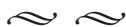


HISTORIA DE LA SALVACIÓN,

Una antigua fuente judeocristiana

Traducción y comentario de *Recognitiones* 1,27-42,2





www.minoydavila.com.ar

En Madrid:

Miño y Dávila editores

Arroyo Fontarrón 113, 2ª A (28030)

tel-fax: (34) 91 751-1466

Madrid España

En Buenos Aires:

Miño y Dávila srl

Pje. José M. Giuffra 339 (C1064ADC)

tel-fax: (54 11) 4361-6743

e-mail producción: produccion@minoydavila.com.ar

e-mail administración: administracion@minoydavila.com.ar

Buenos Aires Argentina

colección

Historia de las ideas religiosas

dirigida por

Juan Manuel Cortés Copete

Diseño de cubierta y de colección,
composición y armado: Gerardo Miño

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia,
sin la autorización expresa de los editores.

© 2006, Miño y Dávila srl

© 2006, Pedro Miño

Primera edición: mayo de 2007

ISBN: 978-84-96571-

IMPRESO EN BUENOS AIRES, ARGENTINA

Pedro Giménez de Aragón Sierra



HISTORIA DE LA SALVACIÓN,

Una antigua fuente judeocristiana

Traducción y comentario de *Recognitiones* I,27-42,2

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

Quiero agradecer al Director de este trabajo, Don Juan Manuel Cortés Copete su ayuda, su dedicación y su amistad. Sin sus ánimos, difícilmente lo habría acometido. También a su maestro, Don Fernando Gascó, que en paz descansa, porque fue mi primer Tutor de Doctorado y me animó a investigar la Historia del Cristianismo desde la óptica de la Historia de las Ideas. Igualmente a Don Antonio Caballos Rufino, actual Tutor de mi Doctorado, por su colaboración y disposición. Al profesor Fernando Lozano por sus útiles correcciones y comentarios. A mi compañera Pilar Vila, profesora de Clásicas del Instituto Macarena, por revisar mi traducción. Y, sobre todo, a mi mujer, Olga, y a mis hijos, Rafael, Pedro y Paula, por su paciencia ante la cantidad de tiempo dedicado a este trabajo.



Prólogo	11
Abreviaturas.....	16
INTRODUCCIÓN	19
I. El judeocristianismo.....	20
II. Las Pseudoclementinas	26
PORTE I: Aislamiento y contextualización de la fuente	41
I. Debate historiográfico sobre Recognitiones I, 27-72 ...	41
II. La <i>Historia de la Salvación</i> . Aislamiento de Recognitiones I, 27-42,2.....	56
III. El Profeta como Moisés frente al Cristo Eterno	66
IV. El judeocristianismo de la <i>Historia de la Salvación</i>	104
V. Datación de la fuente.....	112
VI. Contexto literario	126
VII. Historicidad de la tradición de Pella	138
VIII. Sobre la inexistencia de la Decápolis antes de Vespasiano	149

PARTE II: Traducción	161
I. Texto latino de Recognitiones I, 27-42	162
II. Traducción	172
PARTE III: Comentario	189
CONCLUSIÓN	307
Índice temático	309
Bibliografía	313



por

Juan Manuel Cortés Copete



Este libro inaugura una colección sobre *Historia de las Ideas Religiosas* que se sitúa metodológicamente en la línea de la “Nueva Historia Cultural”. Esta corriente historiográfica pretende estudiar las creencias colectivas como objeto etnográfico para explicar los hechos históricos como textos en los que hay un contenido simbólico. Hace especial hincapié en la representación mental que se hacían las comunidades del pasado de sus propios objetos culturales, dotando con ellas de sentido a su mundo. Burke, en *Formas de historia cultural*, explica que se trata de una Historia interdisciplinar que recurre a las aportaciones de la filología, la filosofía, la antropología, etc, para completar el estudio de las fuentes textuales y arqueológicas. Es un modo diferente de enfocar el estudio de la Historia en el que no se debe perder de vista que la realidad social no puede reducirse al orden del discurso textual, y que hay que tener en cuenta además que el discurso es un producto del orden social, como dice Chartier en *El mundo como representación. Estudios sobre Historia Cultural*. Nuestro modelo de investigación se inspira también en los presupuestos de la “Historia de los Conceptos”, nueva tendencia

alemana de investigación histórica surgida a raíz de la obra de Reinhart Koselleck: *Futuro pasado. Contribución a la semántica de los tiempos históricos*. Se trata de una historia intelectual que pretende historiar elementos relacionados con el lenguaje como indicador de realidades más globales aun que el lenguaje mismo, realidades sociales que construyen sus identidades a través de conceptos culturales en evolución. También se fundamenta en una metodología transdisciplinar. Por último, tenemos muy presente la nueva sensibilidad histórica que, parafraseando *La investigación histórica: teoría y método* de Julio Aróstegui, se centra en el estudio de sujetos, culturas e identidades.

El trabajo de investigación de Pedro Giménez de Aragón Sierra, que el lector tiene entre manos, se sitúa en esta línea puesto que, partiendo del análisis de una fuente concreta, se analiza un sujeto histórico –la comunidad judeocristiana– y una cultura en transformación –la cultura judía del siglo I– que reaccionó frente a la romanización mediante múltiples tendencias de la que sólo pervivirían el cristianismo y el rabinismo, todo ello con el problema de fondo de la construcción de la identidad de los pueblos del Imperio Romano en continua transformación interactiva.

Parte, pues, de una base conceptual diferente a la de muchos autores que juzgan la Historia del Cristianismo mediatizados por sus creencias. Intenta analizar la evolución de las ideas de los primitivos cristianos con la misma distancia que si estudiase la religión egipcia. Circunscribe el proceso evolutivo de las ideas cristianas dentro de un fenómeno mucho mayor, el de la romanización, entendido no como un proceso de aculturación de pueblos conquistados por parte del pueblo dominante, sino como un proceso intercultural en el que para que un fenómeno histórico se romanice se necesita previamente una adaptación o transformación al mundo romano. El caso del cristianismo es así, similar al del helenismo: para que Grecia se romanice es precisa la helenización de Roma y viceversa. Se trata de procesos bilaterales en que ambas partes toman y dan. Roma se judaizó a través del cristianismo sólo después de un largo proceso de romanización de esta nueva religión. En este proceso, el judeocristianismo representa la resistencia a la romanización de las ideas

cristianas. Pero hubo judeocristianos radicales y judeocristianos moderados. La fuente que Giménez de Aragón ha estudiado se sitúa en la línea del judeocristianismo moderado, el de los nazarenos, y en los primeros tiempos del proceso de romanización del cristianismo, hechos ambos correlacionados, puesto que los conflictos entre judeocristianos y cristianos gentiles serían más fuertes a medida que se introdujeran más elementos culturales romanos (o helenísticos) en esta secta judía que denominamos cristianismo.

Esta fuente judeocristiana fue interpolada por un discípulo de Bardasanes el Sirio en una obra denominada *Itinerarios de Pedro*, que tras sufrir varias ampliaciones acabaría denominándose *Reconocimientos* y atribuyéndose a Clemente de Roma. Esta novela pseudoclementina tuvo una versión más radicalmente judeocristiana denominada *Homilías Clementinas*. En la evolución sufrida por las novelas pseudoclementinas, Giménez de Aragón sigue fundamentalmente las tesis de Rius-Camps, publicadas en la *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*. En honor a Rius-Camps denomina *Historia de la Salvación* a esta fuente anónima, cuyo título se desconoce. Sin embargo, demuestra que Rius-Camps se equivocaba al considerarla parte integral de los *Itinerarios de Pedro*. Por otra parte, el título *Historia de la Salvación* permite el distanciamiento con respecto a la tesis de Strecker, tradicionalmente aceptada, que identificaba este texto con el apócrifo judeocristiano *Ascensiones de Santiago*, mencionado por Epifanio de Salamina. La crítica al planteamiento de Strecker fue ya realizada por Jones, que desarrolló un magnífico trabajo filológico con este texto del que Giménez de Aragón se reconoce deudor. Sin embargo, Jones desgraciadamente está marcado por la publicación inmediatamente anterior del libro de Van Voorst, por lo que se obsesiona en rebatir los argumentos de este autor (que sigue los de Strecker), sin hacer lo mismo con los de otros muchos autores que habían aportado interesantes hipótesis, como Waitz, Teeple o Thomas. Giménez de Aragón realiza una revisión profunda de las diversas aportaciones historiográficas y delimita con mayor exactitud la fuente judeocristiana. Por otra parte, las obras de Jones y Van Voorst son de carácter fundamentalmente

filológico, mientras que esta investigación sigue, como ya hemos comentado, el método interdisciplinar de la Historia Cultural, con lo que se acerca con mayor profundidad al contexto ideológico, político y social del autor de dicha fuente.

En este sentido, cabe destacar el estudio histórico-arqueológico del ámbito territorial en que se escribe el texto, la Decápolis, porque la interpretación que Giménez de Aragón da a la historia de este país transjordano puede suponer importantes innovaciones en el análisis político-administrativo del Oriente romano, por una parte, y en la datación de los textos evangélicos, por otro lado.

Nuestro autor, además, realiza un estudio comparativo de la literatura judía y cristiana cuyo fin fundamental era la revisión de la Historia Bíblica; analiza exhaustivamente la evolución de la figura de Jesús desde el judeocristianismo más primitivo hasta el cristianismo filosófico alejandrino; contrasta el pensamiento de la *Historia de la Salvación* con el de las grandes sectas judeocristianas (nazarenos, ebionitas y elkasaítas); y, finalmente, hace un comentario *ad locum* de la fuente que no sólo es útil para que el lector comprenda el sentido de cada frase, que en esta obra de carácter sintético tiene siempre un objetivo revisionista, sino que supone, además, un estudio de la Historia y la religión de Israel que se sitúa en la más reciente corriente crítica.

El autor judeocristiano de la *Historia de la Salvación* deseaba reinterpretar la Historia bíblica porque consideraba que no todo lo escrito era cierto. En este sentido, se anticipaba en mil quinientos años a la crítica textual occidental, que partiendo del racionalismo humanista e ilustrado comenzó a cuestionar el carácter sagrado y dogmático de los textos bíblicos, iniciando así la Historia de las Religiones. La forma de enjuiciar la monarquía israelita sitúa a nuestra fuente en la tradición antimonárquica del norte de Israel y en el movimiento profético. La supresión de los capítulos bíblicos en que Dios aparece humanizado demuestra un sentido racionalizador que no puede entenderse sin la influencia del pensamiento filosófico grecorromano. La teología del Profeta de la Verdad corresponde al contexto ideológico del judaísmo de época grecorromana, mientras que la figura de Jesús descrita

por este texto nos sitúa en un momento pre- o para-evangélico. Finalmente, sus consideraciones sobre la circuncisión o la supresión del tema del sábado en el relato de la Creación, así como su entusiasmo final por la misión a los gentiles, indican que, aun siendo una fuente de origen claramente judeocristiano, no se alineaba con herejías intolerantes sino más bien con las directrices del denominado Concilio de Jerusalén presidido por Santiago, el hermano de Jesús; dirección que mantuvo su primo y sucesor en el patriarcado de Jerusalén, Simeón ben Cleofás, ejecutado en torno al año 107 junto a los nietos de otro hermano de Jesús llamado Judas. Con ellos fenecería este judeocristianismo que, sin romanizarse, pretendía cristianizar Roma.

ABREVIATURAS

AJ:	Ascensiones de Santiago.
ANET:	Ancient Near Eastern Texts Relatin to the Old Testament, Princeton, 1955 (más suplemento de 1969).
ANWR:	Aufstieg und Niedergang des römischen Welt.
ARYS:	Antigüedad Religiones Y Sociedad.
B:	Escrito Básico.
BAC:	Biblioteca de Autores Cristianos.
BAR:	Biblical Archaeology Review.
CIG:	Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIL:	Corpus Inscriptionum Latinorum.
CIS:	Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CPJ:	Corpus Papyrorum Judaicarum.
Hom:	Homilías Clementinas.
HS:	Historia de la Salvación.
IEJ:	Israel Exploration Journal
IGLS:	Imscriptions Grecques et latines de la Syrie.
JBL:	Journal of Biblical Literatura.
JJS:	Journal of Jewish Studies.
JRS:	Journal of Roman Studies.
JTS:	Journal of Theological Studies.
NTS:	New Testament Studies.
RCT:	Revista Catalana de Teología.
Rec:	Recognitiones.
RHE:	Revue d'Histoire Ecclésiastique.

Pedro Giménez de Aragón Sierra



HISTORIA DE LA SALVACIÓN,

Una antigua fuente judeocristiana

Traducción y comentario de *Recognitiones* I,27-42,2



“**P**seudoclementinas” es el título que los historiadores del cristianismo han dado a las dos versiones que nos han llegado de una vasta novela cristiana cuyo supuesto redactor es Clemente, obispo de Roma, y cuyo protagonista intelectual es el Apóstol Pedro. El texto que voy a analizar pertenece a las *Recognitiones Clementinas* (concretamente a los capítulos 27-42 del libro I).

Para realizar el abordaje del texto he organizado la obra en tres partes constitutivas. En la primera buscaré aislar y datar el texto, confrontando y contrastando las investigaciones realizadas sobre el mismo, en un debate historiográfico que continúa aún vigente. En la segunda parte presento la versión latina del texto de las *Recognitiones* de Rufino, y su traducción, acompañada por notas con indicaciones de las diferencias entre los textos latino, sirio y armenio. Finalmente, en la tercer parte de la obra realizo el comentario *ad locum* de cada uno de sus capítulos.

I. El Judeocristianismo



uesto que las Pseudoclementinas, y muy especialmente el pasaje que hemos titulado *Historia de la Salvación*, tienen mucho que ver con el judeocristianismo, creo necesario comenzar con una breve explicación del término. El concepto de judeocristianismo es diferente según el punto de vista o la escuela de la que se provenga. Daniélou¹ distingue tres concepciones diferentes:

- i) judeocristianismo como comunidad judía primitiva dirigida por Santiago el Justo, hermano de Jesús, que tendría su ámbito geográfico en Palestina, su sede principal en la ciudad de Jerusalén, y su cronología entre el 30 y el 70 d.C.;
- ii) judeocristianismo como toda teología derivada de judíos cristianos, incluyendo así a Pablo y prácticamente toda la teología primitiva;
- iii) judeocristianismo como corriente herética separada de la Iglesia Católica o gentil por su empeño en conservar y cumplir los preceptos de la Torá, que se extiende desde el siglo II hasta el siglo VII.

Daniélou se dedica a estudiar el segundo tipo de judeocristianismo, enunciado antes por Goppelt², con el propósito de “*hacer para el judeocristianismo ortodoxo lo que H. J. Schoeps ha hecho para el judeocristianismo heterodoxo*”. Schoeps³, en su segunda gran obra sobre el judeocristianismo, admite la distinción entre estos tres conceptos, pero advierte del riesgo de confundirlos:

En este libro, pues, el judeocristianismo no es considerado como denominación de origen, sino como partido, por lo que tampoco puede

1 DANIÉLOU, J.: *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958.

2 GOPPELT, L.: *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh, 1950.

3 SCHOEPS, H.J.: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949. *El judeocristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva*, Valencia, 1970.

tomarse aquí cualquier manifestación de un cristiano de ascendencia judía como judeocristiano. Mezclar uno con otro es el punto flaco del libro, abundante en material, del P. Daniélou.

El mismo error comete el historiador español Vidal Manzanares⁴, que no distingue entre el cristianismo paulino y el palestino del siglo I ni aprecia oposición entre Santiago el Justo y Pablo⁵.

En cualquier caso, hay un elemento en común entre ambas concepciones historiográficas: el judeocristianismo tiene su ori-

4 VIDAL MANZANARES, C.: *El judeocristianismo palestino en el siglo I*, Madrid, 1995.

5 Aunque la obra de Vidal Manzanares está muy bien documentada y mereció el *cum laude* de un gran tribunal, su propia directora de tesis, Pilar Fernández Uriel, admite en el prólogo que se trata de una revisión y ampliación en el tratamiento de un tema ya dominado, mediante la conjunción de fuentes grecorromanas, hebreas y arqueológicas. Esta revisión es, desde una óptica conservadora, la que facilita al creyente la asimilación de asuntos conflictivos de los orígenes del cristianismo dentro de la tradicional interpretación cristiana de la Historia. Autores consagrados como Piñero han criticado de Vidal que se haya basado en la historiografía norteamericana más fundamentalista, a la vez que han alabado su capacidad para escribir best seller de Historia como churros (¡ciento veinticinco libros! en menos de veinte años). Javier Tusell lo criticó poco antes de morir en *El País*: “una cosa es revisar y otra muy diferente el ‘revisionismo’. Todo historiador parte de unas fuentes primarias y logra una interpretación original que se escribe en el hipertexto de nuestros conocimientos y que sin duda será objeto de reconsideración. El ‘revisionista’ actúa de otro modo. No parte de preguntas, sino de seguridades o de presunciones. No acude a las fuentes primarias, sino a las secundarias que pretende elaborar con originalidad. Lo hace, sin embargo, con extravagancia acudiendo a interrogantes inapropiados que remiten a la posición partidista que ya ha adoptado. Elude la técnica del historiador y por eso suele magnificar el dato irrelevante para sus propios fines o tomar la parte por el todo. Huye de matices porque lo suyo es el dualismo maniqueo, la simplificación o la parcialidad. Ansía la polémica porque parece concederle el privilegio de una posición innovadora o situarle en idéntico plano de los profesionales de la Historia. (...) César Vidal ha escrito, junto a multitud de páginas sólo explicables por la necesidad de supervivencia, libros que resumen, en términos de divulgación, algunas cuestiones importantes de la Historia del siglo XX español. Pero en los últimos tiempos se ha lanzado a una desbordada actividad que le llevan a tratar desde las reinas de España hasta el enfrentamiento entre el Islam y España y las checas en el Madrid del Frente Popular. Este último es un libro insostenible no sólo por las innumerables páginas de relleno, sino por la carencia de cualquier capacidad crítica para abordar el número de ejecutados de forma sumaria entonces. Pero el libro fue utilizado como ariete nada menos que contra los portavoces del PSOE en la Asamblea de Madrid durante la lamentable comisión de investigación del verano pasado”.

gen en el grupo de los más antiguos discípulos de Jesús, los de origen hebreo, que fueron acaudillados por Santiago el Justo.

En este debate, la postura de Goppelt, el cardenal Daniélou y Vidal Manzanares está mediatizada por sus creencias, de modo que ellos argumentan o enfocan el tema con el objetivo no declarado pero tampoco disimulado de dismantelar una interpretación muy extendida y aceptada de la crítica histórica que parte de la escuela de Tubinga. Fue quizás F. C. Baur⁶ el que inició el debate sobre el judeocristianismo, partiendo de un esquema hegeliano. La tesis sería la de los inmediatos seguidores de Jesús, los judeocristianos acaudillados por Santiago el Justo, que consideraban a Jesús un Mesías dentro del judaísmo. La antítesis sería la doctrina paulina, que rompió con el judeocristianismo. La síntesis, finalmente, sería la Iglesia Cristiana de Roma, representada por Pedro. Ritschl⁷, discípulo de Baur y miembro de la misma Escuela de Tubinga, modificó ya el esquema hegeliano y reconoció cierta variedad entre las sectas judeocristianas. Le siguieron las obras de Holsten⁸, Lechler⁹ y Hort¹⁰, que rechazan la dialéctica de la Escuela de Tubinga. Por otra parte, Pfeiderer¹¹, a finales del XIX, defiende de nuevo la oposición entre el judeocristianismo y Pablo. Ya en el siglo XX, entre otros autores, han estudiado el fenómeno Schlatter¹², Schonfield¹³ y Schoeps (*op. cit.*), criticando el esquema de Tubinga, pero admitiendo que el judeocristianismo descendiente de la comunidad de Santiago el Justo sería el he-

6 BAUR, F.C.: *Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom*, en la *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4, 61-206. Tubinga, 1831.

7 RITSCHL, A.: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*. Bonn, 1850.

8 HOLSTEN, C.: *Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien*, Berlín, 1883.

9 LECHLER, G. V.: *Apostolic and Post-apostolic Times*, Londres, 1887.

10 HORT, F.J.A.: *Judaistic Christianity*, Cambridge, 1894.

11 PFEIDERER, O.: *Das Urchristentum*, Berlín, 1887.

12 SCHLATTER, A.: *Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, Gütersloh, 1932.

13 SCHONFIELD, H.J.: *The History of Jewish Christianity*, Londres, 1936.

rético—ebionitas, elkasaitas, nazarenos¹⁴—, frente a la tendencia paulina que triunfaría en la iglesia oficial.

Schoeps relacionó los escritos pseudoclementinos con el ebionismo. Goppelt (*op. cit.*), en cambio, con el elkasaismo. Dix¹⁵ daría al tema del judeocristianismo un enfoque diacrónico muy clarificador. Strecker¹⁶ retomó la línea de Schoeps sobre el antipaulinismo ebionita de las pseudoclementinas. En 1966, Pines¹⁷ descubrió una nueva fuente judeocristiana en un manuscrito árabe que reafirmaba, aunque con anacronismos, la misma ideología antipaulina de las Pseudoclementinas. Sorprendentemente, sólo los autores más serios citan la obra de Pines, y ninguno —que yo sepa— ha traducido su fuente, quizás porque casi ningún historiador del cristianismo domina el árabe.

Tras la segunda obra de Schoeps, el panorama se esclareció bastante, y en este contexto surgió el libro de Klijn y Reinink¹⁸ que constituiría una gran contribución para el estudio del judeocristianismo al traducir al inglés las aportaciones de cincuenta y cinco fuentes patrísticas sobre el judeocristianismo. En su obra entienden judeocristianismo “*no sólo como una de las más tempranas herejías cristianas, sino también como una forma en sí mismo de temprana Cristiandad*” y dividen el judeocristianismo herético en cinco grupos: nazarenos, ebionitas, cerintianos, elkasaitas y simmaquianos. Un buen estudio de síntesis, ambientado en el escenario de la sinagoga —institución en que se desarrollaron los primeros pasos del judeocristianismo y del cristianismo hasta la definitiva separación con el judaísmo mediante la Maldición de los *Minim*— es el de Montserrat Torrents¹⁹.

