pensar que él la haya aceptado. Wrede había dicho que el secreto mesiánico en Marcos, es decir, la orden de Jesús de guardar silencio sobre sus milagros y sobre su identidad de mesías, fue un expediente redaccional para explicar la ausencia de cualquier tipo de pronunciamiento suyo sobre el caso y para defender la creencia mesiánica de los primeros cristianos. Pero ya desde el principio se criticó su teoría. No obstante, sigue siendo bastante probable el presupuesto de su hipótesis: Jesús de Nazaret nunca dijo que fuera el mesías. Pero tampoco tenemos ningún elemento cierto para afirmar que lo hubiese negado; por eso nos parece gratuita la afirmación de Wrede de que Jesús no tuvo ninguna conciencia mesiánica, ya que esto no puede deducirse de su silencio sobre el tema. Al contrario, creo que hay que compartir la tesis de que la mesianidad de Jesús fue una creencia creada por la primera comunidad cristiana.

En realidad, los que afirman una cierta reivindicación mesiánica del interesado se refugian en un argumento apriorista: de lo contrario no se comprendería por qué y cómo los primeros cristianos lo confesaron y lo proclamaron mesías. Así por ejemplo Hengel (pp. 158-159), que piensa también sin embargo que se puede cualificar como pretensión mesiánica la autoridad con que Jesús llevó a cabo su misión evangelizadora, terapéutica y sapiencial. Los primeros creyentes, por otra parte, no lo confesaron mesías en virtud de la resurrección, argumenta con razón Hengel (p. 158), ya que ni la exaltación de un justo, ni mucho menos la resurrección de un crucificado estaban relacionadas con el mesianismo en el ambiente cultural judío. ¿Qué pasó entonces? Theissen habla de una mesianidad evocadora: el Nazareno había suscitado el entusiasmo de la gente y de sus seguidores, un entusiasmo mesiánico (cf. el apelativo «Hijo de David» que se le dirige en Mc 10,47.48, por ejemplo), y las primeras comunidades cristianas, una vez superado el escándalo de la cruz, pudieron muy bien vincularse a él y hacerlo suyo.

Pero podemos referirnos con mayor probabilidad, según creo, a un convencimiento general de la iglesia de los orígenes: a la luz de la resurrección había llegado a la persuasión de que las esperanzas proféticas habían encontrado un cumplimiento extraordinario en el crucificado resucitado, como documentan por ejemplo los relatos evangélicos de la pasión. Pues bien, entre ellas estaba la esperanza mesiánica propiamente dicha, es decir, la del Ungido real, así como —tal como luego veremos— la del misterioso hijo del hombre. El paso que había que dar no era tan largo. De todas formas, sigue siendo verdad lo que dice Collins: «Cómo llegó Jesús a ser llamado mesías, y más específicamente

mesías davídico, sigue siendo uno de los mayores enigmas de los orígenes cristianos» («Jesus, Messianism...» 112).

De todos modos, más allá de los términos «el Mesías» y «el Hijo de David», poco o nada de los contenidos del mesianismo real judío pasa a la confesión mesiánica cristiana: no se trata del mesías militante, como lo llama Collins (*The Scepter* 122), vencedor de los enemigos del pueblo, ni del *leader* supremo del pueblo —con la elección de los doce, que se sentarán en los tronos a juzgar al pueblo, como dice con originalidad Theissen, el Nazareno había hecho prevalecer un mesianismo de grupo, no personalizado. Por otra parte, la muerte ignominiosa del mesías en la cruz no sólo estaba ausente de toda especulación mesiánica judía, sino que constituía además un obstáculo insuperable a la mera posibilidad, no digamos al hecho, de que un crucificado fuese el mesías esperado. Me gustaría recordar que en el famoso pasaje qumránico 4Q285, discutido anteriormente, contra traducciones erróneas y sin fundamento es el mesías el que mata al adversario, y no viceversa. Por eso hay que dar por descontado lo que afirma Charlesworth: es difícil comprender cómo los judíos habrían podido pensar que Jesús era el mesías; porque aquel al que esperaban era muy distinto (*The Messiah* 7). Los primeros cristianos, sin embargo, habían llegado a atribuir a la muerte en la cruz de Jesús un valor salvífico (cf. incluso solamente la fórmula mencionada: «Murió por nuestros pecados») y esta conquista debió haber facilitado también la confesión mesiánica.

Pero el diálogo ecuménico ha puesto sobre el tapete la cuestión de si Jesús es el mesías de Israel, el de las esperanzas judías, o bien tan sólo el mesías de la iglesia. La manifiesta diversidad de contenidos de la mesianología cristiana respecto a la judía nos orienta en esta segunda dirección. Haacker afirma. «La cuestión de si Jesús es el “mesías de Israel” encuentra en los cristianos y en los judíos diversas respuestas por varios motivos [...]. Yo podría usar también esta fórmula. “Jesús no es todavía el mesías de Israel”» (p. 457), porque, añadido, no ha traído «la redención del mundo», como ha hecho observar M. Buber. Y más allá de todo esto, también los cristianos siguen esperando su venida final, precisamente para rescatar el mundo

2.3. *El hijo de Dios*

El Nazareno se había atribuido explícitamente en el símbolo del padre una filiación divina inclusiva, es decir, común con la de sus seguidores. Sin embargo, se distinguía de ellos por su papel de mediador histórico de la realeza divina definitiva de Dios Padre y por una relación funcional específica con él. De todas formas, es cierto que no dijo

nunca que era el hijo de Dios transcendente; fue la iglesia de los orígenes la que tematizó y desarrolló este título glorioso hasta enriquecerlo con contenidos sorprendentes. En un pasaje prepaolino el apóstol en el 49/50 resume así la fe cristiana: servir al Dios único (monoteísmo explícito para los convertidos del paganismo, pero presupuesto para los judeo-cristianos) y aguardar de los cielos como salvador final a su hijo Jesús, resucitado por él del reino de los muertos (1 Ts 1,9-10). Este título va vinculado a la resurrección y a la venida final gloriosa (*parousia*): así pues, la filiación divina de Jesucristo es totalmente exclusiva. Por su parte, el mismo Pablo recurre pocas veces a esta calificación, aunque lo hace en los puntos críticos de su cristología. Es el objeto de la buena nueva evangélica además del término de su conversión, que fue un «apocalipsis», esto es, la revelación propia de los últimos tiempos de la filiación divina de Jesús: «Pero cuando a Dios [...] le plugo desvelarme (*apokalypsai*) a su hijo para que llevase su buena noticia a los paganos...» (Ga 1,15-16). Afirma luego su preexistencia y su «misión» divina salvífica en el mundo: «Pero cuando el tiempo llegó a su plenitud, Dios mandó a su hijo, nacido de una mujer, nacido bajo el dominio de la ley y para que nosotros recibiésemos la adopción filial» (Ga 4,4-5). Una filiación divina difusiva, pero que no pierde, sino que reafirma, su unicidad: los creyentes son «hijos en el Hijo», como se indica en Rm 8,29-30 con esta síntesis de los momentos cualificantes del proyecto salvífico divino: pre-conocimiento electivo / predestinación «a ser conformes con la imagen de su hijo, para que sea el primogénito de muchos hermanos» / llamada a la fe / justificación / glorificación. El papel salvífico de Jesús hijo de Dios se extiende a su dominio pleno sobre el mundo y sobre las fuerzas enemigas: él vencerá a su último enemigo y enemigo del hombre, la muerte, y entregará su propio reino al Padre, que lo verá finalmente sometido a sí mismo, después de que todo se haya visto sometido a él (1Co 15,24-28).