14 Las diferencias entre estas tres sectas judeocristianas se exponen en el apartado IV de la parte I de este libro.

15 DIX, G.: *Jew and Greek. A study in the Primitive Church*, Londres, 1953.

16 STRECKER, G.: *Das Judenchristentum in der Pseudoklementinen*, Berlín, 1958.

17 PINES, S.: *The Jewish Christians of the early centuries of Christianity according to a new source*, Jerusalén, 1966.

18 A.F.J. KLIJN y G.J. REININK: *Patristic evidence for jewish-christian sects*, Leiden, 1973.

19 J. MONTSERRAT TORRENTS: *La sinagoga cristiana*, Barcelona, 1989. La importancia de la sinagoga en el origen del cristianismo sería más tarde seña-

Luigi Cirillo inició una nueva vía estudiando en profundidad a una de las sectas judeocristianas, los elkasaitas²⁰. Poco después apareció la obra de Pritz²¹ sobre la secta de los nazarenos hasta el siglo IV, que considera la época de su desaparición. La última gran aportación sobre el judeocristianismo es la de Frédéric Manns²², director del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén, cuya obra es interesante porque recoge todo lo estudiado hasta la fecha respecto al judeocristianismo, con una especial aportación de los estudios arqueológicos, pero mantiene el concepto amplio de judeocristianismo y mezcla sin mucho criterio selectivo algunas fuentes canónicas (*Lucas, Marcos...*) y apócrifas (*Pseudoclementinas...*), excluyendo tan sólo las gnósticas.

Yo me inclino por el concepto restringido de judeocristianismo, el de Schoeps, Klijn y Reinink, aunque relativizando las teorías de la escuela de Tubinga, válidas para la situación a partir del siglo II, pero no tanto para el siglo I. No veo argumentos sólidos para sostener que hubo un enfrentamiento abierto entre Santiago, el hermano de Jesús, como jefe de los judeocristianos, y Pablo, jefe de los helenistas. Hubo debate, sin duda, y tendencias, pero no ruptura. La ruptura vino después. Ahora bien, creo que si aplicamos el concepto de judeocristianismo a Pablo, Bernabé, *Marcos*, etc, desdibujamos esas tendencias indiscutibles entre los cristianos del siglo I, que dieron lugar después a algunas de las sectas cristianas.

En el fondo de ese debate, entre la tendencia judeocristiana y la paulina hay un gran proceso cultural que afectaba no sólo a judíos y romanos, sino a todos los habitantes del Imperio: la romanización, entendiendo por tal no un proceso de aculturación de los pueblos conquistados por parte de la civilización romana, sino un proceso de interculturalidad, muy similar al que se está produciendo hoy en Europa con la construcción de la Unión

lada por un autor francés que desconoce la aportación española, M. SACHOT: *La invención de Cristo*, París, 1998.

20 L. CIRILLO: *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Cosenza, 1984.

21 PRITZ, R.A.: *Nazarene Jewish Christianity*, Jerusalén, 1988.

22 F. MANNS: *Le judéo-christianisme, mémoire ou prophétie?*, París, 2000.

Europea y el fenómeno migratorio. La construcción de la identidad romana²³ fue progresiva e interactiva, es decir, los pueblos sometidos asumieron elementos de la cultura dominante, pero también la cultura dominante asumió elementos de los pueblos sometidos. Esto es evidente en el caso de la relación de Roma con Grecia. En el caso de Roma y el cristianismo no lo ha sido siempre tanto, porque la fe de los historiadores a veces ha distorsionado la visión del proceso de construcción del cristianismo, que como un elemento más de la romanización exigía una aculturación bilateral. Se ha tendido a considerar, tradicionalmente, que el cristianismo del siglo IV era exactamente el mismo que transmitieron los apóstoles a judíos y gentiles en sus misiones evangelizadoras. Pero son muchos los historiadores que hoy día han discutido esta interpretación. El carácter plenamente judío de Jesús ha sido defendido por grandes maestros, como Vermes o Sartre²⁴. El judeocristianismo también ha sido interpretado en este sentido, como la tendencia más cercana a la figura de Jesús y sus apóstoles, frente al cristianismo gentil, más distorsionado por la romanización (Schoeps, Montserrat Torrents, etc). Esta interpretación ha producido muchas reacciones, sobre todo de los historiadores creyentes. En este trabajo vamos a aproximarnos humildemente a este proceso, observándolo desde una fuente concreta de gran antigüedad e intentando alejarnos de planteamientos preconcebidos. Se trata de una fuente que nos sitúa en un momento concreto, bastante conflictivo de ese proceso de romanización del cristianismo, concretamente en la etapa posterior a la gran Guerra Judía y previa a la Guerra de Bar Koshiba, un período especialmente destacable por la gran producción de literatura judía y cristiana. La destrucción de Jerusalén en el 70 tuvo un impacto tremendo en las mentes de judíos y cristianos, que se lanzaron a reinterpretar la Historia, y a predecir el futuro, para superar un trauma como aquel. Los resultados fueron diversos. El cristianismo gentil se romanizó

23 WOOLF, G: *Becoming Roman*, Cambridge, 1998.

24 G. VERMES: *Jesús el judío*, Barcelona, 1997. E.P. SANDERS: *Jesús y el judaísmo*, Madrid, 2004.

plenamente y acabó cristianizando Roma; el judaísmo rabínico sobrevivió sin romanizarse pero adaptándose al mundo romano como grupo marginal; el judeocristianismo elkasáíta dio lugar a dos nuevas religiones, el maniqueísmo, que fue exterminado por Roma y Persia, y el Islam, que se expandió tanto como el cristianismo romano. En el camino quedaron tendencias intermedias como la de los judeocristianos moderados de la *Historia de la Salvación*.

II. Las Pseudoclementinas



Recognitiones Clementinas es una de las dos versiones que se nos ha conservado, fundamentalmente en la traducción latina de Rufino de Aquilea. La palabra “reconocimientos” tiene un doble sentido, el anecdótico, que consiste en la identificación de los desaparecidos miembros de la familia de Clemente, y el religioso, que supone el reconocimiento por parte de Clemente de la superioridad de la religión cristiana con respecto a la religión y la filosofía pagana y con respecto al judaísmo y al gnosticismo representado por Simón; aunque para algunos investigadores Simón sería un alter ego del hereje Marción, de tipo gnóstico pero también paulinista radical.

Clemente, un romano de alta alcurnia, busca la verdad en las diferentes escuelas filosóficas sin satisfacerle ninguna, hasta que se encuentra con el apóstol Bernabé, de paso por Roma, que discutía con representantes de las diferentes escuelas filosóficas. Clemente defiende a Bernabé y éste lo invita a ir con él a Judea. Al desembarcar en Cesarea encuentran a Pedro, que ha acudido allí en auxilio de Zaqueo para enfrentarse a Simón el Mago, con quien ha concertado un debate para la siguiente semana. Antes del debate, Pedro instruye a Clemente en la fe cristiana —destacando la tradición sobre el Verdadero Profeta— y en la *Historia*

de la Comunidad hasta el momento inmediatamente anterior a su viaje a Cesarea. La discusión con Simón se prolonga durante tres jornadas, al final de las cuales el pueblo expulsa al Mago. Pedro instruye entonces a sus discípulos y al pueblo de Cesarea y ordena a Zaqueo como obispo, dejando también presbíteros y diáconos. Después de tres meses bautizando y enseñando, acude a Trípoli, ciudad desde la que le han enviado una carta los cristianos pidiendo de nuevo ayuda frente a Simón. Cuando llegan allí, el Mago ha huido a Antioquía. Pedro aprovecha para evangelizar a los paganos de Trípoli mediante tres grandes discursos contra el paganismo. Durante el viaje a Antioquía, Clemente informa a Pedro de la desaparición de su madre Matidia y sus hermanos Fausto y Faustino, cuando él tenía cinco años, y de la de su padre, Faustiniano, cuando tenía doce. Durante una parada en Arados, Clemente “reconoce” a su madre. En Laodicea reconoce a sus hermanos en las personas de Nicetas y Áquila. Su madre es bautizada. Luego se encuentran con un anciano que discute primero con Nicetas sobre la Providencia y los horóscopos, al día siguiente con Áquila sobre el orden y el desorden del mundo, y el tercer día con el propio Clemente sobre la influencia de los astros en la libertad humana, momento en que el anciano es reconocido como Faustiniano, el padre de los tres (entretanto, Pedro cura a la hija del noble de Laodicea que les aloja y en cuya casa tiene lugar la discusión). Finalmente, el cuarto día Faustiniano, que mantiene el aspecto de viejo mago por un maleficio de Simón, discute con su hijo Clemente sobre el carácter natural o moral (en el sentido de costumbres) del mal, sobre la fatalidad de los horóscopos y sobre la falsedad de la mitología, tema en el que le ayudan Nicetas —que critica la cosmogonía de Orfeo y Hesíodo— y Áquila —que diserta sobre la inutilidad de las alegorías—, terminando el debate con una conclusión de Pedro. El anciano admite la derrota de la astrología y la magia y, aconsejado por Pedro, denuncia ante los habitantes de Antioquía los crímenes cometidos por Simón el Mago, preparando una acogida favorable a Pedro. Entonces Faustiniano recobra su verdadero rostro y recibe el bautismo.

La otra gran colección se conoce por el título de *Homilías Clementinas* y se conserva en griego. Incluye dos cartas enviadas a Santiago, el hermano de Jesús, al que se denomina “obispo de obispos”. La primera carta es de Clemente y en ella narra cómo Pedro le nombró su sucesor y le encomendó sus escritos para que se los enviara a él. La segunda carta es de Pedro a Santiago. Finalmente hay una *Contestatio* de Santiago. El título del libro hace alusión a los discursos de Pedro y a sus gestas, que son puestas por escrito para enviárselas a Santiago a modo de informes. Las diferencias entre las *Homilías* y las *Recognitiones* son más de tipo ideológico que narrativas porque, como veremos, el compilador de las *Homilías* era un ebionita que quería radicalizar el discurso judeocristiano de las *Recognitiones*, que a su vez habían sufrido un proceso de moderación por parte de un transcriptor griego y por el propio Rufino.

Además de estas dos colecciones, existen textos armenios muy fragmentados de las *Recognitiones*, dos fragmentos en arameo siríaco (uno de *Recognitiones* y otro de *Homilías*), el *Epítome Sinaítico*, que es un resumen en árabe basado en ambas colecciones que se limita a los aspectos narrativos excluyendo los discursos, y dos extractos griegos tardíos de las *Homilías* a los que llamamos *Epítopes Griegos*, que han sido ampliados con textos tomados de las cartas canónicas *1Clemente* y *Epístola de Santiago*, así como parte del *Martyrium Clementis* de Simón Metafraste y con la narración del obispo de Quersona sobre un milagro obrado por Clemente en un niño²⁵.

El texto latino se conserva en múltiples manuscritos, dos de ellos bastante antiguos, del siglo vi²⁶. La traducción de Rufino

25 La publicación más completa de las versiones griega y latina es la de B. REHM: *Die Pseudoklementinen*, Berlín, 1965 (reeditado por STRECKER, Akademie-Verlag, tomo I *Homilías*, 1992, y tomo II *Recognitiones* II, 1994). El *Epítome* árabe fue publicado por M. DUNLOP: *Apocrypha Sinaitica*, en “Studia Sinaitica” 5, Londres, 1896. Los fragmentos siríacos y los *Epítopes* griegos fueron editados por W. FRANKENBERG: *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext*, TU 48, 3, Leipzig, 1937. Los fragmentos armenios han sido publicados por Ch. RENOUX: *Fragments arméniens des Recognitiones du Pseudo-Clément*, en *Oriens Christianus*, 62, p.103-113, 1978.

26 Rehm catalogó 115 manuscritos y realizó los estudios paleográficos y tex-

debió llevarse a cabo en torno al año 400, ya que Rufino murió en Mesina (Sicilia) en el año 410 y el obispo Gaudentio, a quien dedica la traducción, murió en Brescia en el año 406. Además, Rufino era ya anciano cuando realizó la traducción, como dice en el prólogo. Ese prólogo de *Recognitiones Clementinas*, *Rufino Interprete* es muy interesante, porque nos sitúa en el proceso de transformación de la obra²⁷. Podemos destacar tres temas

tuales necesarios para obtener el arquetipo teórico, que es el que utilizamos. La mayoría de los manuscritos se sitúan entre los siglos VIII y XVI, pero hay dos del siglo VI: el Códice 77 sup. de la Bibli. Ambros. de Mailand, procedente del monasterio italiano de Bobbio (un palimpsesto bajo las *Sentencias* de San Isidoro y los *Sermones* de Severiano), y el Códice 37 de la Biblioteca Capitular de Verona.

- 27 A ti, Obispo Gaudentio, insigne esplendor de nuestros doctores, es tanto el vigor de tu ingenio, ¡sí, por cierto!, tanta la gracia de tu espíritu, que toda palabra pronunciada por ti –sea según el uso de la elocuencia cotidiana, sea proclamada en la iglesia– debería guardarse en los libros y transmitirse a la posteridad para su instrucción. Nosotros, sin embargo, a quienes la simplicidad de talento y, en menor medida, la vejez nos había vuelto ya tardos y apáticos, entregamos al fin el trabajo que en otro tiempo nos había impuesto la virgen Silvia de venerable memoria, de traducir Clemente en nuestra lengua, y que tú posteriormente reivindicabas por derecho hereditario, si bien después de muchas demoras; y el botín sustraído de la biblioteca de los griegos, que no es pequeño, según creo, lo traemos para nuestros usos y nuestras utilidades, a fin de que los que no podemos nutrirnos de alimentos propios, nutrámonos de los foráneos. En efecto, los productos foráneos suelen parecer a menudo realmente más agradables y más útiles. En suma, foráneo es casi todo lo que confiere curación al cuerpo cuando se presenta la enfermedad, lo que expulsa el veneno. Judea nos envía la resina del bálsamo, Creta el tallo del dictamo, Arabia las flores de aromas e India siega campos de espigas de nardo, productos que, aunque llegan un poco más estropeados que los que nuestro propio campo nos proporciona, sin embargo conservan íntegra la gracia de su aroma y su poder de curación. Acoge, así pues, querido mío, a nuestro Clemente, que regresa a ti, acoge ya al Romano. No te asombres si por casualidad te parece la expresión florida de su elocuencia menor que de costumbre. Nada importa, con tal que el sentido sea el mismo. Por consiguiente, hemos traído los productos foráneos a nuestra patria con mucho esfuerzo. Y no sé que expresión de gratitud de mis conciudadanos me acogerá, a mí que les traigo grandes despojos de Grecia y vuelvo a abrir con la llave de nuestra lengua los tesoros ocultos de la sabiduría. Mas quiera Dios con tus votos que no nos encontremos ningún ojo siniestro ni mirada lívida de nadie, para que por un género extremo de prodigio, aparte de mí a aquellos que envidian por nada y que se lleve a estos que se ponen lívidos de malevolencia.

En verdad es justo indicarte, a ti que habrás leído también este texto en griego, el propósito de nuestra interpretación, para que ni por casualidad estimes que el orden de la traducción no es seguido por nosotros en unos po-

claves tratados en este prólogo. En primer lugar, empezando por el final, Rufino menciona una carta de Clemente a Santiago que no introduce porque considera posterior al texto original de *Recognitiones*. Como veremos después, las *Homilías* introducen otras dos cartas, que Rufino no conoció.

En segundo lugar está la cuestión del Dios Ingénito y el Dios Engendrado. Vamos a comentarlo con cierta extensión porque tiene gran importancia a la hora de aislar nuestro principal objeto de estudio: Rec I, 27-42. Este pasaje mencionado por Rufino nos ha llegado sólo en algunos manuscritos de *Recognitiones*, concretamente situado en el libro III, capítulos 2-12. Rufino dice

cos lugares. Estimo que no se te oculta que, de esta misma obra en griego de Clemente, es decir, de Reconocimientos, existen dos ediciones y dos colecciones de libros, en bastantes puntos diferentes, aunque en muchos casos de similar narración. En suma, la parte última de su obra, en la que se refiere la transformación de Simón, se tiene en un corpus y no se tiene en el interior del otro. Por otra parte, en una y otra colección se trataron también algunas cosas sobre el Dios Ingénito y el Dios Engendrado y sobre algunos otros temas que, por no decir más, excedieron nuestra inteligencia. Por consiguiente, yo, en tanto que estos [pasajes] fuesen superiores a mis fuerzas, he preferido reservarlos para otros, mejor que aplazar un poco [el libro] entero. En cuanto al resto, en cambio, entregamos a la obra cuanto pudimos, no sólo a las sentencias, sino también a estudiar bastante los sermones y las elocuciones. Aunque he restituido ornato a algunas cosas menores, no obstante, todavía más veces he mantenido fiel la expresión de la narración.

Ciertamente, la epístola en la que el mismo Clemente da noticia por escrito a Santiago el hermano del Señor de la muerte de Pedro, y de que le hubiera dejado sucesor de su cátedra y su doctrina, y en la que se contiene también todo lo que concierne al orden eclesiástico, yo no la he puesto ahora al principio de esta obra, puesto que es posterior en el tiempo y porque ya la he traducido y editado en otra ocasión. Pero no estimo absurdo que se vea lo que en esta carta para algunos quizá parece incoherente, incluso que se explique aquí. En cierto modo, investigan cómo dice el mismo Clemente por escrito a Santiago que la cátedra docente le fue entregada por Pedro, puesto que Lino y Anacleto habían sido obispos en la urbe Roma antes de este Clemente. De lo cual hemos recibido esta explicación, que Lino y Anacleto hayan sido sin duda obispos antes que Clemente en la urbe Roma, mas viviendo Pedro, evidentemente cuando ellos dirigiesen la administración del episcopado, él mismo desempeñase por otra parte el oficio del apostolado, tal como se constata que ha hecho también en Cesarea, donde cuando estaba presente él mismo, no obstante había ordenado obispo a Zaqueo. Y de este modo ambas afirmaciones parecen verdaderas, que ellos son contados como obispos antes de Clemente y sin embargo Clemente asumió la sede magistral tras la muerte de Pedro. Pero veamos ya el comienzo de la narración de su obra que Clemente mismo elige, escribiendo a Santiago el hermano del Señor.

que lo va a excluir porque exceden su comprensión, forma cortés de decir que son de carácter claramente arriano, por lo que es mejor dejarlos fuera en una época en que el catolicismo ha vencido definitivamente al arrianismo gracias al emperador Teodosio y sus hijos, que tienen la triste gracia de haber comenzado las persecuciones de herejes, con lo que el cristianismo dejó de ser plural y pasó a ser dogmático e intransigente. De hecho, es posible que el objetivo fundamental de Rufino al traducir las *Recognitiones* al latín fuera precisamente dar una versión más ortodoxa de una obra que él admitía como clementina. Posteriormente veremos que Rufino escoge entre las dos versiones griegas existentes la más ortodoxa. Sin embargo, algún otro escriba latino volvió a incluir este pasaje y es por eso por lo que lo encontramos en unos manuscritos y no en otros. Los investigadores han detectado en este fragmento una *interpolación eunomiana*. Eunomio, que era un arriano radical, fue ordenado diácono en el año 357 y obispo en 360, es decir, a finales del reinado de Constancio II, que impuso el arrianismo en la Iglesia. Murió en el 394, catorce años después de que el Edicto de Tesalónica promulgado por Teodosio hubiera prohibido el arrianismo en Oriente y trece después del II Concilio Ecuménico de Constantinopla que reafirmó el Credo Católico de Nicea. Probablemente es en este período, entre el 380 y el 394 cuando se produce la interpolación de este texto que refleja las ideas de Eunomio, conocidas por los escritos de Basilio y Gregorio de Nysa contra él. Para los arrianos, los textos de los ebionitas merecían ser conservados, porque en ellos se apreciaba la humanidad de Jesús, por lo que servían de base para sus debates religiosos con los nicenos. El fragmento interpolado trata sobre la diferencia entre el Dios Ingénito y el Hijo de Dios, o Dios Engendrado no creado, diferencias establecidas también por el Credo de Nicea. Lo que distinguía a Eunomio de los católicos era la forma de subordinar el Hijo al Padre, como inferior. Sin embargo, este escrito no parece dirigido especialmente contra los católicos, sino más bien contra los gnósticos, algunos de los cuales denominaban al Hijo “Autogenos”, como si se hubiese auto-engendrado. Lo irónico del asunto es que todas estas ideas proceden del pensamiento del platonismo medio del

siglo II que, asimilado al cristianismo por sus coetáneos Basí- lides y Valentín, dio lugar al gnosticismo pleno y a las teorías sobre la naturaleza y la forma en que del Uno-Dios surgen otras entidades, *sin cambio, sin retorno, sin división, sin derrame, sin extensión* (Rec III, 8,1), es decir, sin merma de la unicidad del Uno. La diferencia fundamental con los gnósticos es que tanto arrianos como católicos sólo admiten que un ser fuera engendrado, no creado, de la misma sustancia que el Padre: el Hijo, Cristo. El Espíritu Santo, según Eunomio, no es una Persona engendrada —porque sólo el Hijo es el Unigénito—, sino que está formado por parte del Padre y parte del Hijo.

En tercer lugar, Rufino dice en su prólogo que ha usado dos versiones griegas que se diferenciaban fundamentalmente porque en una de ellas se había suprimido el episodio de la transformación del padre de Clemente, Faustiniano, convertido en un anciano mago por un maleficio de Simón. De los dos *corpora* mencionados por Rufino, el más breve sería también el más antiguo, pero como veremos no el original. Es posible que este *corpus* fuera el texto resumido por el *Epítome Sináitico*, ya que no incluye ese episodio de la transformación de Rufiniano.

En cuanto a *Homilías*, la conocemos por dos manuscritos griegos: el *Codex Parisinus* gr. 930 P, en un pergamino del siglo X (al que le falta el capítulo XX y parte del XIX) y el *Codex Vaticanus Ottobonianus* gr.443 O, del siglo XVI.

Las diferencias principales existentes entre *Homilías* y *Recognitiones* han sido claramente expuestas por Luigi Cirillo²⁸:

1. En Rec I 27-74 se recoge la Fuente Judeocristiana, cuya primera parte (Rec I, 27-42) es el objeto principal de esta investigación. Esta parte fue excluida de Hom, donde sólo algunos temas de esta sección han sido tratados en otros momentos del libro.
2. Rec IX 19-29 es una cita literal del *Liber legum legionem* de Bardesanes, también llamado *Diálogo sobre el destino*. Las *Homilías* no citan el texto de Bardesanes.

28 Introducción y notas de *Les Reconnaissances du pseudo Clément*, traducción al francés de André Schneider. Turnhout, 1999.

3. En Hom I 7-8 hay un pasaje inexistente en Rec, en el cual Clemente, cuando parte de Roma, pasa por Alejandría, donde encuentra a Bernabé, y de allí se embarca rumbo a Cesarea.
4. Desde Hom II 19 hasta III 29, Pedro expone la Teoría de las Falsas Perícopas de las Escrituras, que no se encuentra en Rec.
5. Los libros IV al VII de Hom no tienen paralelo en Rec. En ellos aparece el Debate con Apión y se desarrolla más el viaje de Cesarea a Trípoli.
6. Hom XVI-XIX es un segundo debate en Laodicea y en presencia del padre de Clemente que no tiene paralelo en Rec.
7. En Hom XX 1-10 hay un discurso de Pedro sobre la acción del Maligno en el mundo que no existe en Rec.

Como puede apreciarse, *Homilías* es más extensa, porque en ella las interpolaciones son numerosas. Ello implica, como dice Cirillo, que *Homilías* es más tardío que *Recognitiones*. El hecho de que Rufino no traduzca estos pasajes al latín ni haga alusión a ellos en su prólogo supone que su inclusión en la obra griega que conocemos como *Homilías* es casi con toda seguridad posterior a Rufino. De hecho, probablemente fue la edición de la versión de Rufino lo que provocó la edición de *Homilías*.

Los intentos de datación temprana de las *Homilías* en torno al 300, fracasaron. Se basaban en la apreciación de una referencia antigua a las *Homilías* en Eusebio de Cesarea²⁹. La cita de Eusebio hay que datarla poco antes del 303³⁰, y dado que Eusebio dice que este texto “ha salido a la luz muy recientemente”, habría que

29 *Historia Eclesiástica* III, 38, 5: “Y muy recientemente algunos han sacado a la luz, diciendo que son de él (Clemente), otros escritos, verbosos y largos, que contienen los diálogos de Pedro y Apión. De estos escritos ni se halla la menor mención entre los antiguos ni, efectivamente, conservan puro el carácter de la ortodoxia apostólica.”

30 Sigo en ello la interpretación de Richard Laqueur, según la cual la *Historia Eclesiástica* fue compuesta en dos fases, los libros I al VII poco antes de la gran persecución de Diocleciano (303 d.C.) y los libros VIII-X entre el 311 y el 325. R. LAQUER: *Eusebius als Historiker seiner Zeit* (“Arbeiten zur Kirchengeschichte”, II), pág. 210, publicada por Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig (1929); cf. edición española de la *Historia Eclesiástica*, introducción de A. Velasco-Delgado, p. 43, BAC, Madrid (1997).

situar la redacción de este escrito en torno al 300. Sin embargo, la mayoría de los investigadores admiten que la referencia de Eusebio hace alusión a un escrito independiente, los *Diálogos de Pedro y Apión*³¹. Si los *Diálogos de Pedro y Apión* hubiesen estado presentes en la versión que manejó Rufino, o bien los hubiera traducido o bien hubiera hecho referencia a ellos en el prólogo, como hizo referencia al episodio de menor importancia en que se producía la transformación de Faustiniano, especialmente si tenemos en cuenta lo extenso de estos diálogos, que ocupan tres libros de *Homilias*, el IV, el V y el VI. Sin duda, se trata de una interpolación realizada por el compilador de *Homilias* para evitar que dicho texto se perdiese, ya que había sido condenado como heterodoxo por Eusebio. Pero el argumento más contundente contra la datación temprana es que el compilador de *Homilias*, al igual que Rufino, utilizó una versión manipulada en la segunda mitad del siglo IV por el interpolador eunomiano, del que anteriormente hablamos. En cualquier caso, la datación de *Homilias* no puede alejarse mucho de la fecha de edición de *Recognitiones*, ya que hay un fragmento siríaco (Hom X, 1-12, 24 y XIII 1-14, 12), que procede de un manuscrito muy antiguo copiado en Edessa en el año 411³².

No nos ha llegado la obra original en griego de la que surgirían *Recognitiones* (Rec) y *Homilias* (Hom), que los investigadores han denominado “Escrito Básico” (B), aunque tenemos pruebas de su existencia por citas de algunos padres de la Iglesia³³. Para

31 Probablemente, el compilador de *Homilias* interpoló dicho libro en la versión que manejaba atribuyendo el protagonismo del debate a Clemente o simplemente hizo alusión a él. El contenido del debate entre Clemente y Apión no tiene nada de herético, sino que es una típica disputa paganos-cristianos, por lo que resulta difícil atribuir a este texto la referencia de Eusebio. Era un recurso común recurrir al Apión de Flavio Josefo como ejemplo de filósofo antijudío.

32 Add. 12.150 del Museo Británico.

33 Rehm, en la introducción de su edición (pág. C-CV), cita los siguientes: *Nilus epist.* 3, 24; Juan Damasceno: *Sacra Paralela* fr.23; *Chronicon Paschale* I p.40; Basilio de Cesarea: *Homilía in Hexaem.* I, 2; Pseudo-Cesario: *Peúseiç kai 1apokríseiç*; Orígenes: *Comentario del Génesis* I, 14; Basileios Cap. 7-8; Nuevos fragmentos de los Padres anticanónicos y canónicos f.9 (editado por M. Richard); Gregorio de Tours: *Historia Francorum* I, 5; Gregorio de Nisa: *De hominis opificio* 30; *Historia Britonum* XIII t.III (editada por T. Mommsen).

datar B nos interesa, en primer lugar, la cita que hizo Basilio de Cesarea³⁴ (muerto en el año 379) que coincide con Rec VIII, 15,1-4, por lo que podemos estar seguros de que es anterior a la fecha de la muerte de Basilio. Si este es el *terminus ad quem*, el *terminus a quo* se situaría en torno al 220, poco antes de la fecha de la muerte del hereje sirio Bardassanes, año 222 según Epifanio³⁵, ya que Rec IX, 19-29 es una cita literal de su *Liber legum legionem*, también llamado *Diálogo sobre el destino*³⁶. En tercer y último lugar, puede apurarse aún más si se tiene en cuenta la cita que de B hace Orígenes en su *Comentario del Génesis* I, 14, escrito antes del 232, donde concretamente reproduce literalmente el pasaje Rec X, 10,7-13. Pero esta obra sólo es conocida por *Filocalia* 23, 21-22, una recopilación tardía. Algunos han planteado la posibilidad de que la interpolación de Rec X 10, 7-13 la realizase el recopilador de *Filocalia* o, incluso, un copista de *Filocalia*, en lugar de Orígenes, pero no hay base ninguna para suponerlo. El Escrito Básico, por tanto, se fecharía entre el 222 y el 232.

La bibliografía sobre las Pseudoclementinas es ingente³⁷. Muchos han estudiado su contenido y muchos han aportado sus hipótesis sobre el origen del texto. Se trata siempre de hipótesis complejas de crítica textual que han dado como resultado una ramificación tremenda de textos-fuentes para esta gran novela cristiana. Puesto que las Pseudoclementinas no son el objeto de estudio de este trabajo, no voy a esbozar el debate historiográfico al respecto, y me limitaré a exponer las tesis de Josep Rius-Camps, el filólogo español cuya interpretación ha sido en su mayor parte unánimemente aceptada por la crítica internacional³⁸,

34 El escolio de Basilio se conserva en la *Doxografía* de Jorge Pasquali (*Homilía in Hexaem.* I, 2).

35 EPIFANIO: *Panarion* 56.

36 Bardassanes: *Liber legum regionum* 25-47. Se conservan dos fragmentos de esta obra en Eusebio de Cesarea *Praeparatio evangelica* VI, 10, 1-48. El mismo Eusebio menciona la obra con el título *Diálogo sobre el Destino* en su *Historia Eclesiástica* IV 30, 2.

37 Véase, por ejemplo, QUAISTEN, J.: *Patrología*, pp. 71-72, Madrid, 1968.

38 Tanto es así que su nombre figura en la ANWR, siendo quizás el único español en la más prestigiosa publicación sobre el mundo romano. Ese artículo, en

hasta el punto que autores como Jones consideran inaceptable que otros, como Van Voorst, desconozcan esta aportación. Su hipótesis de trabajo se basa en los siguientes instrumentos:

1. Concordancia griega de términos y partículas de las *Homilías*.
2. Concordancia latina de las *Recognitiones*.
3. Sinópsis greco-latina (-siríaca) de la Trilogía de Trípolis (Hom VIII-XI = Rec IV-VI).
4. Estudio comparativo de la Trilogía de Trípolis colacionando las traducciones siríaca y latina (Rec I, 1-19) con la versión griega (Hom I, 1-22).

Las diferencias lexicales, las *constantes* fraseológicas y escriturísticas, las variantes escriturísticas y estilísticas, las fórmulas estereotipadas, los conceptos equivalentes o analógicos y antagónicos o contradictorios y, por último, las enumeraciones logradas mediante la yuxtaposición de verbos, palabras o partículas, han permitido a Rius-Camps formular las siguientes conclusiones que difícilmente podrán ser rebatidas:

- 1ª. El Texto Básico o Escrito Originario de las Pseudoclementinas es el apócrifo llamado por Epifanio *Períodos de Pedro*³⁹, escrito

alemán, es una actualización del que escribió hace ya unas décadas y le dio el prestigio internacional a su análisis: J. RIUS-CAMPS: *Las Pseudoclementinas, bases filológicas para una nueva interpretación*, en Revista Catalana de Teología 1, Barcelona, 1976, pp.79-158.

- 39 *Panarion* XXX, 15, 1ss: “Ellos [los ebionitas] también usan algunos otros libros, el denominado *Períodos de Pedro*, que fue escrito por Clemente, pero ellos corrompieron el contenido no dejando mucho que sea verdad. El mismo Clemente les refuta cada punto en las cartas que circulan escritas por él y que son leídas en las santas iglesias mostrando que su fe y su predicación profesan un carácter diferente de lo que había sido corrompido por estos que escriben en su nombre en los *Períodos*. Él mismo enseña la virginidad y ellos no la aceptan. Él mismo elogia a Elías, David y Sansón y todos los profetas que ellos detestan. En los *Períodos* han cambiado todo a su propia manera diciendo cosas falsas sobre Pedro en muchos lugares, por ejemplo que se lavaba cada día para santificarse, algo que ellos hacen. También dicen que él se abstenía de animales y carne, como ellos hacen y de cualquier otro alimento que ha sido preparado con carne porque Ebión mismo y los ebionitas se abstienen de todo eso. Si le preguntas a uno de ellos porqué no cogen nada de los animales, responden, estúpidamente, puesto que no tienen nada más que decir: lo rehusamos porque es producto de la cópula de cuerpos, así que ellos mismos,

en griego por un discípulo sirio de Bardassanes⁴⁰, que introdujo en él los discursos de su maestro conservados en siríaco, poniéndolos en boca de Pedro para darles mayor difusión en el mundo grecorromano y transmitidos por la autoridad de Clemente romano para evitar sospechas.

- 2^a. El postulado de unos *Kerigmata Petrou* (obra compuesta por diez libros que supuestamente Pedro habría enviado a Santiago, tal como cuenta en Rec III, 75,1-11), como fuente del Escrito Básico u Original de las Pseudoclementinas no sólo no puede sostenerse, sino que se ha convertido en una trampa fatal para la interpretación correcta del judeocristianismo⁴¹. Presuntos tratados como el “*Peri Profetou*” sobre el

siendo el producto de la mezcla de hombre y mujer, son abominables por aquello que es vomitado por sus bocas de modo estúpido”. Epifanio es tendencioso además de que demuestra ignorarlo todo sobre los ebionitas al pensar en la existencia de un tal Ebion. Curiosamente, las cartas atribuidas a Clemente sobre la virginidad son apócrifas y no se aprecian grandes contradicciones entre *1 Clemente* y las principales ideas del ebionitismo. Tampoco es aceptable que los ebionitas rechazaran a los profetas, ellos que exaltaban la Ley judía. En cuanto a la causa expuesta por Epifanio para el vegetarianismo, no cuadra con su rechazo del ascetismo ni con su consideración de Jesús como producto de copulación entre José y María, cosa que horroriza a Epifanio.

- 40 A.F.J. KLIJN y G.J. REININK: *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden, 1973. Rius-Camps no aclara qué ocurre con la mención que hace Epifanio de esta obra como un escrito ebionita, aunque sí explica que debe atribuirse a un discípulo de Bardassanes porque cita la única obra que conocemos de él. Klijn y Reinink, por otra parte, llegaron a la conclusión de que Epifanio se equivocó al atribuir este escrito a los ebionitas. Epifanio no conoció de primera mano a los ebionitas, tan sólo trabajó con las fuentes patrísticas y apócrifas que le habían llegado y las mezcló dando lugar a posturas contradictorias. Por esta razón, argumentan, no podemos aprender nada de él sobre las relaciones entre los ebionitas tal y como los describen Ireneo, Orígenes y Eusebio, y los judeocristianos representados por escritos como los *Períodos de Pedro*. Estos escritos mismos deben ser examinados a partir de información sobre el grupo que los produjo.
- 41 El primero en postularlo fue ADOLF HILGENFELS: *Die clementinischen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt*, Leipzig, 1848. Se basaba precisamente en que Epifanio había mencionado que los ebionitas corrompieron los auténticos *Períodos de Pedro*. Tuvo un gran seguimiento y todavía hoy autores como Van Voorst que siguen, a través de Strecker, dicha teoría. Para Rius-Camps no es necesario estipular una obra diferente, ya que los *Períodos de Pedro* mencionados por Orígenes serían la obra primordial, realizada por un discípulo de Bardassanes y manipulada por los ebionitas.

Verdadero Profeta⁴², el Tratado de la Teoría de las Sizygyías o Binarios⁴³ y el de la Teoría de las Perícopas Falsas⁴⁴, así como la Epístola de Pedro a Santiago y la “*Diamartiria*” o *Contestatio* de Santiago, son interpolaciones del compilador de las *Homilías* que ha radicalizado el dualismo insinuado en el Escrito Originario, convirtiéndolo en un dualismo metafísico. Igualmente, el Tratado sobre el Modo de la Revelación⁴⁵, de tipo antipaulino, es una interpolación más recientes de un autor ebionita. Según Rius-Camps, la interpretación que Strecker y Schoeps dan del judeocristianismo están así viciadas desde la base. El antipaulinismo de los judeocristianos no sería en realidad de los tiempos apóstolicos, como argumentaban estos autores siguiendo las tesis tradicionales de la escuela de Tubinga, sino posterior, de finales del siglo II o más probablemente del III, con una clara raíz en el enfrentamiento de los judeocristianos con los marcionitas ultrapaulinistas.

- 3^a. Los *Períodos de Pedro* (B)⁴⁶ sufrieron a lo largo del tiempo múltiples interpolaciones y manipulaciones hasta llegar a las actuales *Recognitiones*. La primera fue la *Interpolación Eunomiana* que afectó a los dos *corpora* mencionados por Rufino en su prólogo (B1). La segunda (B2), operada sobre B1, fue un fragmento narrativo (Hom XIV) y la conclusión de las Pseudoclementinas⁴⁷, que pretendía dar un final feliz a una obra de apariencia inacabada mediante la transformación de Simón en Rufiniano, el padre de Clemente, que supone el reconocimiento que da título al texto latino. Este es uno de

Sin embargo, esos *Períodos* manipulados no nos han llegado, porque en las Pseudoclementinas no se mencionan los baños cotidianos de Pedro para purificarse ni su abstención de alimentos.

42 Hom II, 5-14 y III, 11-21.

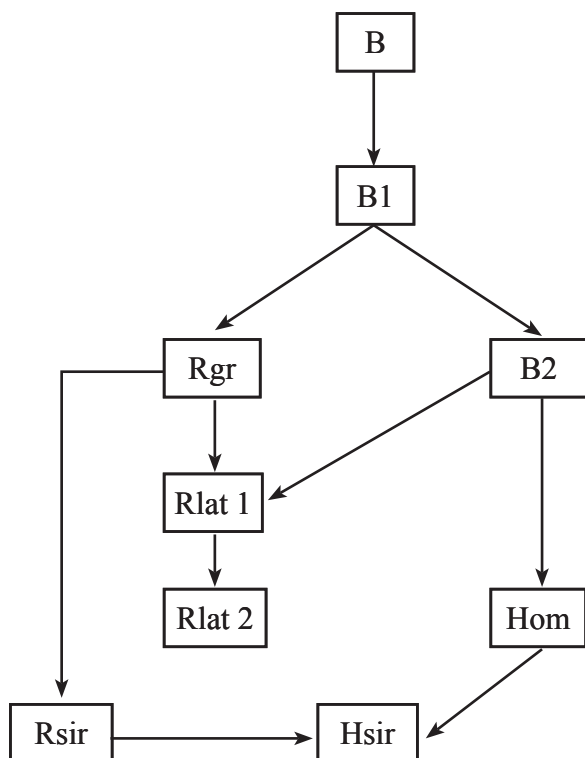
43 Hom II, 15-18,2; 33,1-4 y III, 22-28.

44 Hom II, 37-44.47fin; III, 1-10.37,3-59,3; XVI, 1-10; 12,2b-15,2.21; XVIII, 19-22,3.

45 Hom XVII, 13,1b-20,1.

46 Rius-Camps llama O, de Escrito Originario, a lo que los demás autores llaman B, de Escrito Básico, pero para no confundir al lector, continuaré usando B.

47 Hom XX, 11-fin y Rec X, 52,2-65.



los dos *corpora* utilizados por Rufino. Paralelamente, B1 sufrió otra manipulación en un *corpus* que no había sufrido la interpolación de B2. Esta manipulación tenía como objetivo suavizar las tendencias heterodoxas de los *Períodos de Pedro* y dio lugar así a un texto ortodoxo que se denominaría ya “*Anagorismoi*”, *Reconocimientos* (Rgr), que fue el otro de los dos *corpora* conocidos por Rufino⁴⁸. Como era de suponer, Rufino tradujo al latín esta versión más ortodoxa incorporándole la conclusión añadida en B2 para que la obra tuviera también un final feliz (Rlat1). Aunque Rufino suprimió la interpolación

48 El fragmento sirio de Rec I-III (Rsir) es traducción de Rgr.

eunomiana, un transcriptor latino la reincorporó, añadiendo además un nuevo final⁴⁹ (Rlat2).

- 4^a. Dado el carácter tendencioso de Rgr y Rlat, que eliminaban todo o casi todo atisbo de heterodoxia, un escriba ebionita realizó su propia compilación. Conocedor de B2 y de Rgr, tuvo especial interés en retener todos los materiales eliminados por Rgr⁵⁰, intercaló materiales de su propia cosecha (los tratados anteriormente mencionados) y, para llenar el vacío producido en Laodicea por B2, repartió entre Cesarea y Laodicea la discusión que en B tenía lugar sólo en Cesarea, incorporando materiales procedentes del B pero añadiéndoles su teoría sobre las perícopas falsas⁵¹. Por último, para evitar nuevas interpolaciones, añadió la Epístola de Pedro a Santiago y la *Contestatio* de Santiago, colocándolas al principio de la obra. A pesar de estas cautelas, hubo una última interpolación realizada por el autor de la polémica antipaulina, que se vio obligado a dividir la primitiva Hom XVII en 5,6b e introducir una nueva Hom XVIII que exigió los enlaces de XVII, 20 y XVIII, 1,1.

49 Rec X, 65a-72.

50 La traducción siria (Hsir) de Hom X-XI y XIII,7b-XIV está contaminada por Rgr en Hom XII-XIII.

51 Hom XVI-XX/1.



AISLAMIENTO Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA FUENTE

I. Debate Historiográfico sobre *Recognitiones* I, 27-72



Aunque considero magistral el estudio de Rius-Camps, discrepo con él en un punto, que precisamente es el objeto de mi investigación: no concede a Rec I, 27-42 la antigüedad e independencia que prácticamente todos los investigadores aceptan (aunque pocos se ponen de acuerdo sobre los límites de la fuente antigua).

Este fragmento que vamos a traducir y comentar forma parte del discurso con que Pedro quiere instruir a Clemente, al principio de la novela, que se desarrolla entre los capítulos 27 y 72 del libro I de *Recognitiones*. Fue suprimido por el compilador de *Homilías*, como veremos.

El primero en considerar Rec I, 27-72 como una fuente independiente y anterior a las Pseudoclementinas fue también Hilgenfeld. Para él formaría parte de sus *Kerigmata Petrou*. Al año siguiente, Karl Reinhold Köstlin⁵² rechazó la invención de los *Kerigmata* argumentando que las únicas fuentes de las Pseudoclementinas eran los apócrifos ebionitas mencionados

52 K.R. KÖSTLIN: en la edición revisada de *Die clementinischen* de Hilgenfelds de 1849, pp.577-8, 585-608, 612-6.

por Epifanio, proponiendo que Rec I-VII y sus paralelos en Hom provenían de los *Períodos de Pedro*, pero dejando abierta la posibilidad de que Rec I proviniese del apócrifo ebionita *Hechos de los Apóstoles*, en el cual había una mención particular de las *Ascensiones de Santiago* hacia el Templo para debatir con los sacerdotes en contra de los sacrificios⁵³.