El dato más característico de los Evangelios sinópticos y de sus tradiciones me parece que es el hecho de que la confesión de la filiación divina cubre las etapas fundamentales de su vida: la concepción y el nacimiento (cf. los Evangelios de la infancia); el comienzo de la misión en la escena simbólica del bautismo: «Tú eres mi hijo predilecto» (Mc 1,11 y par.); el centro de su parábola terrena con la confesión de Simón Pedro en Mt 16,16, por no hablar de las confesiones diabólicas que lo reconocen como hijo de Dios (por ejemplo, Mc 3,11; 5,7 y par. Mt), todo ello sellado en la resurrección (Hch 13,33).

De todas formas, para mostrar cómo la cristología del cristianismo de los orígenes recorrió velozmente un largo camino de interpretación, aludiré sintéticamente al desarrollo increíble presente en el cuatro Evangelio, que fu escrito a finales del siglo I. Se exalta en él la proximidad

filial de Jesús a Dios: es el unigénito de Dios, envuelto en el resplandor divino (Jn 1,14) y entregado al mundo para salvarlo en un gesto de amor supremo (3,16-18: cf. 1 Jn 4,9), un hijo que tiene en común con el Padre los poderes divinos de juzgar y de resucitar (Jn 5,25-29) y que permanece eternamente (Jn 8,35). Nótese la presencia del parangón de igualdad: «Como el Padre tiene la vida en sí mismo, así ha dado también al hijo tener la vida en sí mismo» (Jn 5,26); pero también es significativo el motivo de la totalidad: «El Padre lo ha puesto todo en sus manos» (Jn 13,3). La relación que los ata es de estrechísima comunión en el ser y en el obrar, que los vincula en su identidad profunda: Dios Padre es «*el mandante*» y el hijo Jesús «*el mandado*» en la empresa de salvación de la humanidad. He aquí sus respectivas definiciones puestas en labios de Jesús: «el que me ha mandado, el Padre» (Jn 5,37; cf. 7,28; 8,18.26); la voluntad «del que me ha mandado» (Jn 4,34; 5,30; 6,38.39; 9,4); «el que cree en el que me ha mandado» (Jn 5,24): «el que cree ... en quien me ha mandado» (Jn 12,44); «voy a aquel que me ha mandado» (Jn 7,33; 16,5). Por su parte, Jesús es «el que Él ha mandado al mundo» (Jn 5,38; 6,29; 10,36), «el enviado» (Jn 9,7); «el que tú has mandado» (Jn 17,3). En consecuencia, la vida eterna consiste en que «te conozcan a ti, el único verdadero Dios, y al que has mandado, Jesucristo» (Jn 17,3). Sin decir que la revelación y el consiguiente conocimiento de Dios pasan a través de su «exégesis»: «A Dios nunca lo ha visto nadie; el unigénito de Dios, que vive en la intimidad del Padre, ha hecho su exégesis (*exêgêsato*)» (Jn 1,18). Y también: «El que cree en él no es condenado, pero el que no cree ya es un condenado, porque no ha creído en la persona del unigénito hijo de Dios» (Jn 3,18). Se alcanza la cima en una afirmación de identidad dinámica: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn 10,30). Por no hablar de la cristología joánica de Jesús, «logos» existente ya *in principio* como ser vuelto hacia Dios (*pros ton theon*), de naturaleza divina (*theos* sin artículo), mediante el cual todo fue creado (Jn 1,1-3), y que «se hizo ser caduco y mortal (lit. carne) y estableció su morada en medio de nosotros, y hemos contemplado su esplendor divino, esplendor propio del unigénito del padre, lleno de gracia y de verdad (Jn 1,14).

Pero sin aguardar a Juan o, antes todavía, a Pablo, el proceso de divinización de Jesús aparece ya en acto en los primeros veinte años de los orígenes cristianos, como atestigua el himno prepaolino de Flp 2, que exalta el rebajamiento hasta la muerte y la exaltación gloriosa como Señor universal de Jesús: «teniendo la forma esencial de Dios (*en morphê-i theou*), no consideró como presa que arrebatar el ser igual a Dios (*isa theô-i*)» que poseía de pleno derecho (v. 6). Así pues, no parece posible negar una dosis de verdad a la crítica radical de H. J. Iwand que denunció «la paganización de la cristología» (cit. en Klappert 64). Jesús

aparece divinizado y parece ser que hay que imputar este proceso a la influencia, no sólo del mundo judío, que había exaltado la preexistencia y la mediación creativa de la sabiduría divina (cf. Pr 8,22ss; Si 24,8-12). —así lo defiende enérgicamente Hengel—, sino también en parte a la de la cultura griega con sus emperadores y reyes divinizados y que especulaba sobre el logos divino, como por ejemplo Filón. Al contrario, el título de hijo de Dios que aparece en un pasaje qumránico de 4Q246 2,1, se comprende mejor todo lo más como designación mesiánica, aunque algunos autores han descubierto en él algunas figuras históricas de la época.

2.4. El Señor

Si el apelativo de hijo de Dios ponía en primer plano una relación estrechísima entre Jesús y el Padre, el de Señor indica más bien su relación con la comunidad de creyentes que le obedece y le rinde honores en su plegaria. En la tradición evangélica no faltan pasajes en que se le llama y se le califica como «señor», pero en sentido no comprometedor, algo así como el francés *monsieur* (por ejemplo, Mc 7,28; Lc 5,12; 7,7 y par. Mt). Ciertamente el Nazareno nunca se presentó como «el Señor» en sentido elevado y divino. Sin embargo, así es como lo confesaron los primeros creyentes. Lo hemos visto a propósito de la creencia en la resurrección del crucificado: Dios lo ha exaltado como «Señor» digno de gloria y de alabanza: «Si confiesas con tus labios que Jesús es el Señor...» (Rm 10,9). También Pablo, que aprecia este título cristológico, profesa el siguiente credo bipolar de los primeros cristianos. Contrapuesto a la creencia del mundo pagano que adoraba «a muchos dioses y a muchos señores en este mundo»: «Para nosotros, sin embargo, hay un solo Dios, el Padre, del que todo viene y por el que existimos nosotros, y hay un solo Señor, Jesucristo, mediante el cual existe todo y nosotros somos mediante él» (1 Co 8,6). En el himno cristológico de Flp 2, que es con toda probabilidad anterior a Pablo, pero que el apóstol hace suyo, se expresa de este modo la glorificación del resucitado: «Y por eso mismo Dios lo ha superexaltado y le ha dado como don el Nombre más excelso que exista [es decir, el de «Señor», como se verá enseguida], para que en el nombre de Jesús todos doblen la rodilla, en el cielo, en la tierra y bajo la tierra, y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre: “¡Jesucristo es el Señor!”» (vv. 9-11). Por consiguiente, los creyentes no sólo lo confiesan ahora, sino que al final todos los seres creados lo reconocerán, quieran o no quieran, y le tributarán la alabanza que se debe a Dios mismo. En los deseos con que concluye la dirección de sus cartas, regularmente Pablo invoca la gracia y la paz de parte de Dios

Padre y del Señor Jesucristo (cf. Rm 1,7; 1 Co 1,3; 2 Co 1,2); etc.) y en el epílogo suele invocar sobre los destinatarios «la gracia del Señor (nuestro) Jesu(cristo)» (cf. Rm 16,20; 1 Co 16,23; 2 Co 13,13; etc.). En 1 Co 15,57 a su vez da gracias a Dios «que nos da la victoria (sobre la muerte) por medio de nuestro Señor Jesucristo», mientras que en Flp 3,20 expresa la esperanza cristiana: «Esperamos como salvador al Señor Jesucristo». No sólo la salvación última, sino también la justificación histórica de los creyentes depende de su mediación: «Así pues, justificados por fe tenemos la paz con Dios mediante el Señor nuestro Jesucristo» (Rm 5,1). Finalmente, en 1 Co 12,3 el apóstol afirma que la confesión de fe en el señorío de Jesús sólo es posible en virtud del Espíritu que la hace verdadera en labios de los creyentes: «nadie es capaz de decir “Jesús es Señor”, sino mediante el Espíritu santo».