Poco después Gerhard Uhlhorn⁵⁴ negó la antigüedad de Rec I, 22-74 basándose en varias contradicciones: en Rec I, 7,3 Cristo está aún vivo⁵⁵ mientras que en Rec I, 43,3 hace siete años y cuarenta y nueve días que había muerto, un hecho que debemos retener para aislar Rec I, 27-42 en el próximo capítulo; en Rec I, 13,4 y VII, 33,3 Pedro llevaba mucho tiempo en Cesarea antes de la llegada de Clemente, mientras que en Rec I, 72-74 se dice que llegó un día antes de la disputa con Simón, que Clemente presenciara; en Rec I, 71,4 se habla de Pedro en tercera persona, mientras que en el resto de Rec se hace en primera persona. Para Uhlhorn las *Ascensiones de Santiago* fueron integradas tardíamente en Rec siguiendo la conocida historia de la muerte

53 EPIFANIO: *Panarion* XXX, 16,6-9: *También mencionan otros Hechos de los Apóstoles en los que es mucho lo que está lleno de impiedad, por lo que parece que no se entrenan superficialmente en contra de la verdad. En las Ascensiones de Santiago aceptan algunos "pasos" e historias, por ejemplo, que predicó contra el Templo y los sacrificios, contra el fuego del altar y muchas otras cosas llenas de palabras vacías. Así, tampoco se avergüenzan de algunas alegaciones artificiales realizadas por la maldad y la mentira de sus falsos apóstoles así que llevan a cabo una carga contra Pablo, diciendo que es de Tarso –como él mismo abiertamente dice y no niega– y declaran que es de ascendencia griega, utilizando como argumento la ciudad, porque de su propia cita "Yo soy de Tarsos, ciudadano de una ciudad no insignificante". A continuación dicen que era griego, hijo de madre griega y padre griego, que fue a Jerusalén y permaneció allí por un tiempo, que deseó desposar a la hija de un sacerdote y por eso se hizo prosélito y se circuncidó y que, cuando no pudo recibir a la muchacha como esposa, se enfureció y escribió contra la circuncisión, el sábado y la Ley.*

54 G. UHLHORN: *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt*, Göttingen, 1854.

55 En ese versículo dice Bernabé: *¡Escuchadme, ciudadanos romanos! El Hijo de Dios se encuentra en el país de Judea, promete la vida eterna a todos los que quieran escuchar, con la condición de que conformen sus acciones a la voluntad de Dios, su Padre, que lo ha enviado.*

de Santiago en el Templo. Johannes Lehman⁵⁶ demostró que Uhlhorn estaba equivocado en las conclusiones, aunque no en el análisis. Su estudio demostraba la independencia de Rec I, 27-72 pero no su datación tardía. En realidad, Rec I, 27-72 era más antiguo que Hom II, 22,5, pasaje claramente dependiente de Rec I, 54,4 y 57,4, e incluso posiblemente de 58 y 69. El hecho de que en Rec I, 71,4 se mencionara a Pedro en tercera persona demostraba precisamente que el autor de Rec había usado una fuente distinta y se había olvidado de manipular esta frase. Uhlhorn, sin desearlo, había dado la razón a Hilgenfeld en el aislamiento de esta fuente. Pero la cuestión cronológica planteada por él quedaba sin resolver.

La investigación daría un giro con el estudio de Richard Adelbert Lipsius⁵⁷, que negó la relación con *Ascensiones de Santiago*. Por una parte, en el texto de Epifanio no se deja claro si existió tal libro o simplemente es un capítulo o escena de los *Hechos ebionitas*. Por otra parte, los únicos aspectos comunes con Rec son que Santiago asciende al Templo para criticar los sacrificios y que hay una visión negativa de Pablo, pero también hay diferencias: con respecto a Santiago, extraña que Epifanio no mencionara nada respecto a su discurso, y además en Rec no se menciona el fuego del altar, al que según Epifanio los ebionitas daban mucha importancia porque odiaban el fuego y amaban el agua; y con respecto a Pablo, en Rec no se cuenta las extravagantes historias sobre su nacionalidad griega ni su deseo de casarse con la hija de un sacerdote y en Epifanio no se hace referencia a su actividad violenta en las gradas del Templo. Frente a esta identificación, Lipsius procedió a otra todavía más difícil: atribuyó Rec I, 44-71 al apócrifo *Hechos de Pedro* —escrito en la primera mitad del siglo II e influenciado por *Hechos* canónico— que, según él, sería integrado en los *Kerigmata Petrou* por su autor, en una fecha posterior. Pero los *Hechos de Pedro* o *Actus Vercellensis*, editados

56 J. LEHMANN: *Die clementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr literarisches Verhältniss*, Gotha, 1869.

57 R.A. LIPSIIUS: *Die Quellen der römischen Petrus-Sage kritisch untersucht*, Kiel, 1869.

en español recientemente por Antonio Piñero⁵⁸, son una obra muy diferente, ideológica y narrativamente. Durante las últimas décadas del siglo XIX, aunque hubo estudios que abordaron las Pseudoclementinas (Langen, Bigg, Lighyfoot, Hort), no hubo aportaciones interesantes respecto a Rec I, 27-72.

A principios del siglo XX, Hans Waitz⁵⁹ aportó una nueva interpretación. Distinguió dos partes: el *Libro de las Apariciones del Verdadero Profeta* (Rec I, 27-42) y el *Libro de la Disputa de los Doce Apóstoles con los Judíos* (Rec I, 43 y 53-71). El primero pertenecería a los *Kerigmata Petrou*. En cuanto al segundo, niega toda vinculación con las *Ascensiones de Santiago*, porque según él no hay en este texto una feroz diatriba contra Pablo, como las que Epifanio describe al hablar de las *Ascensiones*. Para él, este fragmento derivaría de una hipotética obra a la que denominó *Hechos de Tomás*, basándose sólo en que este apóstol aparecía el último en Rec I, 54-65, lo cual denotaría reverencia hacia él por parte del grupo que escribió el libro original. Aunque esta última hipótesis es poco sólida⁶⁰, la división que hizo Waitz entre

58 A. PIÑERO: *Hechos Apócrifos de los Apóstoles I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Madrid, 2004. Aunque *Actus Vercellensis* se conservó en un mismo manuscrito junto a las *Recognitiones Clementinas* (comienzan en el folio 327 del manuscrito CLVIII), y narran el enfrentamiento de Pedro con Simón el Mago en Roma, continuación de lo ocurrido en las *Recognitiones* en Cesarea, Laodicea y Antioquía, no tienen nada que ver. La parte inicial de los *Hechos de Pedro* narraría el episodio de Cesarea de forma diferente a *Recognitiones* y se ha perdido. La ideología de *Actus Vercellensis* es más ortodoxa. En palabras de Piñero, no pretenden, en ningún momento, ser un tratado teológico, sino una novelita cristiana edificante. Para Piñero no se trata siquiera de un modalista incapaz de distinguir la persona de Cristo de la del Padre, como han pensado algunos críticos (ideas que lo opondrían directamente a las Pseudoclementinas), y tan sólo se aprecia en la obra un carácter encratita que no se sale de la ortodoxia. Escritos probablemente en la segunda mitad del siglo II, quizás provocaron la respuesta judeocristiana del autor de los *Períodos de Pedro*, aunque esto es una mera suposición que habría que contrastar.

59 H. WAITZ: *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen: Eine Quellenkritische Untersuchung*, Leipzig, 1904

60 El carácter antipaulino de la obra es evidente, aunque sin duda falta en el texto la parte más polémica, cuando Pablo se convirtió al cristianismo y predicó a los gentiles su doctrina antinomista. El compilador renunciaría a incluir esta parte para no ganarse el odio de la Gran Iglesia. El hecho de que no se mencione a Pablo por su nombre prueba también esta necesidad de ocultar la naturaleza antipaulina del texto. En cuanto a la hipótesis de los *Hechos de*

los dos textos sí lo es. El primer libro considera a Jesús como el Verdadero Profeta, cristología propia de los *Kerigmata Petrou*, el segundo como el Cristo Eterno, consideración que nunca aparece en los *Kerigmata*. Se trata, pues, de dos teologías radicalmente diferentes e incluso confrontadas. El primer libro arrebató a Juan el Bautista la invención del bautismo, el segundo daba una imagen positiva y conciliadora del Bautista. Nada en el segundo libro demuestra el nomismo o legalismo propio de los *Kerigmata*, hecho que inclina a Waitz a considerar que no fue el redactor de los *Kerigmata* –cuyo fin era rebatir las tesis antinomistas y antiyahvistas de los marcionitas– el que incluyó este pasaje, sino el compilador del B.

El mismo año de la publicación del libro de Waiz, Bousset⁶¹ le sugirió una pequeña matización que después se demostraría errónea: que no sería el autor del B quien incorporaría Rec I, 27-71, sino el autor de la versión griega de *Recognitiones* (Rgr), lo cual explicaría que *Homilías* no lo hubiera copiado. Schmidtke⁶² rebatió la parte más débil de las tesis de Waitz, sus argumentos en pro de la identificación de Rec I, 43-44a y 53-71 con los hipotéticos *Hechos de Tomás*, y defendió de nuevo la hipótesis de las *Ascensiones de Santiago*, aunque consideraba éstas como parte integrante de los *Hechos ebionitas* y no un escrito independiente, atendiendo a la noticia de Epifanio. Posteriormente, algunos autores trataron tangencialmente el tema (Zahn, James, Schmidt), pero hay que esperar hasta la obra de Oscar Cullmann⁶³ para encontrar una nueva crítica a Waitz. Se centró en dos cuestio-

Tomás no tiene base alguna y nadie la ha seguido. De hecho, el propio Waitz la enunció en una nota suplementaria.

- 61 W. BOUSSET: *Die Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoclementinischen*, en "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 5, 1904, pp.18-27.
- 62 A. SCHMIDTKE: *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien: Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen*, en "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" v.37, no.1, pp.181-6, Leipzig, 1911.
- 63 O. CULLMANN: *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin: Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le Judéo-Christianisme*, en "Étude d'histoire et de philosophie religieuses publiées per la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg" no.23, París, 1930, p.90-91.

nes: que Waitz había exagerado las diferencias teológicas entre Rec I, 54-71 y *Kerigmata Petrou* —con lo que no estoy del todo de acuerdo—, y que había que revalorizar la antigüedad de este fragmento —con lo que sí estoy de acuerdo—, para lo que se basó en la noticia arcaica sobre los discípulos de Juan el Bautista, que seguían considerándolo aún el Mesías.

Menos aceptables son las aportaciones de Bacon (que pretende hacer depender las *Ascensiones de Santiago* y las *Memorias* de Hegesipo del *Evangelio de los Hebreos*) y Schwartz (que hace depender Rec I, 55-71 de Hch 5 y 9). En cambio, Joseph Thomas, en sus estudios sobre el movimiento bautista⁶⁴, aporta una nueva argumentación en pro de la antigüedad de Rec I, 27-72 basada en la teología del bautismo como sustituto de los sacrificios, de carácter moderadamente judeocristiano y anterior en el tiempo al elksaísmo, por lo que la dató en el final del siglo I. Bardsley⁶⁵ compartía la datación en torno al 100, pero dio un paso más, bastante atrevido, y atribuyó a Cerinto las *Ascensiones de Santiago* mencionadas por Epifanio, cuya identificación con Rec I argumentó nuevamente con sólidas reflexiones.

Una nueva crítica contra la identificación de Rec I, 27-74 con *Ascensiones de Santiago* vino de la mano de Bernhard Rehm, el gran editor de las Pseudoclementinas, que atribuía tal pasaje a la mano del autor griego de “*Anagorismoi*”, que habría utilizado como fuentes para su trabajo el Antiguo Testamento, los *Hechos de los Apóstoles* y las *Memorias* de Hegesipo. La datación de esta interpolación sería tardía, y Rehm alegaba como prueba el hecho de que Santiago fuera denominado Arzobispo en Rec I, 68,2. El interpolador sería un eunomiano. A pesar de que la edición de Rehm sería utilizada posteriormente por todos los investigadores, su tesis no tendría predicamento. Sin embargo, yo creo que no se ha concedido a la cuestión toda la atención que merece.

64 J. THOMAS: *Les ébionites baptistes*, en “Revue d'Histoire Ecclésiastique” n° 30, 1934, pp.290-91; *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av.J.C.-300 ap.J.C.)*, Universitas Catholica Lovaniensis Dissertationes, 2d ser., vol.28, Gembloux, 1935, pp.119-20.

65 H.J. BARDSLEY: *Reconstructions of Early Christian Documents*, vol. I, Londres, 1935.

Mayor influencia tuvo la tesis de Hans Joachim Schoeps (*op. cit.*), según la cual la noticia de Epifanio sobre las *Ascensiones de Santiago* se referían a parte del contenido de los *Hechos ebionitas*. Los *Hechos ebionitas* serían un escrito en arameo que narraría las vicisitudes de la Iglesia de Jerusalén desde la muerte de Jesús hasta la huida a Pella. La inclusión del debate entre los apóstoles y las sectas judías prueba su origen judeocristiano. Además del intento de asesinato de Santiago por parte de Pablo, narrado en Rec I, 66-71, incluiría su muerte, transmitida por Hegesipo, el debate de Pedro y Pablo que se encuentra solapadamente en Hom XVII, 13-20, así como la historia sobre el vicioso pasado de Pablo narrada por Epifanio en *Panarion* XXX, 16,8-9, según la cual Pablo era un gentil que se había circuncidado para casarse con la hija del Sumo Sacerdote y, al no lograrlo, se dedicó a perjudicar a los judíos. También consideraba posible que incluyese el episodio sobre la muerte de Pablo. Por último, Schoeps argumentó que el Libro sobre el Verdadero Profeta (Rec I, 27-43) formaba parte también de los *Hechos ebionitas* y que en el original estarían dentro del discurso de Santiago frente a los judíos, puesto en boca de Pedro por el autor del B para hacer más “católicas” sus palabras, mientras que en boca de Santiago se ponía sólo un resumen. En cuanto a *Ascensiones de Santiago*, Schoeps planteó que simplemente se trataba de la parte de los *Hechos ebionitas* que trataba sobre el hermano de Jesús, que circularía también como un libro independiente, de ahí que Epifanio mencionara ese título. Schoeps dató los *Hechos ebionitas* en el primer tercio del siglo II, sin embargo, en ocasiones parece pensar en una fecha más antigua, como cuando planteó la posibilidad de que el discurso de Santiago ante Caifás de los *Hechos ebionitas* fuera usado como una fuente escrita por el autor de los *Hechos* canónicos poniéndolo en boca de Esteban.

Georg Strecker⁶⁶ recuperó la tesis de *Ascensiones de Santiago*, pero con matizaciones importantes. En primer lugar, considera que Epifanio usó una versión modificada (AJ 1) del arquetipo

66 G. STRECKER: *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, en “Texte und Untersuchungen zur Geschichte altchristlichen Literatur”, vol. 70, edición revisada, Berlín, 1981.

original, usado también por el autor de AJ 2, versión que el autor del B insertó en su obra. Por otra parte, redujo el pasaje verdaderamente perteneciente a *Ascensiones de Santiago* a Rec I, 33-44,2 y 53,4b-71, reducción que, como veremos después, desmontaría Jones. Dató *Ascensiones de Santiago* en fecha posterior al 150, interpretando Rec I, 39 como una confusa mención del Edicto de Adriano, tema que rebatiremos posteriormente.

Las tesis de Strecker fueron aceptadas en general por sus coetáneos (Simon, Klijn, Reinink), aunque con algunas matizaciones. Beyshlag⁶⁷, por ejemplo, argumentó muy razonablemente que no se puede apreciar una dependencia de AJ con respecto a los *Hechos* canónicos, sino que más bien hay que hacerlos depender a ambos de una tradición pre-lucana, argumento que recibió la respuesta de Scott Brown⁶⁸ en su tesina, según la cual, siguiendo a Strecker, consideró que el autor de AJ era independiente de *Hechos* pero no el de AJ 2, cuya mano apreciaba en Rec I, 43,2.

Pero las tesis de Strecker fueron totalmente desmanteladas por Josep Rius-Camps, como ya hemos visto, que denominó al fragmento Rec I, 27-74 *Historia de la Salvación* y planteó su pertenencia al B o Escrito Originario, para él los *Períodos de Pedro*. Adujo en pro de esta pertenencia los abundantes paralelos estilísticos e ideológicos y de referencias de la *Historia de la Salvación* con otras partes de los *Itinerarios*. La exclusión intencionada de la *Historia de la Salvación* en las *Homilías* se aprecia claramente porque el compilador ebionita cometió un error: en el original, Simón el Mago aplazó la discusión con Pedro una semana, hasta el día undécimo del mes, pero el compilador ebionita, que deseaba acortar el plazo para suprimir la catequesis de Clemente por parte de Pedro (en la que se incluye la *Historia*

67 K. BEYSCHLAG: *Das Jacobusmartyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Literatur*, en "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 56, 1965, pp.149-178.

68 S.K. BROWN: *James: A Religio-Historical Study of the Relations between Jewish, Gnostic and Catholic Christianity in the Early Period through an Investigation of the traditions about James the Lord's Brother*, Ann Arbor, 1972.

de la Salvación), retiene los números siete y once pero les cambia el significado: *Simón difiere la discusión para mañana, ya que hoy es el sábado (séptimo día) que viene después de los once días fijados por él*. Invirtiendo los términos y conservando de alguna manera los vocablos, el compilador ebionita modificó el alcance de la dilación del debate, de modo que así no resultara chocante la supresión de la *Historia de la Salvación* y el encabezamiento original y su sustitución por la *Teoría de las Perícopas Falsas*, todo lo cual, dice Rius-Camps, nos ha permitido sorprenderle en flagrante. Lo que el compilador ebionita pretende es radicalizar las ideas expuestas en los *Períodos* mediante nuevos discursos. Así, la tímida insinuación de Rec I, 21,8 (*Las cuales cosas, si bien han sido dichas abiertamente, han sido escritas con ciertas ambigüedades, de modo que cuando se lean en comunidad, sea imposible entenderlas sin exposición*), que es la base de la reinterpretación de las Escrituras presente en la *Historia de la Salvación*, ha sido radicalizada por el compilador ebionita en el *Tratado de las Perícopas Falsas*⁶⁹. Más que el tema fundamental de la *Historia de la Salvación* (la sustitución de los sacrificios por el bautismo), le interesa el método de reinterpretación de las Escrituras. Por ello suprime la *Historia* y desarrolla el método. Yo añadiría que, además, al compilador ebionita le repugnaría la doctrina del Cristo eterno, que solamente se encuentra en Rec I, 43-72.

Aún admitiendo los argumentos de Rius-Camps sobre la inclusión de la *Historia de la Salvación* en los *Períodos de Pedro*, existen todavía criterios para diferenciarla como fuente anterior y más antigua que los *Itinerarios*. Rius-Camps dijo en su artículo que se ocuparía posteriormente de la *Historia* en otro estudio, pero no lo hizo. Hay un problema irresoluble respecto al análisis filológico de la *Historia* mediante el método de Rius-Camps: al suprimirla el compilador ebionita de las *Homilías*, el texto griego

69 De la misma manera que la teoría de los diez binarios de los *Períodos* (Rec III, 55,1; 59,1; 61,1-3) elaborada según el paradigma de las diez plagas de Egipto que compara la competición de Moisés contra los magos egipcios con la de Pedro contra Simón el Mago, fue radicalizada en la *Teoría de las Sizigías* ebionita.

original se ha perdido quizás para siempre. Las traducciones latina y siríaca no son válidas para establecer paralelos estilísticos con el resto de las *Recognitiones*, puesto que están contaminadas por las expresiones utilizadas por los traductores. De hecho, las diferencias entre ambas traducciones son considerables, como veremos. Hay que recurrir, por tanto, a otros métodos para analizar el texto, concretamente al análisis profundo de las referencias históricas y al estudio contextualizado de las ideas. Digamos que, más que la filología, es la Historia de las Ideas la que nos puede dar la clave sobre este texto.

Poco más han aportado los posteriores analistas de las Pseudoclementinas —la mayoría de ellos siguen a Strecker, ignorantes del estudio de Rius-Camps—, con la gran excepción de Jones, que después comentaremos en profundidad. Martyn sólo aporta la insinuación de ciertos paralelos con el Evangelio de Juan. Arnold Stötzel⁷⁰, escribió un breve artículo que tiene una interesante interpretación de la tradición de Pella, presente en Rec I, 37 y 39: la comunidad para la que se escribió *Ascensiones de Santiago* esperaba expectante el retorno de los suyos a Jerusalén, de la que se consideraban sus legítimos habitantes. Por esta razón, databa el libro entre el año 70 y el 135, argumento que me parece muy sólido. Lüdemann⁷¹, en sus estudios sobre Pablo y el antipaulinismo, sugería una fuente común para Rec I, 66-70, las *Memorias* de Hegesipo y el *Segundo Apocalipsis de Santiago*. Martin Hengel⁷² contestó a Lüdemann que lo único común entre AJ y Rec I era su antipaulinismo y su interés por Santiago y que no se podía aislar una fuente judeocristiana clara en las Pseudoclementinas, aunque la fuente del antipaulinismo derivaba sin duda de los *Hechos* ebionitas mencionados por Epifanio. Pratscher sigue totalmente a Strecker en su libro sobre

70 A. STÖTZEL: *Die Darstellung der ältesten Kirchengeschichte nach den Pseudo-Clementinen*, en "Vigiliae Christianae" 36, 1982, pp.24-37.

71 G. LÜDEMANN: *Paulus, der Heidenapostel*, vol. 2, *Antipaulinismus im frühen Christentum*, Gotinga, 1983, (versión inglesa: *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis, 1989).

72 M. HENGEL: *Jacobus der Herrenbruder –der erste 'Papst'?* En "Glaube und Eschatologie: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag", Tübinga, 1985, pp.75-76.

Santiago, limitándose, en lo que respecta a Rec I, a sugerir que la tradición oral judeocristiana es la única fuente común de AJ y Hegesipo. También Van Voorst⁷³, en su tesis sobre AJ, sigue los puntos de vista de Strecker, desconociendo el contenido del artículo de Rius-Camps y sus demoledores argumentos contra Strecker. Aunque Jones dice que esta tesis no debe servir de base para estudios futuros, dado el gran número de errores que contiene, creo que al menos hay que reconocer a Van Voorst el valor haber realizado el primer comentario *ad locum* profundo de Rec I, 33-72, si bien se trata de un comentario fundamentalmente filológico, que se centra sobre todo en establecer paralelos literarios y comentarios lingüísticos sobre las versiones latina y siria de lo que él considera *Ascensiones de Santiago*.

Los breves artículos posteriores de Legasse y Schwartz no aportan nada nuevo a la investigación. Sí en cambio, Howard Teeple⁷⁴, cuyo breve capítulo sobre el tema recupera la hipótesis de Waitz sobre las dos fuentes de Rec I, a las que denomina *El Discurso de los Doce Apóstoles* (Rec I, 26c-43) y *La Disputa de los Doce Apóstoles en el Templo* (Rec I, 44a, 53c-62 y 66-71). La primera identifica a Jesús como el Profeta prometido por Moisés y la segunda argumenta que Jesús es el Cristo eterno. Además, considera que la primera se basa a su vez en un documento judío, apreciable en Rec I, 27-35 y 37-39.

La última y la más profunda aportación realizada sobre Rec I, 27-71 es el magnífico libro de Stanley Jones⁷⁵, que estudia filológicamente esta fuente en profundidad. En primer lugar, rebate con sólidos argumentos la posibilidad de que fuera el interpolador griego de Rgr el que hubiera introducido este pasaje en la versión original o B, defendida por Uhlhorn, Bousset y Rehm, y admite la argumentación de Rius-Camps sobre la manipulación

73 E. VAN VOORST: *The Ascents of James*, Atlanta, 1989.

74 H.M. TEEPLE: *The Prophet in the Clementines*, en "Religion and Ethics Institute Occasional Papers" 2, Evanston, III.: Religion and Ethics Institute, 1993, pp. 10-12. Se trata de la primera publicación de un capítulo de su tesina doctoral.