De todas formas, el texto más arcaico que atestigua este título es 1 Co 16,21, donde Pablo se despide de sus interlocutores de Corinto con una invocación aramea que se remonta, según se cree, a la primera comunidad cristiana de Jerusalén: «*Maranà tha*», que quiere decir: «¡Ven, Señor!». La forma griega correspondiente a esta fórmula aparece en Ap 22,20: «Ven, Señor Jesús». Encuentra aquí su expresión la ardiente espera de los primeros creyentes en la llegada final del Señor, calificativo referido ciertamente a Jesús. Con probabilidad hay que pensar en los que participan en la cena del Señor, que dan voz a su tensión escatológica. La traducción teóricamente posible «El Señor viene» no parece congruente: en la tradición bíblico-judía la «venida» de Dios era objeto de esperanza y se situaba en el horizonte último de la historia (cf. U. B. Müller).

Ha sido muy discutida la cuestión del influjo cultural: ¿se vieron motivados los primeros creyentes por el ambiente pagano en donde *kyrios* era título de divinidad? De hecho, tenemos un claro testimonio de ello en los frecuentes banquetes sagrados a los que se invitaba con invitaciones formales a los comensales a participar en la cena del dios Serapis. Un solo ejemplo sacado del papiro 110 de Oxirinco: «Cheremone te invita a cenar en la mesa del Señor Serapis en el templo de Serapis (*deipnêsai eis kleinên tou kyriou Sarapidos en tò-i Sarapeiô-i*). También se sabe que Isis era llamada «Señora» (*kyria*). No faltan autores que se han expresado en este sentido, pero últimamente es muy aguerrido el frente de los que, como Hengel, reaccionan contra ello, convencidos de una procedencia bíblico-judía. Éste es el motivo de que en los escritos de los orígenes cristianos se citen pasajes de las Escrituras hebreas, donde «el Señor» (*ho kyrios*, que traduce el hebreo *'Adonai*), referido originalmente a Dios, se atribuye ahora a Jesús: así en Rm 10,13: «Todo el que haya invocado el nombre del Señor se salvará» (cf. Jl 3,5). Nótese además que en 1 Co 1,2 Pablo califica a los cristianos

como «los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo». Ningún atentado contra el monoteísmo hebreo: el único Dios, al que Pablo reserva el término *ho theos* (cf. el único Dios de la profesión de fe de 1 Co 8,6, que acabamos de citar), sigue estando en el centro de la fe cristiana, que sin embargo pone a su lado, en subordinación al fin y al cabo, a Cristo como el único Señor: con el monoteísmo, que sigue en pie, se combina el «monoseñorío» de Jesús.

2.5. *El hijo del hombre*

Si excepcionamos a Hch 7,56 que atestiguan las palabras de Esteban: «Veo al hijo del hombre que está a la derecha de Dios», los múltiples casos en que aparece esta fórmula, en griego *ho hyios tou anthropou*, que traduce literalmente, con sus dos artículos, el arameo *bar-nasha*, sólo figuran en los Evangelios y normalmente en labios de Jesús que, sin embargo, habla del hijo del hombre en tercera persona: por tanto, no se identifica formalmente con él. Nunca dice: «Yo soy el hijo del hombre» (en Jn 9,35-37, sin embargo, responde que lo es a la pregunta del ciego; pero no responde a la otra pregunta: «¿Quién es este hijo del hombre?» en Jn 12,34); y nunca es confesado por otros con fórmulas como las siguientes: «Tú eres / Él es el hijo del hombre». Sin embargo, esta identificación es cierta para los evangelistas que en muchos pasajes en los que se tiene la fórmula «hijo del hombre», en textos paralelos la sustituyen por el pronombre personal «yo» (cf., por ejemplo, Mt 10,33 respecto a Mc 8,38). En cuanto a su configuración, hay que estudiar aparte el cuarto Evangelio que se distingue de los demás: el hijo del hombre ha bajado del cielo y sube al cielo (Jn 3,13; 6,62); debe ser / será exaltado al cielo, en su muerte gloriosa (Jn 3,14; 12,34; cf. 8,28) o también debe ser / será glorificado (Jn 12,23; 13,31): se le ha dado el poder de celebrar el juicio (Jn 5,27); su carne es alimento de vida eterna (Jn 6,27-53).

En los Evangelios sinópticos, por el contrario, se presenta al hijo del hombre en tres distintas dimensiones. Ante todo, se le presenta en su vida terrena como un vagabundo («no tiene donde reposar su cabeza»: Q: Lc 9,58 / Mt 8,20 y el *Evangelio de Tomás*, n. 86: la única mención de este apócrifo), uno que come y bebe, es decir, uno que no es asceta (Q: Lc 7,34; Mt 11,19), dotado del poder de perdonar en la tierra los pecados (Mc 2,10 y par.). Se le describe luego como el que tiene que sufrir, ser eliminado y resucitar (cf. sobre todo las predicciones en Mc 8,31; 9,31; 10,33 y par.), aspecto que está totalmente ausente en Q, pero que subraya mucho Marcos. Finalmente, aparece como el que tiene que venir sobre las nubes del cielo, envuelto en esplendores divinos a juzgar

a los hombres: sobre esta función ha insistido especialmente Mateo (cf., por ejemplo, Mt 16,27: «... devolverá a cada uno según su praxis»). Citemos a modo de ejemplo Mc 13,26-27: «Entonces verán al hijo del hombre que viene sobre las nubes con gran poder y gloria, y entonces mandará a sus ángeles a reunir a los elegidos de los cuatro vientos»; Lc 17,24: «Lo mismo que el rayo, relampagueando, brilla de una parte a otra del cielo, así será el hijo del hombre en su día» (cf. Mt 24,26): Mc 8,28: «Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras, el hijo del hombre se avergonzará de él, cuando vuelva envuelto del esplendor del Padre con los ángeles santos» (cf. par.; pero también la versión de Q: Lc 12,8-9 / Mt 10,33-34).

A este propósito se plantean dos interrogantes ineludibles: ¿Cuál era la imagen del hijo del hombre que se proponía en el contexto cultural judío de la época y qué juicio hay que dar, desde el punto de vista de la autenticidad histórica, de los numerosos dichos evangélicos caracterizados por esta fórmula? En la tradición bíblico-judía la fórmula podía usarse como sinónimo de «hombre». «¿Qué es el *hombre* para que te acuerdes de él, o *el hijo del hombre* (*ben 'adam* en hebreo, *hyos anthropou*) para que te preocupes de él? (Sal 8,5). Además, en el libro de Ezequiel Dios se dirige al profeta llamándolo «hijo del hombre» (*ben 'adam* / *Hyie anthropou*), es decir una criatura humana (cf. Ez 2,1.3.6.etc.). El judaísmo de la época que va del 200 a.C. al 200 d. C. y más allá, aparte de estos significados genéricos de «un hombre» y universal de «el hombre», la fórmula está atestiguada en escritos apocalípticos con valores propios. Así en Dn 7,13-15, a las cuatro bestias, metáforas de los grandes imperios humanos, se les contrapone en visión «uno como hijo del hombre» (*ke bar 'enosh*), que apareció sobre las nubes del cielo: llegó hasta el Anciano de días y fue presentado a él, que le dio poder, gloria y realeza; todos los pueblos, naciones y lenguas tendrán que servirle; su poder es un poder eterno, que nunca se pone. Y su reino es tal que nunca será destruido» (vv. 13-14). Se trata de una comparación: un ser como un hombre. Sobre su identidad todos están de acuerdo, ya que el v. 27 ofrece una clara lectura del mismo en clave colectiva y humana: se trata de los «santos del Altísimo», es decir, del pueblo elegido de Israel, al que Dios le dará poder y realeza, aunque no faltan autores como Collins, según el cual se trataba en su origen de una figura angélica individual.