75 F.S. JONES: *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity*, Atlanta, 1994.

que realiza el interpolador ebionita de las *Homilías*, extrayendo este pasaje para sustituirlo por otros más radicales. En segundo lugar, analiza los paralelismos señalados por los anteriores investigadores entre Rec I, 27-71 y *Homilías* demostrando en cada caso que es el interpolador ebionita el que copia a Rec⁷⁶. Un caso especial es el pasaje de Hom III, 18,2, en que un ángel da la Ley a los gigantes, modificación clara de Rec I, 31,1 (en que la Ley es otorgada a los hombres después del diluvio) y 32,4 (en que se produce la intermediación de un ángel). El homileta ebionita ha combinado los dos pasajes del B. En tercer lugar, demuestra que tres obras antiguas que utilizaron el B citan o usan material de Rec I, 27-71, lo cual demuestra de forma contundente que perteneció a dicho escrito y que fue el homileta el que lo suprimió. La primera es el *Panerion* de Epifanio, que en XXX, 16,4 usó Rec I, 32,4 y 33,2 para hablar del Cristo-Ángel y además, en la frase final de este versículo, Epifanio citó literalmente las palabras “habiendo venido e instruido” de Rec I, 39,1; también admite como posible que usase Rec I, 48,4 en Pan XXX, 16,3, cuando dice que Jesús fue denominado Hijo en el bautismo. La segunda es *Constituciones Apostólicas*, que en VI, 20,1 llama al cordero de oro Apis, como en Rec I, 35,5, denominación insólita que no aparece en ninguna otra fuente judía o cristiana y que sólo copiaría Lactancio en *Institutiones Divinae* 4,10. Finalmente, *Cronicón Pascual* I, 50-51 utilizó Rec I, 30, 7 que habla de Nebroth como el que enseñó a los persas el uso del fuego.

Antes de proseguir, quiero hacer notar que todas estas pruebas se refieren a Rec I, 27-42, con la única excepción de la posible cita de Rec I, 48,4, que es la más débil de todas las pruebas dadas por Jones, ya que pudo haberse extraído de otros textos.

Una vez demostrado que se trata de un texto presente en el B desde su origen, Jones concluye que es una obra anterior a él e interpolada por el autor del B, recuperando argumentos de otros autores y añadiendo algunos nuevos. Aquí sus planteamientos se separan de los Rius-Camps, que consideraba al B como autor

76 Rec I, 27-28 con Hom III, 32-36; Rec I, 29,3 con Hom VIII, 15,1; Rec I, 34,4-6 con Hom II, 33,3; Rec I, 36,2 (especialmente en su versión siríaca) con Hom III, 53,3; Rec I, 54,2-5 y 57,1 con Hom II, 22,5; Rec I, 64,2 con Hom II, 17,4.

de esta *Historia de la Salvación*. Los argumentos, sintetizados y ordenados según el desarrollo de la fuente, son los siguientes:

1. Rec I, 28,2 y 32,3 nos muestran una actitud positiva hacia la astrología que no sólo contrasta con el cristianismo en general, sino muy especialmente con Rec IX,12, X, 7-12 y Hom XIV, 3-5.
2. Rec I, 29,1 entiende *los hijos de Dios* mencionados por Gn 6,2 como hombres rectos, mientras que Rec IV, 26,3 y Hom VIII, 12,1, siguiendo la tradición judía que se aprecia por ejemplo en el Libro de los Jubileos, los identifican con los ángeles.
3. Rec I, 34,2 y 40,4: el número de judíos que ingresaron en Egipto con los doce patriarcas era setenta y dos, el mismo número de discípulos que nombró Jesús tras los Doce Apóstoles. Este número difiere no sólo de los 70 de Gn 46,26 y Ex 1,5, sino también de la *Epístola de Pedro* con que comienzan las Pseudoclementinas y de Hom II, 38,1 y III, 47,1.
4. Rec I, 39,2-3 presenta una fórmula bautismal arcaica, en el nombre de Jesús, en vez de usar la fórmula trinitaria, que es la común en las Pseudoclementinas.
5. En torno a estos pasajes, destacan aspectos como el énfasis en la salvación de los judíos que creían en Jesús de la Guerra Judía, el marco de ambientación en la tierra de Israel, la esperanza puesta en Jerusalén como lugar de oración y no de sacrificios, la idea de la llamada a los gentiles para completar el número de los que se había mostrado a Abraham que se salvarían al final de los tiempos. Son ideas propias de esta fuente, que muestra así una cercanía histórica al momento de la destrucción del Templo, diferente a la situación en que se escribe el B.
6. Rec I, 43,1; 44,2 y 63,1 usan el apelativo “Cristo eterno” que no tiene paralelos en otras partes de las Pseudoclementinas.
7. Rec I, 43,3 dice que Santiago fue nombrado “obispo” de Jerusalén por Jesús, mientras que en Hom XI, 35,4, al igual que en la *Epístola de Pedro* y en la *Contestatio de Santiago*, es Dios el que lo designa.

8. Rec I, 54,7 y 60,3-4 da una visión positiva de la figura de Juan el Bautista similar a la evangélica, como superior a todos los hombres aunque inferior a Cristo, mientras que en Rec III, 61,2 (texto siríaco) y Hom II, 17, 1-2 y 23,1ss, Juan es presentado como un malvado predecesor de Jesús.
9. Rec I, 59 dice que Jesús no es igual que Moisés, sino más grande, en contraste con lo que se dice en Rec IV, 5 y Hom VIII, 5-6, en los que no sólo se identifican sus enseñanzas sino también su status.
10. Rec I, 59,4-6; 61,3 y 69,1 muestran una actitud mucho más positiva hacia los profetas que cualquier otra parte de las Pseudoclementinas.
11. Rec I, 61,2-3 admite que Jesús había prometido que los pobres heredarían la tierra literalmente, que sus promesas eran terrenas e incluían comida y bebida, mientras que Rec II, 28,3-5 y Hom XV, 10,4 sólo heredarán en el Cielo.
12. Rec I, 64,2 relaciona la destrucción del Templo con la predicación a los gentiles, idea original de esta fuente judeocristiana que no tiene paralelos en el resto de las Pseudoclementinas.
13. Rec I, 69,4 (y aunque no pertenezca a la fuente 49,1-5) incluye la idea de las dos venidas de Cristo, que no aparece en el resto de las Pseudoclementinas.

Antes de terminar con el análisis de Jones, hay que matizar que los cinco primeros argumentos son válidos para Rec I, 27-42 y los ocho restantes para Rec I, 43-71, pero que ninguno de los argumentos pone en contacto ambas partes.

Tras dejar clara la mayor antigüedad de la fuente con respecto a B, Jones la delimitó entre los capítulos 27 y 71 de Rec I. La diferencia con respecto a Strecker y sus seguidores es sustancial, porque para Jones no se pueden excluir los capítulos 27-32. El primer argumento de Strecker en pro del comienzo de AJ en Rec I, 33 era que en 32 Abraham recibía la revelación de un ángel y en 33 del Verdadero Profeta; sin embargo, dos páginas más tardes decía que la figura del Verdadero Profeta no estaba en realidad en AJ, sino que fue introducida por el autor del B, con lo que había invalidado el argumento anterior. El segundo argumento era que en 33 AJ decía que los persas descendían de

Eliesdros mientras que en 30 el Básico los ponían en contacto con Nebroth y decía que descendían del camita Mizraim, pero en realidad Mizraim no aparecía en Rec I, 30 sino en Rec IV, 2. El tercer argumento era que en 32 se para la Historia de las Generaciones y en 33 comienzan las influencias de los *Hechos de los Apóstoles*, pero el final de la enumeración de generaciones no es en sí un argumento, ya que es lógico que se abandonara tras llegar a Abraham, con quien comienza a tener sentido la Historia de la Salvación hasta entonces narrada y, además, no es en 33 donde se aprecia influencia o paralelismo con *Hechos* 7,2-52 sino en 32, donde se menciona a los caldeos y se hace una críptica referencia al exilio en Egipto. Jones sólo admite que Rec I, 33 es una brusca interrupción del relato, retomado en 34,3, por lo que considera 33,1-34,3 una interpolación del B. Esta hipótesis se refuerza por el hecho de que si el capítulo 32 valoraba positivamente el conocimiento de la astrología por parte de Abraham, el 33 decía que Abraham estuvo en la ignorancia hasta que se le apareció el Verdadero Profeta. Finalmente, respecto a la atribución de esta fuente al supuesto apócrifo ebionita *Ascensiones de Santiago*, Jones estima que los parecidos entre ambos son menores que las diferencias, siguiendo la tesis de Lipsius que anteriormente comentamos.

Por otra parte, frente a los argumentos de Strecker contra la unidad de Rec I, 27-32 y 33-71, Jones alegó dos de tipo diverso: uno de carácter formal y otro de tipo teológico. El primero se basa en la unidad de forma que tiene todo el conjunto: una Historia de la Salvación desde la Creación hasta el momento histórico en que se sitúa el redactor. El segundo en las diferencias teológicas existentes entre el conjunto de la fuente y el resto de las Pseudoclementinas.

Finalmente, Jones también excluyó de la fuente judeocristiana Rec I, 44,4-52,6, tal como habían hecho prácticamente todos desde Waitz. Se produce aquí una interrupción de Clemente en el discurso de Pedro, exigiéndole una aclaración sobre la figura del Verdadero Profeta, identificado con Adán. Esta idea no aparecía en la fuente original, donde el Verdadero Profeta era un ángel, por lo que es aceptado prácticamente por todos que el

redactor de este fragmento interpolado es el autor del B. Strecker había propuesto atribuirle también 53,1-4a. Jones propone que la interpolación comenzó en 44,1 y admite como final el que había dado Strecker, pero añade que probablemente parte de los dobles apreciados antes y después de la interpolación son también redacción del B. Así, las catástrofes producidas a la muerte de Jesús y el escepticismo de la mayoría de los judíos a pesar de todo aparecen por primera vez en los capítulos 41 y 42 y son de nuevo expuestas en 53,2; la multiplicación de los judeocristianos y los temores de Caifás anunciados en 43 y 44 son reproducidos en 53,4 y 55,1. Desgraciadamente no desarrolla el análisis de las causas de estas duplicaciones, centrándose de nuevo en la crítica a Strecker por pretender que AJ comenzaba en Rec I, 33, y tampoco analiza ni critica Jones las hipótesis de Waitz y Teeple que consideraban que en el conjunto de Rec I, 27-71 había en realidad dos fuentes distintas.

II. La Historia de la Salvación. Aislamiento de Recognitiones I, 27-42



Waitz y Teeple tenían razón, pero no profundizaron en el asunto. A continuación expondré una serie de argumentos que considero contundentes para aislar Rec I, 27-42, a la que denominaré *Historia de la Salvación* (HS) en honor al magisterio Rius-Camps⁷⁷, aunque no comparta sus sugerencias respecto a esta pequeña parte de las Pseudoclementinas.

77 El título que Waitz dio a esta fuente, *Libro de las Apariciones del Verdadero Profeta*, no me satisface porque confunde al Verdadero Profeta con el Profeta como Moisés. El de Teeple, *Discurso de los Doce Apóstoles* tampoco, porque no veo necesidad de atribuir la fuente a los Doce Apóstoles ni creo que sea esto lo más importante de la misma.

Pero antes de separar HS de Rec I, 43-71, he de recordar al lector que Jones demostró mediante las citas de Epifanio, las *Constituciones Apostólicas* y el *Cronicón Pascual*, que HS había sido utilizado por fuentes anteriores a las diversas interpolaciones sufridas por los *Períodos de Pedro*, y que, por contradicciones evidentes con el contenido del resto de las Pseudoclementinas, había que considerarla una obra más antigua (la consideración por la astrología, la interpretación de Génesis 6,2, el número setenta y dos aplicado a los patriarcas y los discípulos de Jesús, la importancia concedida al país de Israel, y la fórmula bautismal arcaica).

De la diferencia cristológica señalada por Waitz y Teeple nos ocuparemos en el próximo capítulo por su trascendencia, no sólo porque es uno de los más sólidos argumentos para separar HS de Rec I, 43-71, sino también porque es un tema clave para entender el sentido de HS y del judeocristianismo en general. Pero además existe otra diferencia teológica importantísima sobre la que sólo Rehm llamó la atención. En Rec I, 69,6-7, Santiago expone una doctrina claramente eunomiana:

No penséis que nosotros decimos que existen dos dioses ingénitos o uno dividido en dos, o como dicen los impíos, uno mismo que ha unido la fuerza masculina y la femenina; sino que nosotros decimos que el Hijo Unigénito de Dios no nació de otro origen que del mismo Dios, inefablemente. Lo mismo decimos también del Paráclito.

Estamos ante una breve exposición de lo que vamos a encontrar desarrollado en Rec III, 2-12, la *Interpolación Eunomiana*, anteriormente comentada. Hay paralelos léxicos y conceptuales clarísimos, como *ingénito*, *unigénito* e *inefable*. Rec I, 43-71 es el fragmento que Teeple denominó *El Debate de los Doce Apóstoles en el Templo*, que Schoeps atribuyó a los *Hechos de los Apóstoles* ebionitas y Strecker y tantos otros a las *Ascensiones de Santiago* igualmente ebionitas, aunque no tiene nada de ebionita. El objetivo de este debate consistía en demostrar que Jesús era el Cristo eterno, y eso se contradice con la ideología ebionita, ya que ellos negaban el carácter divino de Jesús y lo consideraban un simple ser humano, hijo de José y María, tal como dicen todas

las fuentes patrísticas que hablan de ellos. Las reflexiones sobre la forma en que surgieron el Dios Unigénito y el Paráclito son propias del siglo IV. Igualmente, la denominación del Espíritu Santo como Paráclito contrasta con la teología de la Sabiduría propia de la HS, que hay que relacionar con la teología judeo-cristiana de *Ruah*, como veremos.

En definitiva, no me cabe la menor duda de que el autor de la interpolación eunomiana es también el de este fragmento (Rec I, 43-71). En este trabajo de investigación no vamos a entrar en el análisis de las posibles fuentes utilizadas por el interpolador eunomiano para recrear esta *Disputa de los Apóstoles en el Templo*, que será objeto de otro estudio posterior.

Prueba del carácter tardío de la interpolación de Rec I, 43-71 es el tema de la elección de Santiago como obispo de Jerusalén por parte de Jesús, utilizado también por Jones para aislar su fuente. Este anacronismo no se corresponde con la HS, cuya antigüedad es mayor, como veremos.

Pero hay más. Existe una gran contradicción entre la fórmula bautismal –en el nombre de Jesús– mencionada por Rec I, 39, que denota mayor antigüedad, y la de tipo trinitario enunciada por Santiago en Rec I, 69,5 como imprescindible para la salvación:

quien no se hubiera bautizado en el agua bajo invocación de la trina beatitud, así como enseñó el Verdadero Profeta, no obtendría la remisión de los pecados ni entraría en el reino de los Cielos.

Igualmente, hay que atribuir al interpolador eunomiano la visión positiva sobre Juan el Bautista dada en Rec I, 60,3b:

Simón el Cananeo defendió que Juan había sido sin duda más grande que todos los profetas y todos los nacidos de mujer, pero que no era mayor que el Hijo del Hombre. Y puesto que Jesús es sin duda el Cristo, Juan es, en verdad, solo un profeta.

Existe una clara contradicción entre la concepción del bautismo en la primera y en la segunda parte. En la *Historia de la Salvación* es Jesús el que instituyó el bautismo, y no se menciona a Juan; además, se trata de una concepción primitiva del bautismo, como aclaró Thomas (*op. cit.*), propia de sus orígenes

en el siglo I y, en cualquier caso, anterior a Elkasai, que predicó después del 100. En la interpolación eunomiana del *Debate en el Templo* se admite la importancia de Juan el Bautista como primero entre los hombres, y además se considera el bautismo no tanto como una forma sustitutiva de perdonar los pecados frente a los sacrificios templarios, sino como una condición *sine qua non* para ingresar en el Reino de los Cielos, siempre que se realice bajo la fórmula trinitaria. Los universos ideológicos de ambos fragmentos son totalmente diferentes. Uno está preocupado por acabar con las esperanzas de restauración del Templo, lo que nos sitúa a finales del siglo I o principios del II, y el otro está preocupado por la fórmula trinitaria y la forma en que el Unigénito y el Paráclito surgieron del Dios Ingénito, lo que nos sitúa en el siglo IV.

Creo que la autoría de Rec I, 43-72 por parte del interpolador eunomiano explica otros dos problemas no aclarados aún por los investigadores: primero, que aparezca aquí, de repente, la figura del Cristo eterno, inexistente en el resto de las Pseudoclementinas, pero compatible con la identificación entre Cristo y el Unigénito realizada en la interpolación eunomiana de Rec III, 2-12; segundo, que el interpolador ebionita suprimiera el pasaje completo de la instrucción de Clemente (Rec I, 27-72), para deshacerse de unas ideas contrarias a las de su secta. Nótese que lo que rechazan no es el concepto de la preexistencia de un ser pseudo-divino emanado de Dios, puesto que ese concepto existía desde antiguo en el judaísmo, como es el caso de Sofía y Arjé. De hecho, admiten la teología del Verdadero Profeta, ser angélico preexistente. Lo que no puede admitir un ebionita es que se identifique a Jesús con ese ser preexistente o inmortal, objeto de este *Debate en el Templo*.

Hay otra contradicción más entre HS y Rec I, 43-71, precisamente argumentada por Jones para aislar su fuente del resto de las Pseudoclementinas: en Rec I, 59,1 Bartolomé dice *no decimos que Jesús sea igual que Moisés, sino mayor*, pero en Rec I, 41,2 se define literalmente a Jesús como *profeta similar* a Moisés. El tema de la predicación de los gentiles también tiene un sentido diverso en HS y Rec I, 43-71: en Rec I, 42,1 era necesaria para

que se complementara el número de los que se iban a salvar, revelado a Abraham por el Verdadero Profeta, mientras que en Rec I, 63,2 Pedro dice que marcharán a predicar a los gentiles *para testimoniaros que por la fe de ellos será juzgada vuestra infidelidad*.

El tema del “número de los que se van a salvar, revelado a Abraham” es, por otra parte, un argumento en pro de la unidad como fuente de Rec I, 27-42, ya que aparece enunciado primero en 33,2 y después en Rec I, 42,1. Jones no se dio cuenta de ello porque interpretó mal 33,2 al traducir. Esto, unido a que no estoy de acuerdo con Jones en la debilidad de los argumentos de Strecker y que no veo contradicción entre el ángel y el Verdadero Profeta, me lleva a concluir que el capítulo 33 no es una interpolación.

Recapitulando, de los ocho argumentos dados por Jones para considerar esta parte de Rec como una fuente antigua, cuatro son muy débiles y los otros cuatro son más bien argumentos para considerarla una interpolación eunomiana, concretamente los cuatro que habíamos enumerado como 6°. sobre el Cristo eterno, 7°. sobre el Bautista, 8°. sobre el obispado de Santiago y 9°. sobre el tema de Moisés.

Por otra parte, la contradicción anteriormente comentada que Uhlhorn detectó entre Rec I, 7,3, en que Jesús aparece vivo, y Rec I, 43,3 en que hace siete años que murió, demuestra que B ni fue el autor de Rec I, 43-72 ni el que introdujo este texto, porque no habría cometido un error tan flagrante. En cambio, al interpolador eunomiano, que no era el que había escrito Rec I, 7,3, sí pudo pasársele este detalle, especialmente teniendo en cuenta la extensión de la novela.

Otro pequeño argumento que contribuye a diferenciar Rec I, 43-72 de HS es que en 44,1 Santiago pide informes a los Doce Apóstoles de su predicación, invención de B que le sirvió para atribuir autenticidad y antigüedad apostólica a sus *Períodos de Pedro* y que al interpolador eunomiano le viene bien colocar aquí para dar mayor autenticidad y coherencia a su pasaje con respecto al conjunto del B.

A todo esto hay que añadir una cuestión de estilo: el uso de la primera persona del singular para el autor de HS en Rec I, 29,3⁷⁸, y el de la primera del plural a partir de Rec I, 43. En esta otra parte —el Debate en el Templo—, se usa tan a menudo el *nosotros*, que estoy tentado de atribuirlo a una fuente similar a la que los estudiosos anglosajones de los *Hechos de los Apóstoles* han denominado *We*. Es cierto que en 40,4 aparece un *nosotros*, pero es un caso muy probable de manipulación posterior por parte del autor de los *Períodos* o del interpolador eunomiano, puesto que se dan dos curiosas contradicciones en los versículos anteriores: primera, en 40,2 (versión siria) dice “*llamándoles glotonos y demoníacos*”, con lo cual se está refiriendo a los apóstoles en tercera persona; segunda, en 40,3 (ambas versiones) dice “*si la Sabiduría de Dios no hubiera estado con los que aman la verdad, quizás incluso habrían errado*”, referencia a Pentecostés que también contempla a los apóstoles en tercera persona.

El drástico cambio de estilo se aprecia ya al principio del capítulo 43. Si en 42,2 se refiere en tercera persona a los discípulos, *los que desean estar situados junto a la palabra de salvación* (texto sirio), *los que tienden a la gloria de la salvación y la libertad* (texto latino), calificaciones utilizadas para mencionar a los que lucharán dialécticamente con los *perversos poderes* (sirio) o *espíritus mundanos* (latino) para obtener la palma de la victoria y la corona de la salvación; en 43,1 ya se utiliza el *nosotros* desde el principio, diciendo que los sacerdotes querían debatir con los apóstoles.

Las diferencias ideológicas, temáticas y estilísticas entre ambos fragmentos son drásticas y las contradicciones claras, pero además, la forma en que el autor mezcló HS con Rec I, 43-72 avala esta hipótesis. Volvamos a los dobles mencionados pero no explicados por Jones. Él decía que, el hecho de que B interpolara la interrupción de Clemente y la aclaración de Pedro (Rec I, 44,4-52,6) le obligó a realizar esos dobles para que el

78 En este pasaje, el texto sirio, al hablar de los lugares donde se encuentran los huesos de los gigantes, dice literalmente *lugares sobre los que yo te hablaré en otro momento*. Pero no vuelve a hablar de ello, lo que podría considerarse como un indicio menor de que HS ha sido extraído de otra obra.

lector recuperara el hilo del relato, por lo cual, o bien Rec I, 43-44,3 o bien Rec I, 53-54, o incluso ambos, eran reproducciones realizadas por B para retomar el relato donde lo había dejado. Además, Jones había mencionado la inclusión de Simón y Dositeo en el capítulo 54 como una interpolación de B para unir a las sectas mencionadas en su fuente la de Simón el Mago, de modo que el pasaje tuviese sentido en el contexto global de las Pseudoclementinas.

Comencemos por esta cuestión. Aunque no creo que haya contradicción entre Rec I, 54 y los capítulos siguientes, es interesante llamar la atención sobre la figura de Simón puesto que el interpolador lo relaciona —a través de Dositeo—, con los saduceos, lo que demuestra un desconocimiento total de las sectas judías, así como un alejamiento cronológico considerable con respecto al mundo judío anterior a la Guerra Judaica, en que los saduceos tenían tanta importancia.

En cuanto a los dobles mencionados por Jones, nos van a servir para encontrar el final original de la HS en 42,2 y para entender las motivaciones del interpolador. La secuencia de temas con que termina HS es la siguiente: muerte y catástrofes (41,3), negación de judíos (41,4), predicación a los gentiles (42,1), combate dialéctico por la salvación (42,2). Nótese, antes de proseguir, que la predicación a los gentiles (42,1) se produjo al menos unos pocos años después de la muerte de Jesús. La HS termina así en una situación de debate encarnizado entre judíos y judeocristianos. Pero veamos los dobles: de nuevo, retrocediendo unos años, se menciona el tema de la muerte y catástrofes (42,3a), de nuevo negación de judíos (42,3b), por primera vez resurrección ante la guardia (42,4), multiplicación de judeocristianos (43,1a), llamamiento de Caifás para debatir sobre el Profeta como Moisés (43,1b), multiplicación de judeocristianos (43,3), llamamiento de Caifás para debatir sobre el Cristo eterno (44,2), interrupción de Clemente preguntando sobre el Cristo (44,4-52,6), negación de judíos (53,1), muerte y catástrofes (53,2a), resurrección ante la guardia (53,2b), multiplicación de judeocristianos (53,2c), llamamiento de Caifás para debatir sobre Jesús el Cristo (53,3-4).

Como vemos, temas como el de la muerte y sufrimiento y el de la negación de algunos o muchos (siriaco/latino) no están duplicados, sino triplicados. Igualmente, el combate dialéctico con que concluye HS se transforma, de forma un tanto burda, en la solicitud de debate de Caifás, que aparece enunciada tres veces, pero en cada ocasión de una forma diferente. En cambio, el tema de la resurrección, tomado del *Evangelio de Pedro*, sólo aparece dos veces, fuera de la HS. La explicación es simple: HS no mencionaba el tema de la resurrección, sino que pasaba directamente de las catástrofes producidas a la muerte de Jesús a la expansión del cristianismo entre los gentiles ante la incredulidad de los judíos.

El interpolador, un cristiano del siglo IV, no podía admitir la ausencia del episodio de la resurrección, por lo que lo introduce a continuación de HS, para lo que es necesario retroceder de nuevo al episodio de la muerte y consecuentes catástrofes. El interpolador recurre para ello a una fuente de dudosa ortodoxia, el *Evangelio de Pedro*, datado generalmente en el siglo II. La noticia de los desastres producidos a la muerte de Jesús es ampliada por la información sobre las horas del eclipse, entre la sexta y la novena, que se encuentra tanto en EvPetr como en los sinópticos. A continuación aparece el episodio de la resurrección del EvPetr, en que un cuerpo de guardia es incapaz de retener al resucitado. Los judíos responden con la acusación de magia y la de robo del cadáver. Pero, puesto que la mayor parte del pueblo se convierte al judeocristianismo, Caifás solicita el debate. Estas informaciones sobre la conversión de la mayor parte del pueblo y el robo del cadáver las ha extraído el interpolador de EvPetr 8,28-30.

Otra prueba más de la diferenciación de fuentes es que en HS el debate se produce por la predicación a los gentiles, que produjo *confusión* (siriaco) y *se alteraron los mundanos de espíritu* (latino), mientras que en la interpolación la causa del debate es que la resurrección amenazó el dominio de los sacerdotes sobre el pueblo. Esta presunta conversión repentina del pueblo judío es otra contradicción más entre ambas fuentes: en HS 41,1 los judíos no creen en Jesús, por lo que se hace necesaria

la predicación a los gentiles para completar el número revelado a Abraham, mientras que en la interpolación, el pueblo está a punto de convertirse en su totalidad. El contraste es tremendo. HS reconoce la escasa expansión entre los judíos y sabemos por Pablo que la primera comunidad de Jerusalén era de unos quinientos, mientras que *Hechos*, calcula el número de creyentes de la década de los treinta en torno a cinco mil, sin embargo, para el interpolador, *nosotros que habíamos sido pocos, con el transcurso de los días, con la ayuda de Dios, devenimos mucho más numerosos que ellos*. En la ciudad de Jerusalén había, como poco —según los cálculos de Jeremías⁷⁹—, unos veinticinco mil habitantes fijos, y en Israel varios millones.

Después de introducir informaciones del *Evangelio de Pedro*, el interpolador va a dar paso al Debate en el Templo, donde probablemente incluye también datos de otras fuentes que estudiaremos en otra ocasión. En este Debate, como ya hemos dicho, la cristología cambia radicalmente: del Profeta como Moisés y del Verdadero Profeta se da paso al Cristo Eterno. El cambio es tan evidente, que el interpolador intenta disimularlo recurriendo a la interrupción de Clemente. Al ser tan breve la transición hacia la nueva fuente, el lector tiene mayor dificultad en apreciar el contraste ideológico existente entre ambos fragmentos. Este contraste se suaviza, además porque la respuesta de Pedro a la interrupción de Clemente permite mezclar el tema del Verdadero Profeta y el del Cristo eterno, añadiendo de paso una nueva idea, la de Adán como Verdadero Profeta, que no aparecía en HS y permite concebir a Cristo como el Adán primordial, creado en el Principio de los tiempos. Pero la interrupción de Clemente, al igual que la introducción del episodio de la resurrección, exige doblar de nuevo los temas, para que tras las aclaraciones cristológicas de Pedro, el lector recupere el hilo del relato. De ahí porqué algunos temas se triplican y otros sólo se duplican. El tema de la muerte-catástrofes y el de la negación por parte de judíos, presente en HS 41,3-4 se duplica la primera vez en Rec I, 42,3-4 para introducir el episodio de la resurrección, por lo que

79 JEREMÍAS, J.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977.

hay que dar marcha atrás en el tiempo y volver desde la época de la expansión a los gentiles hasta el momento de la muerte de nuevo. La tercera reproducción de ambos temas en Rec I, 53,2 es necesaria para recuperar la narración interrumpida por las dudas de Clemente sobre el Cristo, interrupción necesaria para que las aclaraciones de Pedro sobre la identificación del Cristo eterno con el Verdadero Profeta dé unidad ideológica a todo Rec I o, incluso, a todas las *Recognitiones*, incluyendo la interpolación eunomiana.

Está clarísimo que el interpolador eunomiano manipuló los *Períodos de Pedro* para fundamentar en esta obra las teorías arrianas sobre el Unigénito, pero antes tenía que depurarlos de su cristología judeocristiana. Por ello, además de introducir Rec III, 2-12 (extensa exposición sobre el tema que llamaba mucho la atención, motivo por el que Rufino detectó fácilmente su heterodoxia y la eliminó), decidió manipular la HS presente en Rec I, 27-42,2, el más judeocristiano de los pasajes de los *Períodos de Pedro*, e introducir un pasaje que sirviera de avance sobre la cristología eunomiana.

Sólo queda una cuestión: ¿por qué o para qué introdujo la HS en su libro el autor de los *Períodos de Pedro*? Estoy totalmente de acuerdo con Rius-Camps sobre la identificación del autor de esta obra con un discípulo de Bardassanes el sirio y con Klijn y Reinink sobre la equivocación de Epifanio al atribuir la obra a los ebionitas. Ahora bien, se perciben en el autor de los *Períodos* influencias judeocristianas e incluso elkasaitas. Lo más probable es que el autor de *Períodos* fuese un judeocristiano de Transjordania o Berea (Alepo) y tuviese contacto con antiguas tradiciones manuscritas de origen judeocristiano, como la HS. La intención del autor de los *Períodos* es dar a conocer al gran público griego estas tradiciones arameas, al igual que los discursos siriacos de su maestro. Para ello recurrió a las figuras de Pedro, reconocido como jefe de la Iglesia en Siria y Roma, y Clemente, obispo romano que estuvo en contacto con la Iglesia de Jerusalén y los parientes de Jesús, por lo que tenía cierta garantía de ortodoxia judeocristiana. Por otra parte, es posible que el autor de los *Períodos* encontrase en la HS la figura del

Verdadero Profeta y, tras mezclarla con los conceptos cristológicos de Bardassanes, decidió convertirla en el centro cristológico de su libro. Sin embargo, la cristología de HS difiere de la del resto de las pseudoclementinas en matices importantes, aunque muy difíciles de percibir, dado el grado de manipulación de los textos y las manos por las que han pasado a través de unas y otras reproducciones.

III. El Profeta como Moisés frente al Cristo Eterno



En HS no se asume que Jesús fuera el Verdadero Profeta sino simplemente que era el Profeta anunciado por Moisés y, al igual que él, iluminado por el Verdadero Profeta o por la Sabiduría de Dios. El Verdadero Profeta es un ángel que ilumina a los hombres con carisma profético, como Abraham, Moisés o Jesús mismo. Además del Verdadero Profeta, aparece en HS la Sabiduría de Dios como agente que interviene en la Historia de la Humanidad para atraer a los justos hacia la Salvación. Detrás de esta ideología hay una concepción humana de Jesús, propia de los judeocristianos tanto en origen como en sus sectas derivadas: nazarenos, ebionitas, elkasaítas, simmaquianos... En el comentario *ad locum* del texto se analizarán cada uno de los momentos en que aparecen estas figuras. Ahora, es necesario realizar una pequeña introducción sobre el concepto de profeta, su relación con la angelología y la pneumatología judía, y sus relaciones o contradicciones con la cristología judía y cristiana.

La palabra griega “*profetes*” viene del verbo “*profero*”, *llevar delante, ir por delante, proclamar, anunciar*. Un profeta es el que anuncia lo que va a ocurrir, es decir, que adivina el futuro. Se corresponde con la palabra hebrea *nabi*, cuyo significado es

ambiguo, porque procede tanto del verbo *llamar*, *anunciar*, como de *delirar*. En realidad, no debemos ver contradicción entre ambas raíces, porque los *llamados* por los dioses, que *anuncian* la palabra de los dioses, en todas las culturas mediterráneas y del Próximo Oriente han utilizado técnicas de tipo *delirante* para comunicarse con ellos, desde el uso de alucinógenos hasta ayunos, estancias en el desierto o danzas extasiantes. Los mensajes divinos también llegan a los profetas mediante visiones, sueños o por una simple inspiración interior. En textos antiguos de la propia Biblia hebrea se aprecia este tipo de profetismo:

A la entrada de la ciudad tropezarás con un grupo de profetas que bajan desde el alto, precedidos del añafil, el adufe, la flauta y la cítara, en trance profético. Te invadirá entonces el espíritu de Yahvé, entrarás en trance con ellos y quedarás cambiado en otro hombre⁸⁰.

Me interesa especialmente del anterior pasaje la idea de que al profetizar, el espíritu de Dios se introduce en el cuerpo humano. Podemos relacionar este pasaje con otros dos de *Números*, donde Yahvé dice a Moisés, al instituir el Consejo de los Setenta, *tomaré parte del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos*. Igualmente, cuando Yahvé busca sucesor a Moisés, dice:

Toma a Josué, hijo de Nun, hombre en quien está el Espíritu, impónle tu mano y colócalo delante del sacerdote Eleazar y delante de toda la comunidad para darle órdenes en presencia de ellos y comunicarle parte de tu dignidad.

Variante interesante del pasaje anterior es la de *Deuteronomio*: *Josué, hijo de Nun, estaba lleno del Espíritu de Sabiduría, porque Moisés le había impuesto las manos*⁸¹. El Espíritu de Dios, o lo que es lo mismo, el Espíritu de Sabiduría, tiene mucho que ver con el profetismo hebreo. Espíritu y Sabiduría son dos términos que en hebreo tienen género femenino, *Ruah* y *Hokmah*,

80 1S 10,5b-6. Otros pasajes similares: 1S 19,20-24; 1Re 18,4; 18,25-29; 22,10s; 2Re 2,3s. En torno al significado *delirar*, ver 1S 18,10. Respecto a las visiones, ver Is 6; Ez 1, 2 y 8; Za 1-6. Respecto a los sueños, Nm 12,6; Dn 7; Za 1,8. Respecto a las llamadas interiores, Jr 1,11; 18,1-4; 24.

81 Nm 11,16-17 y 12,6-8; Dt 34,9.

utilizándose a veces como sinónimo. Posteriormente volveremos sobre ambos conceptos.

Antes es preciso delimitar los tipos de profetas existentes en el judaísmo que podemos sintetizar en tres: Moisés y el profeta similar a él, los profetas normales (Débora, Isaías, Jeremías, Ezequías, Ezequiel, etc.) y los falsos profetas. Moisés es un profeta de una categoría especial, no sólo porque puede considerársele como el fundador del judaísmo propiamente dicho (concepción que compartían judíos, griegos y romanos en la Antigüedad), sino también porque Yahvé lo había distinguido hablando con él cara a cara:

Si hay entre vosotros un profeta, en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños. No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa, boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahvé.⁸²

Ningún otro profeta histórico de Israel es equiparable a Moisés, aunque Yahvé prometió que enviaría uno como él:

Yahvé tu Dios suscitará, de entre medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis. Es exactamente lo que tú pediste a Yahvé tu Dios en el Horeb, el día de la Asamblea, diciendo “Para no morir, no volveré a escuchar la voz de Yahvé mi Dios, ni miraré más a este gran fuego”. Y Yahvé me dijo a mí: “Bien está lo que han dicho. Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que yo le mande. Si alguno no escucha mis palabras, las que ese profeta pronuncie en mi nombre, yo mismo le pediré cuenta de ello. Pero si un profeta tiene la presunción de decir en mi nombre una palabra que yo no he mandado decir, y habla en nombre de otros dioses, ese profeta morirá”. Acaso vas a decir en tu corazón: “¿Cómo sabremos que esta palabra no la ha dicho Yahvé?” Si ese profeta habla en nombre de Yahvé y lo que dice queda sin efecto y no se cumple, es que Yahvé no ha dicho tal palabra. El profeta lo ha dicho por presunción, no le tengas miedo⁸³.

82 Nm 12,6b-8a.

83 Dt 34,10-12: .

En principio, de este texto que viene después de la descripción de las diversas instituciones de Israel (jueces, escribas, jueces levitas, reyes y sacerdotes levitas), parece deducirse que Yahvé procuraría habitualmente profetas como Moisés para regir los destinos del pueblo, desde el momento en que el pueblo haya *entrado en la tierra que Yahve le dio*, como se deduce del versículo 9 inmediatamente anterior. Pero si comparamos este fragmento con el final del libro de *Deuteronomio* —*no ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara*—, se deduce que los profetas históricos no llegaron a la altura de Moisés, por lo que la promesa de Yahvé quedó como una esperanza mesiánica. Van Voorst (*op. cit.*) dice que Ezequiel parece identificarse con el “Profeta como Moisés” en Ez 3, 19, pero no veo por qué. En cualquier caso, está claro que el final de *Deuteronomio* se prestaba a la esperanza escatológica.

La figura del “Profeta como Moisés” ha sido estudiada en profundidad por diferentes autores, destacando Teeple⁸⁴. Es una figura que tiene continuidad en la literatura rabínica, tanto en el Midrás (Deut. Rab. 3) como en el Targum de Jerusalén de *Éxodo* 12, 42. En cuanto al Nuevo Testamento, las alusiones son muchas: además de la equiparación mateana del nacimiento de Jesús con el de Moisés mediante el episodio de la matanza de los niños, los evangelios sinópticos tratan el tema en el episodio de la Transfiguración en el Tabor, donde Jesús es comparado con Moisés y Juan el Bautista con Elías, que según *Malaquías* 3, 23-24 debía aparecer como precursor del Día de Yahvé⁸⁵. En *Juan* hay varias alusiones a esta figura⁸⁶ y según Boismard todo el cuarto evangelio tiene como objeto mostrar a Jesús como nuevo Moisés⁸⁷; en Hch 3, 22 Pedro enlaza la figura del Profeta como

84 H. TEEPLE: *The Mosaic Eschatological Prophet*, Philadelphia, 1957. Sobre cristología, en general, y títulos de Jesús, H. KESSLER: *Manual de cristología*, Barcelona, 2003 (Düsseldorf, 1992); O. CULLMANN: *Christology of the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1963; F. HAHN: *The titles of Jesus in Christology*, Philadelphia: Westminster, 1965.

85 Mt 2, 16; Mc 9, 2-8 y paralelos (Mt 17, 1-13 y Lc 9, 28-36).

86 Jn 1, 21 y 9, 17.

87 M.E. BOISMARD: *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique*, Leuven, 1988.

Moisés con la del Mesías, al igual que en el discurso de Esteban de Hch 7, 37, que comentaremos extensamente más adelante por su paralelismo evidente con HS; y finalmente, *Hebreos* 3, 3-6, donde se compara la figura de Jesús con la de Moisés, juzgando a aquél digno de una gloria superior, pues si Moisés fue considerado un fiel siervo de Dios, “*Cristo lo fue como hijo*”. Por último, respecto a la literatura cristiana antigua hay que decir que, si bien son muchos los que recurren a la figura de Moisés para compararla con Jesús⁸⁸, sólo Clemente de Alejandría alude a su identificación con el profeta prometido por Yahvé, pero su referencia es muy importante para entender el significado del concepto “Verdadero Profeta” de HS⁸⁹.

Este texto merece un análisis detallado —dejando a un lado la figura del Pedagogo, creación propia de Clemente— porque puede aclarar muchas ideas sobre el pensamiento que hay tras HS, ya que Clemente conoció en Egipto a un grupo de judeocristianos. Una primera cuestión aparentemente sin importancia es la burda identificación de Jesús con Josué, hijo de Navé, que no tiene nada de alegórica ni de filológica⁹⁰, pero que puede tener

88 *I Clemente* 17,5; 43,1-6; 53,4; *Bernabé* 4,7; 6,8; 10,1-11; 12,2-9; 14,2; TERTULIANO: *Contra Marción* 4, 22; NOVACIANO: *Sobre la Trinidad* 9; CIPRIANO: *Tratado* 12; *Hechos de Arquelao* 41, *Constituciones Apostólicas* 5, 20; y LACTANCIO: *Instituciones Divinas* 4, 17.

89 *El Pedagogo* I 7,60: *La Ley fue una antigua gracia otorgada por el Verbo por mediación de Moisés. Por eso dice la Escritura: “La Ley fue dada por mediación de Moisés, no por Moisés, sino por el Logos. Moisés hizo de intermediario, como siervo suyo; razón por la cual dicha ley sólo tuvo una vigencia pasajera. Mas la gracia eterna y la verdad han venido por medio de Jesucristo”* (paráfrasis de Jn 1, 17) *Considerad estas palabras de la Escritura: respecto de la Ley sólo afirma que fue dada, mas la verdad, que es una gracia del Padre, es la obra eterna del Logos; asimismo, la Escritura no explicita que fue dada, sino que fue hecha por Jesús, “sin el cual nada ha sido hecho”* (Jn 1, 3). *Moisés, pues, cede proféticamente el lugar al Logos, el perfecto Pedagogo, precediendo su nombre y su pedagogía, al mismo tiempo que presenta el Pedagogo al pueblo, cuando le entrega los Mandamientos de la obediencia. “Dios os entregará un profeta como yo —dice— entre vuestros hermanos”* (Dt 18, 15). *Es Jesús, hijo de Navé, que alegóricamente significa Jesús, Hijo de Dios. Porque el nombre de Jesús anunciado en la Ley era un esbozo del Señor. Moisés aconseja prudentemente al pueblo: “a él escucharéis —dice—, y el hombre que no escuche a este profeta”* (Dt 18, 19), *y sigue amenazante. Así nos predice el nombre del Pedagogo Salvador.*

90 Clemente se inspiró seguramente en la *Carta de Bernabé* XII 8-9: “¿Qué dice, además, Moisés a “Iesou”, hijo de Navé, profeta que era, después de ponerle este

cierto sentido teológico, porque, como vimos, en Nm 11, 17 Yahvé dice a Moisés que trasladará sobre Josué “*parte del Espíritu que hay en ti*”. Justino, en su *Diálogo con Trifón*, menciona este pasaje de *Números* y añade que lo mismo hizo Dios para “*que de Elías pasara el Espíritu sobre Juan*” (49, 6). Volveremos sobre *Ruah*, el Espíritu Santo. Pero la construcción ideológica más importante que encontramos en Clemente Alejandrino es la fusión de la figura del “Profeta como Moisés” y el “Logos” de *Juan*. Clemente Alejandrino ha dado un paso que en la HS no aparece, aunque sí en los *Períodos de Pedro*: “la identificación del ‘Verdadero Profeta’ y Jesús a través del Profeta como Moisés” es similar a la identificación entre el “Logos y Jesús a través del Profeta como Moisés”. En HS no se da plenamente, pero se facilita. Precisamente, ese debió ser el motivo por el cual el autor de *Períodos de Pedro* la conservó y decidió incluirla en su libro. No es imposible que Clemente de Alejandría conociera la relación entre Verdadero Profeta-Profeta como Moisés-Jesús a través de los cristianos hebreos que le dieron a conocer su *Evangelio*, y que aplicara estos principios al Logos de *Juan*, que él concebía como el Logos del platonismo medio, el Logos de Filón. Pero en HS el Verdadero Profeta es simplemente un ángel y Jesús simplemente el Profeta como Moisés, por lo que tiene carácter plenamente humano, como es común en la cristología judeocristiana.