Esta expresión aparece de nuevo en las *Parábolas* de *1 Henoc* (cc. 37-71), probablemente del siglo I a. C. (cf. Chialá, del que citamos además la traducción, pero no como término de comparación de una potencia misteriosa, sino como designación de un individuo del que se ofrece una especie de retrato en lenguaje visionario. «Con él [Dios] había otro cuyo rostro tenía aspecto de hombre»: «Éste es el Hijo del

hombre a quien pertenece la justicia y la justicia habita con él; «este Hijo del hombre que has visto, alejará a los reyes y poderosos de sus palacios y a los fuertes de sus tronos» (46,1.3.4). Así pues, su función es la de juez, tal como se repite y se precisa más adelante: «... se sentará sobre el trono de Su gloria y los justos serán juzgados con justicia en su presencia» (62,3), mientras que condenará a los pecadores y a los perversos» (62,2); «El señor de los espíritus ha puesto al Elegido en el trono de la gloria y (éste) juzgará todas las obras de los santos en lo alto de los cielos, con balanzas pesará sus acciones» (61,8). Se afirma además su preexistencia: «Su nombre estaba delante del Príncipe de los días; incluso antes de que fuesen creados el sol y los astros, antes de que hubieran sido hechas las estrellas del cielo» (48,2-3). Sus atributos son gloriosos: «el Elegido» (62,1 y 46,3: «El Señor de los espíritus lo ha elegido precisamente a él»), «el Justo y el Elegido» (53,6), «la Luz de las gentes» (48,4), quizás también «el Ungido del Señor» (48,10; 52,4: es incierto que se le atribuya al Hijo del hombre). Pero en 71,4 se identifica con el mismo visionario Henoc: «Tú eres el hijo del hombre nacido para la justicia». Indica Chialá: «Aquí la metáfora, transformada en *personaje* (primer nivel de la reinterpretación), recibe un *rostro humano* (segundo nivel de la reinterpretación)» (p. 316), mientras que según Schreiber sólo la identificación en 71,14 es obra de un redactor judío (p. 8).

Finalmente figuran aparte los escritos cristianos de los orígenes. Del hijo del hombre habla el apocalipsis de 4 *Esdras*, de finales del siglo I d. C, que lo designa también con otras fórmulas similares «este hombre» (13, 3), «aquel hombre» (13,12), «algo semejante a un hombre» (13,3). De todas formas, se trata siempre de un individuo, llamado también por Dios «siervo mío» (13,37.52) o «mi siervo, el mesías» (7,28). La escenografía de la visión se parece en parte a la de Dn 7, de la que recoge el motivo de las nubes: «volaba junto con las nubes del cielo» (13,3); pero se le ve saliendo del mar (13,5). Antes de su aparición estaba junto al Altísimo (13,26). Aparecerá como guerrero, pero «no tenía ni espada ni otros instrumentos de guerra», capaz de aniquilar con «algo como fuego» a los adversarios en la lucha final y de llamar a sí a «otra muchedumbre pacífica», las tribus de Israel (13,5ss).

Vermes ha encendido una viva discusión al negar que la fórmula evangélica «el hijo del hombre» expresase en su origen un título e indicase una misteriosa figura individual; a su juicio, se usaba para el pronombre personal «yo». Pero su propuesta ha sido criticada con vigor, contestándole que en el siglo I la fórmula aramea original *bar-nasha* fuera usada en este sentido. En realidad, un amplio consenso de autores considera que la referencia es en algunos rasgos iconográfica, como le gusta decir a Chialá, respecto a la misteriosa figura de Dn 7, pero sobre

todo respecto al individuo de las *Parábolas de 1 Henoc* y de *4 Esdras*, en particular por su función de juez final.

Dicho esto, el problema principal a nuestros ojos se refiere a la autenticidad histórica de las palabras de Jesús. Hay que descartar inmediatamente las frases sobre el hijo del hombre que muere y resucita, sujeto de las predicciones recogidas más arriba, pero también de aquellos otros pasajes en donde se dice que será entregado a la muerte (cf., por ejemplo, Mc 14,21 y par.), ya que son ciertamente de la iglesia de los orígenes (para tranquilidad de Colpe). Muchos autores reconocen la autenticidad histórica de los dichos sobre el hijo del hombre vagabundo y no ascético. Bultmann, por su parte, admite la historicidad de labios de Jesús de los dichos sobre el hijo del hombre como juez final (cf., por ejemplo, Q: Lc 12,8-9 / Mt 10,32-33 y Mc 8,38), pero afirma que Jesús se refería a otro. Sin embargo, hoy su propuesta no tiene ningún seguidor. La discusión, por el contrario, recae sobre el siguiente punto neurálgico: ¿el Nazareno se identificó con el hijo del hombre que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos? Hengel no alberga ninguna duda sobre ello: Jesús «se había identificado a sí mismo con esta figura de juez que ha de venir» (*Il figlio di Dio* 56ss), y con él otros muchos, por ejemplo Theissen. Pero no son menos numerosos los que dudan de ello o afirman lo contrario: fue la iglesia de los orígenes la que lo identificó con el hijo del hombre que ha de venir. En efecto, parece bastante duro pensar que él haya hablado de sí como del juez final celestial; su atención estaba centrada, como se ha visto, en la realeza divina que irrumpe en el mundo y en su papel de mediador histórico de este acontecimiento.

La dificultad mayor que se opone a esta última hipótesis es la siguiente: si Jesús no se hubiera identificado con el hijo del hombre que ha de juzgar al final de los días, ¿cómo explicar que lo haya hecho por su iniciativa la iglesia de los orígenes? Y en esta eventualidad, ¿quién o qué cosa le habría impedido poner en sus labios otros dichos de identificación explícita con el hijo del hombre que ha de venir y crear así claras confesiones de los discípulos sobre ello? En otras palabras, no se explicaría la fórmula utilizada en tercera persona. Pero esta objeción no es tan perentoria, si se admite que Jesús habló de hecho del hijo del hombre vagabundo y mínimamente ascético, dos dichos de la fuente Q de cuya autenticidad histórica no se puede dudar, en los que el significado de la fórmula es simplemente «un hombre como yo». Esta identificación pudo haber pesado no poco en la elaboración cristológica de los primeros creyentes: conociendo la figura apocalíptica del hijo del hombre de *1 Henoc* y las especulaciones destinadas a ser escritas más tarde por *4 Esdras*, lo identificaron con el resucitado que vendrá al final a juzgar a los vivos y a los muertos. No fue Jesús, sino la comunidad cristiana de los orígenes la que vivió estos sueños apocalípticos. Si el

crucificado resucitado fue exaltado por Dios y sentado a su derecha en los cielos, como se ha visto, y vendrá el último día a cerrar definitivamente las puertas de la historia (cf. la invocación *Maranà tha*, pero también el motivo de la *parousia* atestiguado por Pablo) no debió ser imposible identificarlo discretamente, con la misma fórmula en tercera persona ya usada por él, aunque con un valor mucho menos comprometedor, en el misterioso hijo del hombre apocalíptico. El proceso se completó cuando se llegó a hablar de él también como del hijo del hombre doliente y mortal, así como resucitado. En esta línea puedo citar por ejemplo a Fitzmyer en su Comentario a Lucas: «Mi opinión es que él (Jesús) usó esta fórmula en sentido genérico (un ser humano, un mortal) y que posteriormente se la entendió como título y se le aplicó a él en la tradición antigua» (p. 210).