La teología de HS es plenamente judía, pero de un judaísmo evolucionado propio de los tiempos helenísticos y del primer siglo de dominación romana⁹¹. Se trata de un judaísmo influido por las concepciones filosóficas griegas de Dios. La figura de Dios se hace más trascendente e inaccesible. No se concibe a Dios

nombre, con el solo fin de que el pueblo oyera que el Padre lo pone todo patente acerca de su Hijo Jesús?” La interpretación de Navé como Hijo de Yahvé es una lamentable invención del alejandrino, que desconocía que en realidad el nombre del padre de Josué no era Navé, sino *Nayn*, tal como aparece en la Biblia hebrea. El error procede de los primeros manuscritos de la Biblia de los Setenta, que cambiarían la N final de NAYN por la H.

91 Evidentemente, este tipo de judaísmo era el propio de los grupos sociales intelectualmente más preparados y coexistía con otras formas de religiosidad popular más primitivas, pero se expandía al conjunto de la sociedad judía a través del rabinismo fariseo. No olvidemos que el caso de la sociedad judía es excepcional en cuanto al elevado porcentaje de población alfabetizada.

apareciéndose en la tierra con apariencia y emociones humanas. Como en el mundo griego, en el judaísmo se produjo una crítica de aquellos episodios de las Escrituras en que Dios se ha humanizado demasiado, por ejemplo, luchando con Jacob cuerpo a cuerpo o compartiendo con Abraham sus alimentos. Es posible que también influyera en el pensamiento judío la teología persa, con su concepto de Dios y su angelología. Para evitar las visiones arcaicas de Dios, se introdujo primero la figura del ángel de Dios, presente en muchos textos del Pentateuco (la Torá) que modifican las visiones más arcaicas propias de las fuentes primitivas del *Génesis* y el *Éxodo*. La angelología, que había sido la forma de reducir las tendencias politeístas al monoteísmo yahvista, se convirtió así en un recurso para establecer mediadores entre Dios y los hombres. En el comentario *ad locum* explicaremos más extensamente la angelología.

Ahora nos interesa centrarnos en los dos mediadores entre Dios y los humanos destacados por HS: el Verdadero Profeta y la Sabiduría.

La Sabiduría personificada apareció por primera vez en textos de época helenística⁹². No sólo tiene mucha importancia en HS, sino que es el elemento clave para entender la evolución histórica que se produce desde el monoteísmo del judaísmo hasta el trinitarismo del cristianismo, con la consecuente divinización de Jesús que separó definitivamente a los judeocristianos del cristianismo gentil. Para el judeocristianismo, Jesús era hijo de la Sabiduría-Espíritu Santo, y ésta parece ser la interpretación original de los evangelios sinópticos, proveniente del *Evangelio de los Dichos Q*. Para el cristianismo gentil evolucionado, Jesús era hijo directo de Dios, y el Espíritu Santo-Sabiduría provenía también de Dios, pero no era su hijo Unigénito.

92 J.L. CRENSHAW: *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Louisville, 1998; J. BLENKINSOPP: *Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford, 1995; G.T. SHEPPARD: *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, Nueva York, 1980.

En *Proverbio* 8, 22, la Sabiduría dice:

El Señor me creó, al inicio de su camino, antes que sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui moldeada, desde el principio, antes de la tierra.

El libro de los *Proverbios* está compuesto por siete colecciones de diferentes épocas, precedidas por un prólogo (capítulos 1-9), probablemente redactado por el compilador en torno al siglo v a.C. Tiene dicho prólogo influencias de las *Instrucciones* egipcias en cuanto al estilo y género literario, pero también en cuanto a la personificación de la Sabiduría, *Hokma* en hebreo, *Sophía* en griego, cuyo origen hay que buscar en la egipcia *Maat* (Justicia, Verdad). Hay incluso dos pasajes (22,17 y 23,1) que siguen una obra egipcia concreta, *La Sabiduría de Amenemopé*⁹³. Sin embargo, hay que reconocer al género sapiencial judío sus particularidades⁹⁴. Esta personificación de la Sabiduría se aprecia también en los demás libros sapienciales de la Biblia (*Job* 28, *Sirácida* 24 y *Sabiduría* 7), pero si en *Job* (siglo v a.C.) apenas es más que una figura literaria, es en la época helenística cuando se produce su evolución hacia una entidad divina personificada⁹⁵. El *Eclesiastés* o *Sirácida*, escrito por Jesús ben Sirac en torno al 190 a.C., nos muestra ya una Sabiduría convertida en un ente divino surgido al principio de la Creación:

Yo salí de la boca del Altísimo, y cubrí como niebla la tierra. Yo levanté mi tienda en las alturas y mi trono era una columna de nube. Sola recorrí la redondez del cielo, y por la hondura de los abismos paseé⁹⁶.

En el *Libro de la Sabiduría* (mediados del s. I a.C.) se define de la siguiente manera:

Es un hálito del poder de Dios, una emanación⁹⁷ pura de la gloria del Omnipotente, por lo que nada manchado llega a alcanzarla. Es un

93 A. ERMAN: *Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope*, en "Orientalische Literaturzeitung" 27, 1924, pp.241-252.

94 R.E. MURPHY: *The Tree of Life*, Nueva York, 1990.

95 J.J. COLLINS: *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Edimburgo, 1998.

96 Si 24, 3-4.

97 El original griego es "apórhoia", emanación, efluvio, flujo, corriente; término

reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad⁹⁸.

Preferiría llamar “entificación” a este proceso de construcción intelectual de un ente o ser independiente a partir de un concepto abstracto, ya que la palabra “personificación”, existente en castellano, tiene un matiz menos real, puesto que se relaciona con personaje, significado latino originario del término persona (equivalente a la *prosopa* griega). Si en *Proverbios* es válida esta interpretación (la de la personificación de Sabiduría), en *Sabiduría* y en *Sirácida* la palabra adecuada es entificación.

En Pb Sabiduría fue creada en el Principio, en Sb aparece como “*atmís*” (hálito) de Dios, y en Si sale de la boca del Altísimo y recorre los abispos. Todos estos pasajes hacen referencia a Gn 1,2: *La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y la Ruah de Dios aleteaba por encima de las aguas*. La palabra hebrea *ruah*, al igual que la griega “*pneuma*”, significa tanto viento como aliento como espíritu. El *Ruah* de Dios es, por tanto, el Espíritu Santo. Por tanto, *Hokma* y *Ruah*, Sabiduría y Espíritu Santo, son lo mismo.

Ambas son de género femenino, de ahí que en el *Evangelio de los Hebreos* Jesús, al comienzo de su predicación, diga:

Hace poco me tomó mi madre, el Espíritu Santo, por uno de mis cabellos y me llevó al monte sublime del Tabor.⁹⁹

La trinidad de los judeocristianos sería pues muy diferente a la de los gentiles: un Padre (Dios), una Madre (Sabiduría= Ruah= Espíritu Santo) y un Hijo (Jesús, el Profeta como Moisés), pero no hay en todo esto ningún tipo de filiación divina. Sabiduría-Espíritu es la que inspira a Jesús su vocación, lo cual está en la

que conjuga perfectamente con el reflejo de la luz del versículo siguiente y que, por tanto, tiene una posible interpretación poética. Pero la filosofía del platonismo medio utiliza este concepto para describir la emanación de las ideas a partir de la idea suprema, Uno o Bien.

98 Sb 7, 25-26.

99 Citado por Orígenes en *In Io* 2,6 y en *Hom. In Ier.* 15,4, así como por Jerónimo en *Comm. II in Mich.* 7,6, que explica el significado de la frase a partir del género del término hebreo.

línea de la ortodoxia judía, ya que vimos que los profetas recibían su don vidente merced a la penetración en ellos del Espíritu. Lo mismo se dice de la Sabiduría:

Aun siendo una, lo puede todo, sin salir de sí misma remueve el universo. En todas las épocas, entrando en las almas santas, forma en ellas amigos de Dios y profetas.

Sinónimo de profeta y de amigo de Dios es “Hijo de Dios”: *el justo es Hijo de Dios, y se llama a sí mismo hijo del Señor*. También es la Sabiduría la que interviene en los momentos claves de la Historia, protegiendo a Adán, salvando a Noé del Diluvio y a Abraham de Sodoma, *entró en el alma de Moisés y abrió paso por el mar Rojo y los condujo a través de las inmensas aguas*¹⁰⁰. Este último capítulo mencionado en que se reinterpreta toda la Historia bíblica es muy importante para entender HS, porque el papel asignado a Sabiduría en él es el mismo que HS asigna al Verdadero Profeta. En ambos casos, de lo que se trata es de sustituir la intervención directa de Dios en el mundo por una intervención indirecta mediante un mediador.

El papel de la Sabiduría en el Nuevo Testamento está en la línea judeocristiana y no en la de los gentiles. El *Evangelio Q*, fuente común de *Mateo* y *Lucas* datada antes del 66, dice claramente:

Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y decís: “Tiene un demonio”. Y vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y decís: Es un comilón y un borracho, amigo de publicanos y de pecadores. Pero la Sabiduría se ha acreditado por sus hijos.¹⁰¹

Jesús y Juan el Bautista son pues “hijos” de la Sabiduría. Es destacable que en este pasaje de Q están ambos equiparados.

100 Sb 7,27 (entrando en las almas); 2,18 y 2,12 (hijos de Dios); 10 (Adán-Moisés).

101 Q 7,31-35 (Mt 11,16-19 y Lc 7,31-35). El carácter sapiencial de Q fue destacado primero por Robinson y después por Kloppenborg, que distingue dos estratos en Q, uno puramente sapiencial y más antiguo (llamado por Crossan Evangelio T, de Tradición común a Q y Tomás). El mejor estudio sobre Q ha sido publicado por el Proyecto Internacional Q, J.M ROBINSON, P. HAFFMANN y J.S. KLOPPENBORG: *El Documento Q*, Salamanca, 2002.

Otro pasaje de Q en que aparece la Sabiduría personificada es el del Juicio:

Por eso también la Sabiduría dijo: Les enviaré profetas y sabios, y a algunos de ellos los matarán y los perseguirán. De modo que se pedirá cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas derramada desde el comienzo del mundo.¹⁰²

Además, teniendo en cuenta que *Ruah* y *Hokma* son lo mismo, hay que entender también como alusiones a la Sabiduría-Espíritu otro interesante pasaje:

A aquel que hable contra el Hijo del Hombre le será perdonado, pero al que hable contra el Espíritu Santo, no le será perdonado.¹⁰³

Este pasaje no sólo destaca porque es recogido también por el *Evangelio de los Dichos gnóstico de Tomás*, que suprimió los dichos sapienciales, sino porque también *Marcos*, igualmente antisapiencial, lo recoge¹⁰⁴.

Está claro que las fuentes más antiguas admitían la relación de Jesús con la Sabiduría. Ni *Lucas* ni *Mateo* eliminaron esta idea originaria de Q. *Mateo* lo único que hace es añadir una alusión más a la Sabiduría para marcar la diferencia entre la del Antiguo Testamento y la de Jesús, diciendo que su Sabiduría es superior a la de Salomón¹⁰⁵. La teología judeocristiana parte así del hecho de que *Ruah-Hokma*, el Espíritu Santo-Sabiduría, se encarna en Jesús y es por tanto su “madre”.

¿Cuándo se produjo esa penetración del Espíritu en Jesús? Primero los evangelios crearon el pasaje del bautismo de Jesús, en que *Ruah* aparece con forma de paloma y, según Lc 3,22, una voz dijo: *Tu eres mi hijo muy amado, yo te he engendrado hoy*. Este pasaje tuvo también mucha importancia en el *Evangelio de los Hebreos*:

102 Q 11,49-51 (Mt 23,34-36 y Lc 11,49-51).

103 Q 12,10 (Mt 12,32a-b; Lc 12,8-9; EvTm 44).

104 Mc 3,28-29.

105 Mt 12,42.

y sucedió que cuando hubo subido el Señor del agua, descendió toda la fuente del Espíritu Santo, descansó sobre él, y le dijo: “Hijo mío, a través de todos los profetas te estaba esperando para que vinieras y pudieras descansar en ti. Pues tu eres mi descanso, mi Hijo primogénito, que reinas por siempre”.

Nótese que aquí Jesús no es hijo de Dios sino de *Ruah*, el Espíritu Santo, que es quien habla. Hay una nueva alusión a la penetración del espíritu en los profetas, que los pone en relación con Jesús aunque él asume una categoría especial de profeta. Posteriormente, se superpuso el pasaje mateano de la concepción virginal por medio del Espíritu Santo, probablemente ausente del *Evangelio de los Hebreos*¹⁰⁶, para que no existiese una subordinación de Jesús con respecto al bautismo joánico. Probablemente, es entonces cuando los copistas de los textos de *Marcos* y *Mateo* manipularon la frase original de la escena del bautismo y transformaron el *yo te he engendrado hoy* en un *neutral en ti me complazco* que parece fuera de contexto.

La literatura sapiencial pervivió en el judaísmo del período de entreguerras en un libro de la Misná: el *Avot*¹⁰⁷. Sin embargo, el judaísmo comenzó ya por aquel entonces a alejarse de una teología que, más que amenazar el monoteísmo hebreo, se asemejaba demasiado a la teología de los cristianos gentiles, que con su teoría de la Trinidad habían caído en el politeísmo.

Recapitulando: en la HS Jesús es el Profeta como Moisés, es decir, un ser humano que recibe a *Ruah-Hokma*, Sabiduría-Espíritu Santo, y se convierte así en un interlocutor especial

106 Epifanio dice *Está en poder de los nazarenos el Evangelio según San Mateo, completísimo y en hebreo. Pues entre ellos se conserva, sin duda, todavía como fue compuesto originariamente, en caracteres hebreos. Lo que no sé es si han suprimido las genealogías desde Abraham hasta Cristo*. No lo sabe porque, en realidad, no lo ha visto. Probablemente, el Evangelio de los Hebreos excluía también el episodio de la concepción virginal, como podemos intuir si añadimos a esta información la de la *Stikhometría* del siglo IV añadida en el siglo IX como apéndice a la *Chronografía* de Nicéforo, según la cual, el Evangelio de los Hebreos tenía una extensión bastante menor que la del Evangelio de *Mateo*, y relacionamos esto con el hecho de que los ebionitas, poseedores también del Evangelio de los Hebreos, creían que Jesús era hijo de José.

107 A. TROPPER: *Wisdom, Politics, and Historiography. Tractate Avot in the Context of the Graeco-roman Near East*, Oxford, 2004.

de Dios, como Moisés mismo. El hecho de ser un justo y un profeta y de haber recibido el Espíritu lo convierte en un “Hijo de Dios”, pero no en el sentido de filiación divina real. Para los judeocristianos, como para los judíos, Dios es uno y no hay más dioses que Él. Antes de abordar el tema del Verdadero Profeta creo necesario aclarar un poco la cuestión de los términos “Hijo de Dios” y “Cristo”, puesto que la malinterpretación de estos términos por parte de los cristianos gentiles daría lugar a una teología diferente, la de Jesús como Unigénito de Dios, que se expresa en Rec I, 43-71.

Geza Vermes¹⁰⁸ demostró ya hace tiempo cómo el término “hijo de Dios” aplicado a un ser humano (podía asignarse también a los ángeles) no significaba en el judaísmo de tiempos de Jesús que la persona a la que así se calificase fuera un Dios, parte de Dios o consustancial a Dios, como interpretarían posteriormente los cristianos gentiles¹⁰⁹, sino que la persona en cuestión tenía una especial relación con Dios. Los santos o *jasidim*, como el Hanina del Talmud, tenían una relación filial con Dios similar a la que se aprecia en los Evangelios con respecto a Jesús. Por ejemplo, a Hanina también lo llama “hijo” la voz celestial:

Todo el Universo se sostiene por mi hijo Hanina, pero a mi hijo Hanina le basta con un kab de algarrobas de una víspera de sábado a la otra.¹¹⁰

Otro *jasidim*, Honi el Trazador de Círculo, utilizaba el término “hijo de Dios” en dos sentidos: *Señor del Universo*, *tus*

108 G. VERMES: *Jesús el judío*, Barcelona, 1979 (Nueva York, 1973).

109 La interpretación gentil tiene su raíz por una parte en el platonismo medio, como veremos, y por otra parte en la religiosidad romana (y su precedente helenístico) del culto imperial. Desde Augusto se potencia la concepción del emperador como Hijo de Dios, con mayor impulso en reinados como el de Calígula, Nerón o Domiciano. Véase al respecto la tesis doctoral de F. LOZANO: *El culto imperial en la provincia de Acaya (31 a.C.-235 d.C.)*, editada en Sevilla, en 2006. Sería interesante investigar las posibles influencias entre el culto imperial y el cristianismo. A los emperadores debió parecerles una ofensa que un carpintero judío compitiera con ellos por la consideración de Hijo de Dios. Igualmente, a muchos conversos debió parecerles totalmente revolucionaria la idea y, quizás, por ello especialmente atractiva.

110 Talmud de Babilonia: *Ta'anith* 24b, *Berakhoth* 17b, *Hullin* 86^a.

*hijos han acudido a mí porque yo soy como un hijo de la casa ante ti*¹¹¹. El primer término se refiere al “pueblo de Israel” y el segundo a un israelita con especial relación con Dios. Era una característica particular de los *jasidim* referirse a Dios como *Abba*, Padre. He ahí porqué Jesús lo hacía. Así lo dice la Misná: *el antiguo jasidim dedicaba una hora a dirigir su corazón hacia su Abba del Cielo*¹¹². El término *Abba* se utilizaba también para dirigirse a un maestro, como ilustran tanto una anécdota de Hanan, nieto de Honi el Trazador de Círculos, como otra del *Evangelio de Mateo*:

Cuando el mundo necesitaba lluvia, los rabinos solían enviarles escolares que le agarraban de la capa y le decían: ¡Abba, Abba, danos lluvia! Él (Honi) decía a Dios: Señor del Universo, presta un servicio a los que no son capaces de distinguir entre el Abba que da la lluvia y Abba que no la da.¹¹³

No llares a ningún nombre tu Abba en la Tierra, pues tú tienes un Abba que está en el Cielo.¹¹⁴

Esto ha sido interpretado por Vermes como: *No deis a vuestro Abba en la Tierra, vuestro maestro religioso, el amor y respeto que sólo debéis a vuestro Abba del Cielo*. Igualmente, en la literatura judía de los siglos II y I a.C., hay diversos ejemplos de uso del término para referirse al hombre santo:

Sé padre del huérfano, marido de la viuda, y Dios te llamará hijo, tendrá misericordia de ti y te librá del abismo¹¹⁵. Yo seré su Padre y ellos serán mis hijos. Y serán llamados hijos del Dios vivo, y todos los ángeles y todos los espíritus sabrán... que ellos son mis hijos y que yo soy su Padre en integridad y justicia, y que les amo¹¹⁶. (...) “Y él reunirá un pueblo santo, al que conducirá en rectitud... Sin permitir que el mal vuelva a habitar entre ellos, ni que habite con ellos hombre

111 Talmud de Babilonia: *Ta'anith* 3:8.

112 *Berakhoth* 5,1.

113 Talmud de Babilonia: *Ta'anith* 23b.

114 Mt 23, 9.

115 *Sirácida* 4, 10.

116 *Jubileos* 1, 24-25.

alguno que conozca la maldad, pues él los conocerá, sabrá que todos son hijos de su Dios.¹¹⁷

Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, tiene su propia interpretación del término, similar a la anterior:

Esta promesa mía la confirma la Ley cuando dice que aquellos que hacen lo que es conforme a la naturaleza y lo que es bueno son Hijos de Dios.¹¹⁸

El significado de “hijos de Dios” como “pueblo de Israel” aparece también en el Talmud y la Misná:

Cuando los israelitas hacen la voluntad del Santo, loado sea, son llamados hijos; pero cuando no hacen su voluntad no son llamados hijos¹¹⁹. Bienaventurados los israelitas, pues son llamados Hijos de Dios. Y por un amor hacia ellos aún mayor se dice que son llamados Hijos de Dios; pues escrito está, vosotros sois los hijos del Señor vuestro Dios.¹²⁰

Esta última frase se refiere a la Torá o Pentateuco: *Hijos sois de Yaveh vuestro Dios*¹²¹.

Un tercer y último significado del término en el Antiguo Testamento es el aplicado a David y a los reyes de la casa de David:

Yo seré para él Padre y él será para mí hijo¹²². Te diré lo que el Señor decreta: Él me dijo: Tú eres mi hijo, hoy yo te he engendrado¹²³. Él me dirá: Tú eres mi padre... Y yo le nombraré mi primogénito, superior a todos los reyes de la tierra.¹²⁴

La traducción de Samuel realizada por Vermes se basa en el texto hebreo de Qumrán y no en el griego de los Setenta, lo cual confirma que se trata de una terminología puramente judía y

117 *Salmos de Salomón* 17, 26-27.

118 *De specialibus legibus* I, 318.

119 Talmud de Palestina: *Kiddushim* 61c.

120 Misná: *Aboth* 3,14.

121 *Deuteronomio* 14, 1.

122 *2 Samuel* 7, 14.

123 *Salmos* 2, 7.

124 *Salmos* 89, 26-27.

no helenística. El texto de la *Regla Mesiánica* de Qumrán aplicó este pasaje al Mesías:

Este es el orden de la sesión de los hombres de renombre, convocados a la asamblea del consejo común cuando (Dios) *engendre* al Mesías.¹²⁵

Es muy importante que se tenga en cuenta este significado del término a la hora de analizar el origen de la idea del Cristo eterno.