De todas formas, reina el más amplio escepticismo entre los autores. Burkett concluye su reseña de los estudios de los últimos decenios afirmando: «El debate sobre el hijo del hombre sirve como ilustración primaria de los límites de la ciencia del Nuevo Testamento [...]. Debido a estos límites, algunas cuestiones nunca podrán resolverse de forma satisfactoria, al menos con satisfacción de todos. Al final del siglo XX resulta que el problema del hijo del hombre puede ser una de estas cuestiones» (p. 124). También Vögtle se declara pesimista, aunque no tan catastrófico: «No puede tratarse más que de una posible hipótesis» (p. 122). Y Schlosser: «No cabe duda de que está fuera de nuestro alcance una solución plenamente satisfactoria» (*Jesús de Nazareth* 241).

2.6. *El gran sacerdote del templo celestial*

Se trata de una novedad en el panorama cristológico de los escritos de los orígenes cristianos y puede relacionarse con el mesianismo sacerdotal de tradición judía. El autor de la Carta a los Hebreos relee efectivamente en clave cultural y victimario la muerte y, más en general, la persona de Cristo y lo hace con una especie de contrapunto del culto hebreo. Éste se presenta a sus ojos como copia (*hypodeigma*: Hb 8,5; 9,23), sombra (*skia*: Hb 8,5; 10,1) y «parábola» del culto de Cristo (*parabolê*: Hb 9,9). Y también: es totalmente insuficiente para santificar de verdad (Hb 7,28), impotente para obtener el perdón de los pecados y por tanto caduco, destinado a ser sustituido (Hb 8,7.13). Por el contrario, Jesús ofreció el culto propio de los tiempos escatológicos o decisivos (Hb 9,26); es el mediador de una nueva alianza que sustituye a la primera, ineficaz, que tenía como mediador a Moisés, que realizó el rito institucional de la sangre (Hb 9,15-21). Dicho en

otras palabras, el culto levítico que se limitaba a una purificación externa de la carne (Hb 9,13) ha dado paso al que ofreció (*prospherein*) de sí mismo Jesús, obteniendo una vez por todas la liberación del pecado (Hb 7,27): «con su propia sangre entró en el santuario una vez para siempre, obteniendo un rescate eterno» (Hb 9,12; cf. 9,28), santificando a los suyos «mediante el ofrecimiento una vez por todas de su cuerpo» (Hb 10,10; cf. 10,12) y conduciendo a la perfección a los que santifica «con una sola ofrenda» (Hb 10,14).

La confrontación de las respectivas acciones sacerdotales se combina con la de los dos sacerdotes. El sacerdote levítico (Hb 7,11). ministro de un templo terreno (Hb 9,1), era también él víctima del pecado; por eso, antes de ofrecer sacrificios por los pecados del pueblo, tenía que ofrecerlos por los suyos (Hb 5,3; 9,9). Jesús, por el contrario, es sacerdote y sumo sacerdote eterno (Hb 5,6; 7,11: etc.), con una dignidad sacerdotal perpetua (Hb 7,24), sin pecado (Hb 4,15), «santo, puro de todo mal, sin mancha, separado de los pecadores y exaltado sobre los cielos» (Hb 7,26). Más aún, es sacerdote según la tipología de Melquisedec (Hb 5,6; 6,20; 7,11.15; etc.), hijo de Dios encarnado (Hb 1,5ss) y partícipe en todo de la vida humana terrena, incluso de los padecimientos y de las pruebas (Hb 2,10ss), que con todo derecho puede llamar a los hombres sus hermanos (Hb 2,11); sacerdote misericordioso y digno de crédito (Hb 2,17). Ministro del verdadero santuario, el del cielo, no hecho por manos humanas (Hb 8,2; 9,1; 9,24), que atravesó los cielos (Hb 4,14) para comparecer en la presencia de Dios por nosotros (Hb 9,24) y sentarse a su derecha (Hb 8,1; 10,12).

Dos indicaciones importantes; la primera: la ofrenda de sí mismo que hizo a Dios en beneficio espiritual de los hombres es, en realidad, un *sacrificium voluntatis et vitae*, como se deduce de las palabras que pone en sus labios el autor citando la palabra del Salterio: «Tú, [oh Dios] no quisiste ni víctima ni ofrenda, pero me has preparado un cuerpo. No te agradaron ni los holocaustos ni los sacrificios por el pecado; entonces dije: “He aquí, oh Dios, [...] que vengo a hacer tu voluntad”» (Hb 10,5-9). La segunda: su acción cultural, en realidad, se desarrolla en dos tiempos, que tienen como protagonistas al Jesús terreno y al Jesús resucitado y cubre tanto el pasado como el presente; ante todo, su muerte horrorosa fuera de la puerta de la ciudad, afrontada para santificar al pueblo (Hb 13,12); por tanto, la entrada con su sangre en el tabernáculo celestial para llevar a cabo la expiación (Hb 2,17) e interceder, siempre vivo, por los hombres (Hb 7,25). Así pues, ejerce una función sacerdotal de doble signo, «sacrificial» e intercesora.

2.7. *Cristología explícita y cristología implícita*

Sólo dos palabras sintéticas a propósito de un problema bastante discutido. Si comparamos la comprensión de sí mismo que tuvo Jesús y la cristología que desarrolló la iglesia de los orígenes, nadie podrá negar la existencia de una gran distancia. Pero hay dos datos que nos permiten sostener una continuidad substancial en la diversidad, excluyendo una contraposición frontal por la que el Jesús creído sería distinto del Jesús creyente. Ante todo se puede decir que los primeros cristianos explicitaron su autocomprensión. En este sentido, Él mostró que se sentía el mediador definitivo del definitivo poder soberano de Dios que irrumpe en la historia; los títulos de gloria que se le atribuyeron derivan su inspiración y su justificación, al menos en parte, de esta su función escatológica que lo insertó activamente en la iniciativa última tomada por Dios para la salvación de la humanidad. Es verdad que tuvo también su peso el contexto cultural griego. Finalmente, los títulos de gloria presentes en los himnos y en las oraciones no carecen de tonos poéticos y celebrativos, más evocadores que teológicamente rigurosos. La paganización de la cristología ya en sus orígenes se presenta, más que como una exageración objetiva, como un proceso de lenguaje en unos contextos culturalmente diversos del contexto palestino en que vivió el Nazareno.

Pero es más destacado todavía el segundo factor que influyó de manera decisiva en la construcción de una cristología gloriosa ausente, como tal, a nivel de Jesús de Nazaret. Me refiero a la creencia en su resurrección que, por un lado, legitimó su autocomprensión y también sus imágenes de Dios, y por otro constituyó un nuevo punto de partida para el proceso de «definición» de su identidad y del papel activo que él representa en el proceso salvífico. En efecto, si el Nazareno, como considero más probable, no afirmó una específica función suya en la plena realización futura de la realeza divina, ni mostró de ningún modo que consideraba su muerte como rica en valor expiatorio, en la onda de la creencia en Dios que lo resucitó del reino de los muertos, primicia —como dirá Pablo en 1 Co 15,20.23— del acontecimiento final de la resurrección general, los creyentes de la primera hora comprendieron que su muerte horrorosa fue un acontecimiento salvífico y que el resucitado tendrá una función activa en los acontecimientos que cerrarán la historia, dando origen a unos cielos nuevos y una tierra nueva. La cultura apocalíptica del judaísmo contemporáneo prestó las categorías mentales, y no sólo las imágenes, para esta su «definición» en clave de mediador no sólo de la realeza divina que aflora ya en la historia, sino también de la resurrección y del juicio final, así como de la realización de la sumisión total de todas las realidades a él y al Padre.

Por lo demás, en lo que se refiere a la lectura soteriológica de su muerte, no faltaban modelos culturales de tipo expiatorio capaces de facilitar a los cristianos esta conquista. En efecto, en Flavio Josefo podemos leer estas palabras del sumo sacerdote Anás durante el asedio de Jerusalén: «Si es necesario, iré yo solo y, como en un desierto, ofreceré mi única vida en sacrificio por el dios (*tên hemautou psychên epidôsô monên hyper tou theou*) (Bell 4,164). También los siguientes escritos judíos de cuño helenista son un testimonio elocuente en este sentido. Matatías exhorta a sus hijos al martirio para defender las sagradas tradiciones religiosas: «Pues bien, hijos, mostrad vuestro celo por la ley y dad vuestras vidas por la alianza de nuestros padres» (1 M 6,44). Sobre todo, no faltan pasajes caracterizados por el motivo de la expiación: uno de los siete hijos macabeos dice frente al tirano: «Yo entrego (*prodidômi*) mi cuerpo y mi alma por las leyes de los padres, invocando a Dios para que se apiade pronto de mi gente (*hileôs tachy tô-i ethnei genesthai*) [...]. Que la ira del Omnipotente que justamente ha sacudido a toda nuestra estirpe cese por mi medio y por medio de mis hermanos» (2 M 7,37-38).

No es menos significativo el proceso de desritualización de la expiación que nos atestigua el rabinismo: cuando rabbi Yohoshua' le anunciaba la destrucción del santuario jerosolimitano, lugar de la expiación, rabban Yohanan ben Zakkai le respondió: «Nosotros tenemos un instrumento de expiación igualmente eficaz. ¿Cuál? Son las obras de misericordia, como está escrito: "Misericordia quiero, y no sacrificio" (Os 6,6)» (ARN-A 4).

Un solo texto del ambiente pagano romano: hablando del valeroso y heroico Decio, Tito Livio relaciona la entrega de su vida con el valor «expiatorio» de la misma: *sicut caelo missus piaculum* (sacrificio expiatorio, o mejor «placatorio») *omnis deorum irae, qui pestem ab suis aversam in hostes ferret* (8,9.10).

El mismo Marxsen, que se distingue por su aproximación bastante crítica a las Escrituras apostólicas, no tiene miedo de afirmar: «La cristología no es algo que aparezca sólo en un segundo momento; estaba ya presente desde el principio» (*Il terzo giorno risuscitò* 54); en otras palabras, la cristología explícita se deriva, al menos en parte, de la cristología implícita de Jesús.

2.8. Fe cristiana en el Dios de Jesucristo

Para evitar posibles y también reales malentendidos, por los que se ha hablado a propósito de los orígenes cristianos de una «cristología sin Dios» y de una «jesuología atea», o también de una «cristología de

la muerte de Dios» (cf referencias en Schrage), creemos necesario precisar que la fe en Jesús de los primeros cristianos no ocupó el puesto de la fe en Dios, no abjuraron ni mucho menos del monoteísmo hebreo, es decir de la confesión en el único Dios existente. Exaltaron sobre todo a Jesús, especialmente como el Señor (Pablo en especial) y como el Logos eterno (el cuarto Evangelio), pero nunca llegaron a hacer de él un segundo dios. Se ha visto anteriormente que el prólogo del Evangelio de Juan define como «divino» (*theos* sin artículo) al logos eterno y luego encarnado, identificado con Jesús de Nazaret, mientras que Dios es el único Dios (*ho theos* con artículo) hacia el que Jesús está abierto (*pros ton theon*). En este mismo sentido hay que interpretar la confesión de Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28). Por no hablar de Jn 10,34s donde Jesús, cuando sus adversarios le acusan de que se hace un dios (*theos*), responde citando un pasaje del salterio (Sal 82,6): «Sois dioses», reconociendo así un significado amplio de la palabra. En Rm 9,5, además, el canto de alabanza se dirige a Dios, no a Cristo: «Alabado sea Dios eternamente que está por encima de todo». Tt 2,13, finalmente, exalta la encarnación del «gran dios y salvador nuestro Jesucristo», donde el primer atributo no dice más que el segundo y éste, en el contexto de los escritos de los orígenes cristianos, se refiere al mediador de la salvación, cuyo actor principal sigue siendo siempre Dios. Así, en 2 Tm 1,9-10 se afirma que ha sido Dios el que nos ha salvado y que la gracia divina se ha manifestado «mediante la epifanía de nuestro salvador Jesucristo». A este propósito nótese que la acción de salvación normal en los escritos paulinos tiene a Dios como sujeto y a Jesucristo como «causa instrumental» (*dia Iêsou Christou*).

En realidad, la fe en Jesús encuentra su colocación exacta en el marco de la fe en Dios. Ciertamente, no se expresa como simple repetición de la fe judía, ya que el único Dios que ha creado el mundo, el Dios de Abrahán y de Moisés y de los profetas de Israel, se ha «re-definido» en la historia del Nazareno. Es ésta la novedad de Dios y la novedad de la fe en él: un monoteísmo cristológico, se ha dicho con pleno acierto. Ya vimos anteriormente que se le define por su gesto con el que resucitó a Jesús, exactamente como en las Escrituras hebreas se le llamaba el creador y el libertador de la esclavitud de Egipto: «... nosotros, los que creemos en aquel que resucitó a Jesús (*epi ton egeiranta Iêsoun*), Señor nuestro, del reino de los muertos» (Rm 4,24). También vale la pena recordar Ga 4,4: el Dios único es aquel que envió a su hijo y éste es su enviado. Así piensa también y sobre todo la teología y la cristología joanea, como se ha visto. Recordemos además dos fórmulas de fe: los creyentes de Tesalónica se han convertido «a Dios abandonando a los ídolos para rendir culto (*douleuein*) al Dios vivo y verdadero [fórmula expresiva del monoteísmo] y esperar la venida del hijo de

Dios» (1 Ts 1,9-10). Un solo Dios / un solo Señor (*heis theos / heis Kyrios*), unidos en el acto de la creación y en el de la redención, aunque con funciones diversas: Jesús es mediador y Dios es el primer principio: «del cual todo y nosotros finalizados a él / mediante el cual todo y nosotros mediante él» (1 Co 8,6). Véase también el binomio «padre» y «señor», unidos en los saludos iniciales de las cartas paulinas: «Gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro padre y del señor Jesucristo» (Rm 1,7; cf. 1 Co 13; etc.).

También hay que subrayar la constatación de Pablo, no sin ecos de la tradición más antigua, por no hablar del cuarto Evangelio, del que se ha hablado antes, en donde se define a Dios y a Jesús en estrecha correlación: el padre y su hijo; «mandó a su hijo» (Ga 4,4; cf. Rm 8,3); «no ahorró a su propio hijo» (Rm 8,32); «le plugo revelarme a su hijo» (Ga 1,16). Y se cuida de precisar que se trata de hijo único en su género, por lo que lo califica de «primogénito» (*prôtotokos*) (Rm 8,29). A este propósito Juan, en el cuarto Evangelio y en su primera Carta, es aún más claro, puesto que recurre a diversos vocablos; Jesús es «el hijo» (*ho hyios*), mientras que los que creen en él son «hijos» (*tekna*). Para este último vocablo véase también Pablo (Rm 8,16.17.21; 9,8). Finalmente, se define a Dios, no sólo en Pablo, sino también en otros escritos de los orígenes cristianos, por su paternidad para con Jesús: «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rm 15,6; 2 Co 1,3; 11,31; Ef 1,3; Col 1,3; 1 P 1,3; 1 Jn 1,3).

No pretendo ni mucho menos ser exhaustivo; me limito a recordar otras dos confesiones de fe de los orígenes cristianos: «Un solo Señor (*heis Kyrios*), una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y padre de todos (*heis theos kai patêr pantôn*), que trasciende, impregna y habita en todas las cosas» (Ef 4,5-6); «Un solo Dios (*heis theos*), un solo mediador (*heis mesitês*) entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (1 Tm 2,5).

Si ya a nivel del Nazareno valía la «definición» monoteísta en los términos de «Dios de Jesús», con mucha más razón se puede decir que los primeros cristianos creían en el «Dios de Jesucristo», en Aquél que lo envió al mundo y lo resucitó exaltándolo a su derecha.

Índice general

Prefacio	9
Abreviaturas	15
Ediciones y traducciones de las fuentes	19

CAPÍTULO PRIMERO HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN: ETAPAS, TENDENCIAS, RESULTADOS

1. LOS PUNTOS CLAVE DE LA <i>OLD QUEST</i>	23
2. LOS AÑOS DE UNA PRETENDIDA FALTA DE INTERÉS: <i>NO QUEST</i> ..	29
3. LA REANUDACIÓN DE LA <i>NEW QUEST</i>	31
4. LA <i>THIRD QUEST</i> ACTUAL	34

CAPÍTULO SEGUNDO FUENTES DE INFORMACIÓN

1. DEL MUNDO ROMANO. TÁCITO, SEUTONIO, PLINIO	45
2. TESTIMONIOS JUDÍOS	50
3. FUENTES CRISTIANAS	54
3.1. <i>Las cartas auténticas de Pablo</i>	55
3.2. <i>Los cuatro Evangelios canónicos</i>	57

3.3. <i>Más allá de nuestros Evangelios: las fuentes Q, L y M.</i> ...	64
3.4. <i>Los otros «Evangelios»</i>	71
3.5. <i>Dichos dispersos de Jesús, los agrapha</i>	76
3.6. <i>Lectura crítica</i>	78

CAPÍTULO TERCERO

LA TRAMA DE SU VIDA: CERTEZAS, FIABILIDAD, HIPÓTESIS, LAGUNAS

1. EL FINAL TRÁGICO	87
2. LOS ORÍGENES	88
3. LA ENTRADA EN ESCENA	90
4. COORDENADAS CRONOLÓGICAS Y TOPOGRÁFICAS DE SU ACTIVIDAD	90
4.1. <i>Cronología</i>	90
4.2. <i>El marco topográfico</i>	92
5. UN JUDÍO EN GALILEA.....	95
6. PIEDRAS MILIARIAS DE SU ACTIVIDAD PÚBLICA.....	104

CAPÍTULO CUARTO

CARNET DE IDENTIDAD

1. UN NOMBRE COMÚN.....	114
2. NACIDO ANTES DE CRISTO (i)	115
3. DE NAZARET.....	119
4. HIJO DE JOSÉ Y DE MARÍA	121
5. UNA FAMILIA NUMEROSA.....	126
6. ESTADO CIVIL: ¿SOLTERO?	130
7. SU PAÍS: MIRADA GEOGRÁFICA	131

CAPÍTULO QUINTO EL MUNDO EN QUE VIVIÓ

1. LA SITUACIÓN POLÍTICA	139
1.1. <i>Herodes el Grande, rex socius de los romanos</i>	139
1.2. <i>Los sucesores: Arquelao, Antipas, Filipo, Agripa</i>	142
1.3. <i>Sublevaciones</i>	146
1.4. <i>El prefecto romano, Poncio Pilato</i>	151
2. LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS	153
2.1. <i>El templo</i>	153
2.2. <i>La Ley de Moisés</i>	159
2.3. <i>La tierra de Israel</i>	165
3. LAS «ESCUELAS FILOSÓFICAS»	166
3.1. <i>Confrontación entre fariseos, saduceos y esenios</i>	166
3.2. <i>Los esenios</i>	169
3.3. <i>Los terapeutas</i>	176
4. JUDÍOS Y GENTILES	178

CAPÍTULO SEXTO EN LA ESCUELA DEL BAUTISTA

1. LA FIGURA HISTÓRICA DEL BAUTISTA	182
2. JESÚS BAUTIZADO POR JUAN	193
3. JESÚS «BAUTISTA», SEGUIDOR DEL BAUTISTA	195
4. CÓMO SE VIERON JESÚS Y JUAN	198
5. MUERTE VIOLENTA DEL BAUTISTA	203
6. RELECTURAS CRISTIANAS	205

CAPÍTULO SÉPTIMO SANADOR EN UN MUNDO DE SANADORES

1. TAUMATURGOS, EXORCISTAS Y SANADORES	214
1.1. <i>El testimonio judío</i>	214
1.2. <i>En el mundo grecorromano</i>	221
2. JESÚS EXORCISTA	227
3. RELATOS DE CURACIÓN	231
4. ¿TAUMATURGO ESTREPITOSO?.....	238
5. SENTIDO Y ALCANCE DE SUS «MILAGROS»	242

CAPÍTULO OCTAVO EVANGELISTA DEL REINO DE DIOS

1. EL SÍMBOLO DE LA REALEZA EN EL MUNDO JUDÍO	253
1.1. <i>Tradición bíblica</i>	254
1.2. <i>En la literatura de Qumran</i>	257
1.3. <i>En los escritos seudoepigráficos o apócrifos del AT</i> ..	258
1.4. <i>Otros testimonios</i>	261
2. UNA ALUSIÓN AL MUNDO GRECORROMANO	262
3. EL REINO DE DIOS ANUNCIADO POR JESÚS.....	263
3.1. <i>Proximidad</i>	264
3.2. <i>Verdadera entrada de Jesús en el hoy</i>	265
3.3. <i>Sin embargo, sigue siendo acontecimiento futuro</i>	269
3.4. <i>Vínculo entre presente y futuro</i>	272
3.5. <i>Interesa ante todo Israel</i>	274
3.6. <i>Los parias, destinatarios por gracia del reino</i>	277
3.7. <i>Reino y juicio de Dios</i>	286
3.8. <i>El reino de Dios, Jesús y la iglesia</i>	289

CAPÍTULO NOVENO
CREADOR DE *FICTIONS* NARRATIVAS:
LAS PARÁBOLAS

1. TERRENO SÓLIDO PARA LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA.....	294
2. HISTORIA DE LAS INTERPRETACIONES.....	297
3. LAS PARÁBOLAS RABÍNICAS.....	304
4. LOS RELATOS DE JESÚS	311
4.1. <i>Motivos temáticos</i>	311
4.2. <i>Los personajes de las stories</i>	313
4.3. <i>Los sentimientos de los protagonistas</i>	315
4.4. <i>El parabolista interpela a los oyentes</i>	317
4.5. <i>Juicios cruzados</i>	319
5. LA «HISTORIA» EN PARÁBOLAS DEL DIOS DE JESÚS	320
5.1. <i>Búsqueda de los perdidos y gozo por el hallazgo</i>	321
5.2. <i>Acogida con gracia incondicional</i>	326
5.3. <i>La oportunidad extraordinaria que se ofrece</i>	328
5.4. <i>Gracia exigente</i>	331
5.5. <i>«Dominio» soberano ahora y en el futuro</i>	332

CAPÍTULO DÉCIMO
CARISMÁTICO ITINERANTE Y SUS SEGUIDORES

1. MAESTROS Y DISCÍPULOS EN EL MUNDO GRIEGO	339
2. SEGUIMIENTO Y DISCIPULADO EN LA TRADICIÓN JUDÍA.....	343
2.1. <i>La llamada de Eliseo</i>	343
2.2. <i>El Maestro de justicia y sus seguidores</i>	344
2.3. <i>Seguimiento de los profetas escatológicos del signo</i> ..	348
2.4. <i>Maestro y discípulo (rab-talmîd) en el rabinismo</i>	349

2.5. <i>Flavio Josefo, discípulo de Banno</i>	355
2.6. <i>Los discípulos del Bautista</i>	356
3. JESÚS LLAMADO RABÍ	357
4. LOS QUE LE RODEAN NO SE LLAMABAN APÓSTOLES	358
5. «LOS DOCE», UN GRUPO ESCOGIDO POR ÉL	359
6. LOS SEGUIDORES	364
6.1. <i>Relatos de vocación</i>	364
6.2. <i>Exigencias radicales</i>	357
6.3. <i>Mujeres en su seguimiento</i>	371
7. LOS DISCÍPULOS	372
8. CONFIGURACIÓN SOCIOLÓGICA DEL LEADER Y DE SU GRUPO ..	376
8.1. <i>Jesús, un itinerante</i>	376
8.2. <i>Un «insocial» acompañado de «insociales»</i>	378
8.3. <i>Itinerantes misioneros</i>	379
8.4. <i>¿Analogías, antecedentes, paralelos?</i>	382
8.5. <i>Familia dei</i>	385

CAPÍTULO UNDÉCIMO

SABIO ENTRE LOS SABIOS DE LA ANTIGÜEDAD

1. SABIDURÍA DE CUÑO GRIEGO	391
1.1. <i>Hesiodo</i>	391
1.2. <i>Los cínicos</i>	394
2. SABIDURÍA JUDÍA	396
2.1. <i>Las colecciones de dichos de los Proverbios y del Sirácida</i>	396
2.2. <i>El Seudo-Focílides</i>	398
2.3. <i>La sabiduría de los dichos rabínicos</i>	399
3. LOS DICHOS SAPIENCIALES DE JESÚS	402

4. LAS COLECCIONES.....	404
5. PROVERBIOS Y AFORISMOS	408
5.1. <i>Dos dichos sobre el sábado</i>	408
5.2. <i>Lo que de verdad contamina al hombre</i>	415
5.3. <i>El doble dicho sobre el manto y los pellejos de vino</i> ..	421
5.4. <i>Los cuervos que no siembran y los lirios que no tejen</i> ..	422
6. EXHORTACIONES	424
6.1. <i>Amad a vuestros enemigos</i>	424
6.2. <i>Respuesta no violenta a los violentos</i>	430
6.3. <i>No jurar</i>	433
6.4. <i>El divorcio es adulterio</i>	435
6.5. <i>La cólera es un homicidio; y el adulterio, ya en el corazón</i> ..	438
6.6. <i>La regla de oro del obrar</i>	441
7. TORAH, SABIDURÍA, REALEZA DIVINA	443
7.1. <i>Jesús y la Ley mosaica</i>	443
7.2. <i>Profeta y sabio</i>	446

CAPÍTULO DUODÉCIMO CRUCIFIXUS SUB PONTIO PILATO

1. LAS FUENTES Y SUS TENDENCIAS	455
1.1. <i>Testimonios grecorromanos y judíos</i>	455
1.2. <i>Testimonios cristianos antiguos</i>	457
1.3. <i>El Evangelio apócrifo de Pedro</i>	458
1.4. <i>Los Evangelios canónicos</i>	461
1.4.1. <i>¿Fue proféticamente anunciado?</i>	462
1.4.2. <i>Apología</i>	464
1.4.3. <i>Pilato absuelto y culpabilizados los judíos</i>	465
1.4.4. <i>Modelo que imitar</i>	467
1.4.5. <i>Quién es verdaderamente el crucificado</i>	468

2. CASOS ANÁLOGOS: EL BAUTISTA, JESÚS HIJO DE ANANÍAS	470
3. <i>MORS TURPISSIMA CRUCIS</i>	473
4. LOS RESPONSABLES	479
4.1. <i>El prefecto romano Poncio Pilato</i>	480
4.2. <i>El sumo sacerdote Caifás</i>	481
4.3. <i>Judas, el traidor</i>	486
5. CAUSA POENAE	487
5.1. « <i>Rey de los judíos</i> »	488
5.2. <i>Motivo político y causa religiosa</i>	489
5.3. <i>Enemigo del templo</i>	490
6. JESÚS FRENTE A SU MUERTE.	496
6.1. <i>Una muerte anunciada</i>	497
6.2. <i>Las palabras de la cena de despedida</i>	500
7. LAS ESTACIONES DEL VIA CRUCIS.	503
7.1. <i>Los detalles del arresto</i>	504
7.2. <i>Dentro del palacio del sumo sacerdote y ante el tribunal de Pilato</i>	505
7.3. <i>Sobre el Gólgota</i>	506
7.4. <i>La sepultura</i>	507

CAPÍTULO DÉCIMOTERCERO

CREEMOS QUE DIOS LO HA RESUCITADO

1. EL ANTIGUO FORMULARIO DE LA FE PASCUAL	514
1.1. <i>Dios ha resucitado al crucificado</i>	515
1.2. <i>Dios lo ha exaltado</i>	520
1.3. <i>Dios le ha hecho justicia</i>	523
1.4. <i>Jesús se ha dado a «ver»</i>	526

2. LOS RELATOS EVANGÉLICOS	529
2.1. <i>Ninguna aparición del Resucitado en el Evangelio de Marcos</i>	530
2.2. <i>Los trozos de Mt 28</i>	531
2.3. <i>Apariciones en Judea en el relato de Lc 24</i>	532
2.4. <i>El c. 20 del cuarto Evangelio</i>	534
2.5. <i>Dos conclusiones añadidas en los Evangelios de Marcos y de Juan</i>	535
2.6. <i>El Evangelio apócrifo de Pedro</i>	535
2.7. <i>Otros dos antiguos relatos apócrifos</i>	537
3. GÉNESIS DE LA FE CRISTIANA DE PEDRO Y SUS COMPAÑEROS ..	538
3.1. <i>¿El sepulcro vacío o lleno?</i>	539
3.2. <i>Las apariciones o «visiones» del Resucitado</i>	543
3.3. <i>Memoria reavivada del Jesús terreno.</i>	545
3.4. <i>Una palabra crítica sobre el debate todavía en curso.</i> ..	558

CAPÍTULO DÉCIMOCUARTO

FE DE JESÚS Y FE EN JESÚS

1. LA FE DE JESÚS.	556
1.1. <i>Los símbolos religiosos del padre y del rey</i>	557
1.1.1. El símbolo de Dios padre	557
1.1.2. La metáfora de Dios rey	567
1.2. <i>Sus imágenes divinas en las parábolas</i>	571
1.3. <i>Las imágenes de sí mismo frente a su Dios</i>	576
2. LA FE EN JESÚS.	579
2.1. <i>Las corrientes mesiánicas de la tradición bíblico-judía.</i> ..	580
2.2. <i>Jesús el Mesías</i>	586
2.3. <i>El hijo de Dios</i>	590

2.4. <i>El Señor</i>	593
2.5. <i>El hijo del hombre</i>	595
2.6. <i>El gran sacerdote del templo celestial</i>	599
2.7. <i>Cristología explícita y cristología implícita</i>	601
2.8. <i>Fe cristiana en el Dios de Jesucristo</i>	602
Índice de las fuentes citadas	605
Índice de autores citados	641
Índice general	649