Pero antes de iniciar el análisis del concepto cristiano de Mesías, creo conveniente hacer un comentario sobre la malinterpretación del concepto judío de “Hijo de Dios”. Los textos neotestamentarios, cuando fueron escritos tenían la ideología judía muy presente, de modo que distinguían perfectamente entre la filiación carnal de Jesús, hijo de José y de María, y la adopción filial del mismo por parte de Dios al considerarlo rey de la casa de David. Álvaro Borghini¹²⁶ ha analizado el substrato primigenio de los textos neotestamentario en lo que se refiere a la cristología original, demostrando que fueron manipulados por copistas de épocas tardías para adaptarlos al dogma del Hijo de Dios eterno, extraño al judaísmo. Parte de la teoría de la transmisión horizontal de textos, unánimemente aceptada hoy día¹²⁷. Siguiendo este método, Borghini llega a una conclusión

125 Q1 *Serekh*^a 2:11-12.

126 A. BORGHINI: *Jesús de Nazaret. El hombre hecho Dios*, Madrid, 2000.

127 Dicha transmisión sería abierta y múltiple, en ella el copista solía colacionar varios manuscritos al elaborar el suyo, e incorporaba correcciones que consideraba adecuadas para la mejor comprensión del texto. A veces, cometía errores al transcribir una palabra o al interpretar una letra del escriba anterior. Finalmente, también algunos escribas manipulaban el texto intencionadamente para evitar lecturas que consideraban heréticas. Por tanto el estudio crítico de los textos debe ir orientado al análisis de las variantes textuales, sin despreciar ninguna. Ante esta situación, “el único método ortodoxo de crítica textual ha de seguir un proceder marcado por el signo de lo negativo: dado que está demostrada una actitud, común a copistas y críticos que se han ocupado del texto, tendente a la normalización y modernización de las formas incongruentes con su particular idea del sentido del texto, es claro que en esas condiciones la función del crítico debe orientarse a recuperar el texto originario por la eliminación de las sucesivas capas de errores introducidos así a lo largo de los siglos. Este acto ha de fundamentarse, ante todo y sobre todo, en el criterio de la *lectio difficilior*. Esto es, entre dos variantes debe ser considerada la más antigua y auténtica aquella que por su condición de

difícilmente refutable: en los Evangelios existen dos estratos lingüísticos, uno primigenio (*lectio difficilior*) que consideraba a Jesús simplemente como un hombre, hijo de María y José, y otro advenedizo (*lectio faciliior*) en el cual Jesús es Hijo de Dios y está en camino de convertirse en Dios. Esta doctrina nueva, contagiada de la mentalidad grecorromana¹²⁸, utiliza todas las armas posibles para desplazar a la antigua e imponerse¹²⁹.

ir contra la corriente de pensamiento imperante en el texto no puede ser una adición posterior, puesto que una adición posterior tiende siempre a ir a favor de la corriente de pensamiento que se va imponiendo en el texto. El criterio de la *lectio difficilior* constituye, pues, la *summa lex* de la crítica textual, esto es, el instrumento más poderoso, objetivo y seguro para encontrar la forma más antigua y auténtica y para detectar por lo mismo la forma más reciente e intrusa”.

128 Ver supra, nota 108.

129 Argumenta Borghini que, frente a la idea advenediza de la concepción virginal de Jesús, en el estrato primigenio de los Evangelios Jesús nació de una mujer casada, como puede apreciarse por *Gálatas* 4, 4 y *Lucas* 2, 5. La filiación davídica de Jesús, presente en múltiples pasajes de los Evangelios demuestra que en el estrato primigenio se consideraba a Jesús hijo de José. Con respecto a este tema, hay una referencia ilustrativa de Pablo respecto a Jesús en *Romanos* 1, 3-4: “*el que nació, en la carne, de la estirpe de David, constituido Hijo de Dios con poder, por el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos*” (también *2Timoteo* 2, 8). Algunos manuscritos sustituyen en *Lucas* 2, 33 la expresión “*el padre de Jesús*” por el nombre propio “*José*”. Evidentemente, la primera expresión es la *lectio difficilior* que algunos escribas consideraron oportuno suprimir para evitar confusión respecto a la filiación divina de Jesús. Igualmente, en *Mateo* 13, 55 y en *Marcos* 6, 3 hay tres variantes para designar a Jesús: “*el carpintero*”, “*el hijo del carpintero*” y “*el hijo de José*”. La primera es la *lectio faciliior* y las otras dos son las interpretaciones primigenias, subsistiendo la tercera en *Lucas* 4, 22 y en *Juan* 6, 42. La genealogía de Jesús en *Mateo* 1, 16 fue manipulada por un escriba ya que va enumerando a los antepasados de Jesús nombrando dos veces a cada uno, la primera como hijo del anterior y la segunda como padre del siguiente, y, sin embargo, al llegar a José, en lugar de decir “*engendró a Jesús*” dice “*con quien se desposó la Virgen María, que engendró a Jesús*”. Al argumento de Borghini habría que añadir que el manuscrito sirio sinaítico (Palimpsesto de los siglos v-vi descubierto en 1892 por las hermanas A. S. Lewis y M. D. Gibson en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí y publicado en 1910; se trata de la versión más antigua de la Vetus Syra o Nuevo Testamento sirio) conserva una *lectio difficilior*: “*José, con quien estaba desposada la virgen María, engendró a Jesús*”. Es posible que en el texto original ni siquiera apareciera la referencia a María, pero también es posible que el texto sirio fuera fiel al original y su referencia a la doncella María fuera posteriormente malinterpretada por otros copistas, creándose así el mito de la concepción virginal de Jesús. Lo que el texto primigenio quería así resaltar era, simplemente, que José engendró a

Pasemos a continuación a analizar el origen del término Cristo, imprescindible no sólo para ver el posible origen de la idea del “Verdadero Profeta”, presente en HS, sino también para comparar la ideología de HS con la del Cristo eterno que encontramos en Rec I, 43-71. Procede del hebreo *Mesiah*, que significa “Ungido”, y es el término que se aplicaba a los reyes de Israel. La unción es el ritual necesario para que penetre en

Jesús con su legítima mujer, a la que desposó siendo virgen. En las Cartas de Pablo se insiste en el carácter humano de Jesús (por ejemplo, *Romanos* 5, 15 o *1 Corintios* 15, 21). Dichas epístolas son los escritos cristianos más antiguos. Lo mismo se aprecia en *Lucas* 24, 19, donde se le califica como “un hombre que fue un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y todo el pueblo”. Lo mismo cabe decir de *Lucas* 18, 18-19 y *Marcos* 10, 17-18: “Un hombre distinguido le preguntó: Maestro bueno, ¿qué puedo hacer para heredar la vida eterna? Jesús le contestó: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios”. Sin embargo, *Mateo* 19, 16-26 alteró dicho pasaje de la siguiente forma: “Acercándose un hombre le dijo: Maestro, ¿qué haré yo de bueno para obtener la vida eterna? Díjole él: ¿Qué me preguntas acerca de lo que es bueno? Uno sólo es el bueno”. Esta última es una *lectio facillior* para evitar que el pasaje en cuestión sirva para cuestionar la identidad de Jesús con Dios. Con respecto a la entrada de Jesús en Jerusalén, Borghini argumenta que la versión de *Lucas* 19, 38 en la que se añade a Jesús el apelativo Rey pretende divinizarlo. No vemos tan clara esta relación, sin embargo, sí es importante que *Marcos* 11, 10 y *Mateo* 21, 9 insisten en el entroncamiento familiar de Jesús con David y no con Dios, lo que resalta su carácter humano y su filiación con respecto a José. El término “Hijo de Dios” es utilizado en un principio por *Lucas* como futurible (1, 32; 1, 60; 1, 76 y 1, 35) en el mismo sentido que se aprecia en *Mateo* 5, 9: “Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios”. El episodio del bautismo de Cristo es igualmente polémico, ya que, frente a la *lectio facillior* de algunos manuscritos de *Lucas* 3, 22 (“*Tú eres mi hijo muy amado, en ti me complaci*”), interpretable como filiación divina de Jesús; la *lectio difficilior* de otros manuscritos dice: “*Tú eres mi hijo muy amado, en el día de hoy yo te he engendrado*”, interpretación esta última de carácter espiritual, compatible con la filiación carnal de Jesús respecto a José. Esta es la versión de Pablo, como ya vimos arriba, y como apreciamos en *Hebreos* 1, 5 y 5, 5: “*Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy*”. En *Lucas* 2, 33 encontramos también versiones diferentes según los manuscritos. En los primigenios dice: “*Y estaban su padre y su madre admirados por las palabras dichas acerca de Jesús*”; y en los manuscritos manipulados se sustituye *padre* por *José*. En *Lucas* 2, 48: “*Tu padre y yo te buscábamos*”; y en los manuscritos manipulados se sustituye *tu padre y yo* por *nosotros*. Insiste Borghini en la naturalidad con que los textos primigenios denominaban a José *el marido de María* y a María *la mujer de José*: Mt 1, 19-20. La expresión *hoy goneis autoú*, que significa *los padres biológicos*, aparece en algunos manuscritos en *Lucas* 2, 41; 2, 43 y 2, 27; siendo sustituida en los manuscritos manipulados por expresiones como *José y su madre* o *José y María*.

el rey el *Ruah* de Dios, de modo similar a como lo hacía en los profetas¹³⁰. El ritual de la unción se convierte en una forma de filiación entre el rey y Dios, como se aprecia en la fórmula¹³¹: *Hijo mío eres tú, yo mismo te he engendrado hoy. Te doy los pueblos en posesión y los confines de la tierra en propiedad*. De esta frase, tomada de la fórmula egipcia de entronización de los faraones con el añadido “hoy”, procede la consideración de los reyes como “Hijos de Dios”. Recuérdese que es la misma que aparecía en el bautismo de Jesús. En lugar de ser ungido con oleo, Jesús lo fue con el agua del bautismo, según los Evangelios.

Esta relación entre la penetración del Espíritu de Dios en los profetas y en los reyes viene claramente expresada en *1Pedro*:

Sobre esta salvación indagaron e investigaron los profetas, que profetizaron sobre la gracia destinada a vosotros, procurando descubrir a qué tiempo y a qué circunstancias se refería el Espíritu de Cristo, que estaba en ellos, cuando les predecía los sufrimientos destinados a Cristo y las glorias que le seguirían.¹³²

Esta carta es casi contemporánea a HS, y fue escrita durante la persecución de Domiciano (año 95) o, más probablemente, durante la de Trajano (98-117)¹³³. Cristo se identifica aquí con el Espíritu de Dios (*Ruah-Hokma*) que penetraba en los profetas, del mismo modo que lo hizo en Jesús, aunque éste es superior a ellos, porque en él se han cumplido las profecías. Pero hay que tener en cuenta una diferencia tajante entre la ideología del autor cristiano de esta carta y la ortodoxia judía de los judeocristianos: ha mezclado dos conceptos diferentes del judaísmo, el de Mesías y el de Sabiduría (subordinado el primero al segundo en la tradición judía). La alternativa de HS, que huye del término Cristo y usa el de Verdadero Profeta, es más ortodoxa con la tradición judía.

130 1Sam 10,1-6.

131 Sal 2,7-9.

132 1Pe 1,10.

133 D. BURKETT: *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge, 2002.

El título de Mesías aplicado a Jesús aparece en dos ocasiones en los sinópticos, pero siempre en boca de otros: en la confesión de fe de Pedro y en el juicio de Jesús ante el Sanedrín¹³⁴. En Juan es una samaritana la que llama Mesías a Jesús. Kessler (op. cit) dice que Jesús no utilizó este título personalmente, y duda de la historicidad de los dos pasajes. Lo que pretende es que no mezclemos el concepto de Mesías con el contenido político que inevitablemente poseía para los judíos de época de Jesús. Pero como dice Sanders¹³⁵, el título de Mesías no significaba otra cosa que rey, y el término rey, aplicado a Jesús de múltiples formas (mi reino, el reino, “Hijo de David”, “Hijo del Hombre”), es incuestionablemente histórico. El motivo de su condena, escrito en la cruz, no es otro que el de haberse proclamado rey. La única crítica que realizo a los planteamientos de Sanders es que concibe a Jesús como un pacifista, anacronismo que no me convence. El episodio de la expulsión de los mercaderes del Templo, que Sanders considera el motivo principal de su ejecución nos muestra a un Jesús violento, sobre todo si contextualizamos sus acciones

134 Mc 8,27-30 y 61b-64.

135 E.P. SANDERS: *Jesús y el judaísmo*, Madrid, 2004 (ed. original, 1985). Sanders es uno de los historiadores de las religiones más críticos con la historicidad de los hechos transmitidos por los textos neotestamentarios. Establece una interesante clasificación de datos más o menos históricos sobre Jesús: 1. *Datos seguros* (compartía el pensamiento escatológico judío de Restauración de Israel, comenzó su andadura como discípulo de Juan el Bautista, nombró Doce Apóstoles para juzgar a las tribus de Israel, predicó un nuevo tipo de Templo, predicó el reino de Dios, prometió el reino a los malvados, no se opuso a la Ley judía, esperaba un milagro escatológico no una implantación del reino por las armas), 2. *Datos altamente probables* (el reino que esperaba Jesús tenía ciertas analogías con este mundo, los discípulos lo consideraban rey y él aceptó ese título), 3. *Datos probables* (los malvados entrarían en el reino aunque no realizasen las prescripciones judías de arrepentimiento, no hizo una llamada al arrepentimiento general porque ya la había hecho Juan, utilizó la palabra reino en diferentes sentidos), 4. *Dato Posible* (proclamó un “pequeño apocalipsis”), 5. *Datos sólo concebibles* (el reino estaba en sus palabras y acciones, su muerte tenía un significado de sacrificio expiatorio, se identificó con el Hijo del Hombre de Daniel y el mesías de *Isaías*) y 6. *Datos no creíbles* (era uno de los raros judíos de su época que creía en el amor, la misericordia, el perdón y el arrepentimiento, fue asesinado por los fariseos porque ellos mataban a los que no pensaban como ellos, el judaísmo fue sacudido en sus cimientos por él).

con frases como: *Yo no he venido a traer la paz, sino la espada, o El que no tenga que venda su manto y compre una espada*¹³⁶.

Para entender porqué los exégetas creyentes, tanto católicos como protestantes, tienden hoy día a rechazar la proclamación de Jesús como Mesías o Rey de los Judíos, hay que explicar la famosa y criticada tesis de Brandon sobre Jesús y los zelotes¹³⁷. Aunque estoy de acuerdo en que la tesis de Brandon era radical, y no debemos considerar a Jesús simplemente como un zelote, creo, como Gonzalo Puente Ojea¹³⁸ y muchos otros historiadores del cristianismo, que no debemos rechazar totalmente la interpretación de Jesús como guerrillero religioso. Dicho muy brevemente, la consideración de Jesús como Mesías era la originaria, en el sentido plenamente político y zelota del término. Los apodos de los apóstoles nos indica que se trataba de gente violenta, similar al grupo terrorista de los zelotas¹³⁹: Simón el Zelota, Judas Iscariote (Sicario), Pedro Barjona (epíteto originario de los zelotas, según Puente Ojea, que significa “el Forajido”) y Santiago y Juan los Boanerges (Hijos del Trueno). El hecho de que en los Evangelios aparezcan críticas a tres de las cinco sectas existentes entonces entre los judíos (a los fariseos, los saduceos y los herodianos), y en cambio no se critique ni a los zelotas ni a los esenios (estos últimos también en ocasiones violentos y furibundamente antigentiles, a pesar de su carácter ascético), indica que Jesús probablemente simpatizaba con ellos. Por otra parte, la entrada triunfal en Jerusalén, la expulsión de los mer-

136 Q = Lc 12, 49-53 = Mt 10, 34-36. Lc 22, 36

137 BRANDON: *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967 y *The Trial of Jesus*, Londres, 1968.

138 G. PUENTE OJEA: *El mito de Cristo*, Madrid, 2001 (primera versión en ARYS).

139 No vamos a entrar en el debate sobre la existencia de esta secta en la época de Cristo. El término *zelotés* significa “fanático” y pudo ser usado en tiempos de Jesús para designar a los partidarios de la violencia contra los romanos aunque la secta en sí aún no estuviese plenamente organizada. Los que consideran que la secta nace en los tiempos inmediatamente anteriores a la Guerra Judaica, reconocen que hubo otros grupos violentos en los tiempos de Jesús, quizás no calificables de sectas, como los sicarios o los “galileos” de Judas el Galileo. No deja de ser interesante que a Jesús y a sus seguidores se les designase a menudo con ese nombre, a pesar de su evidente sentido geográfico.

caderes del Templo, el dictamen sobre los tributos del César, el apresamiento y ajusticiamiento de Jesús, todos estos hechos transcurren en una semana. Se da, además, la circunstancia de que los sacerdotes del Templo temían una rebelión inmediata del pueblo, por ello deciden prenderlo antes de la Pascua: “Durante la fiesta no”, no sea que haya insurrección del pueblo. Insurrección que acabó produciéndose: Había uno llamado Barrabás, que estaba encarcelado con aquellos sediciosos que en el motín habían cometido un asesinato¹⁴⁰, y que hay que poner en relación con el hecho de que a Jesús se le crucificase entre dos bandidos, de los cuales al menos uno creía en él. Probablemente, estos bandidos eran rebeldes seguidores de Cristo que habían participado en la expulsión de los mercaderes del Templo, ocurrida el día anterior al prendimiento. La pena de crucifixión se aplicaba a los rebeldes, no a los procesados por delitos de hurto o robo. Es en este contexto de violencia generalizada y rebelión en el que hay que situar el hecho de que el gobernador romano, Poncio Pilato, enviara contra Jesús a cuatrocientos legionarios romanos al mando de un tribuno junto a los guardias del Sumo Sacerdote¹⁴¹.

No debe extrañar que uno de los Doce le preguntara en Getsemaní, cuando vinieron a apresarlo “Señor, ¿herimos con la espada?”, ni que ¿otro? le cortara la oreja al esclavo del Sumo Sacerdote. El hecho de que Jesús le ordenase que guardase su espada no indica que excluyera la violencia, como indican sus propias palabras: “¿O crees que no puedo rogar a mi Padre, quien pondría a mi disposición al punto más de doce legiones de ángeles? Mas, ¿cómo se cumplirían las Escrituras de que así debe suceder?”. Si no lo hizo, fue porque las profecías decían que debía ser apresado —o porque las tropas romanas eran superiores a sus quinientos seguidores—, pero los discípulos, y probablemente él mismo, esperaban que más tarde se produjese el auxilio celestial.

Como buen Mesías judío que quería liberar a su pueblo del yugo romano, Jesús estaba en contra del pago del didracma del

140 Mc 14, 2; Mc 15, 7.

141 Jn 8, 3 y 12.

Templo y de los tributos del César, como dejan ver sutilmente los Evangelios. Respecto al didracma que había que pagar a los sacerdotes, dijo Jesús: “¿Qué te parece Simón?, los reyes de la tierra de quién cobran tributos, ¿de sus hijos o de los extraños?” Al contestar él: de los extraños; Jesús le dijo: “Por tanto, libres están los hijos”¹⁴². El programa fiscal del Reino que promete a sus seguidores está claro: los Hijos de Israel no debían pagar impuestos, un programa ciertamente atractivo, pero peligroso tanto para el Templo como para el Imperio. La postura de Jesús respecto a los tributos que imponían los romanos a los judíos se aprecia en el pasaje en que los fariseos y herodianos le preguntan:

“¿Es lícito pagar tributo al César o no? ¿Pagamos o dejamos de pagar?”. Jesús respondió: “¿Por qué me tentáis? Traedme un denario que lo vea. ¿De quién es esta imagen y la inscripción? Lo del César, devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios”.

Como manifiesta Lucas, la pregunta no es tal pregunta, sino la tentativa de obtener de Jesús una declaración pública en contra de los tributos romanos y de la dominación extranjera,

se quedaron al acecho, enviaron espías, que se presentaron como varones justos, para sorprenderle en su doctrina, de manera que pudieran entregarlo a la autoridad y poder del gobernador.

Como Jesús responde de forma esquiva, no pudieron sorprenderle en ninguna palabra ante el pueblo¹⁴³. En definitiva, los sacerdotes y herodianos, colaboradores y beneficiarios judíos del gobierno romano, sabían que Jesús alentaba el fraude fiscal, y lo que querían era sorprenderlo en una declaración pública sobre este tema. Si Jesús estuviese a favor del Estado romano, hubiera contestado simplemente: sí, pagad. La respuesta esquiva le permite quedar bien con sus seguidores (al César lo suyo, Roma, y a Dios lo suyo, Israel), y al mismo tiempo, por su am-

142 Mt, 17, 25-26.

143 Lc 20, 20-26.

bigüedad, no da a sus enemigos la excusa para que lo procesen de inmediato.

Ciertamente, hay pasajes de los Evangelios en los que aparece un Jesús pacifista. Pero apliquemos la metodología de la *lectio difficilior*: no es probable que los evangelistas inventaran los pasajes violentos anteriormente mencionados, porque ellos escriben en un contexto de posguerra, tras la destrucción de Jerusalén, y tras la expansión del cristianismo a los gentiles. De hecho, eran gentiles los principales destinatarios de los escritos evangélicos, incluso del *Mateo* final (habría un estrato primitivo de *Mateo* destinado exclusivamente a hebreos). Lo más razonable es deducir que son los pasajes “pacifistas”, que no aparecen en *Marcos* ni en *Juan* (ni mucho menos en el furibundamente antirromano *Apocalipsis*), los que se han interpuesto en las redacciones finales de *Lucas* y *Mateo*, autores que escriben para un público grecorromano o filorromano¹⁴⁴.

Volvamos finalmente a la cuestión de la inminencia del Reino, tema polémico, ya que, su no realización suponía la paulatina deserción de los fieles. Para Jesús, la instauración del Reino era un proceso que había comenzado con su predicación y que requería una reconversión urgente de los judíos. Jesús era un pietista judío al estilo hasídico, cuya doctrina se basaba en la *teshuvah* (arrepentimiento urgente) y en el *emunah* (confianza ciega en Dios). Ambas eran, además, condiciones para la llegada del Reino.

Crossan ha negado el carácter apocalíptico a Jesús¹⁴⁵ analizando a fondo el único título cristológico que aparece a menudo en boca de Jesús, el de Hijo del Hombre. Señala que la expresión *como un hijo de hombre* hay que entenderla en el contexto de

144 El caso de *Lucas* es indiscutible, en cambio el de *Mateo* presenta ciertos problemas, dado que hay un espíritu hebreo claro en su obra. Pero en el *Mateo* que conocemos hay varias fases de elaboración: probablemente hay material de Q que *Lucas* no transmitió y que fue redactado en Galilea o cualquier otra zona de Israel antes de la Guerra Judaica, pero la redacción definitiva se llevaría a cabo en Cesarea o Antioquía en torno al año 85, limando asperezas con el mundo romano.

145 J. D. CROSSAN: *El Jesús de la Historia. Vida de un campesino judío mediterráneo*, Barcelona, 1994 (San Francisco, 1991).

Daniel 7. En este capítulo se contraponen la figura del Reino de Dios a los cuatro imperios padecidos sucesivamente por los judíos hasta la época en que fue escrito: babilonio, medo, persa y griego, representados por *cuatro bestias enormes: como un león con alas de águila, semejante a un oso, como un leopardo con cuatro alas de ave en su dorso y cuatro cabezas, y por último, una cuarta bestia con dientes de hierro y diez cuernos.* Evidentemente, la expresión *como un hijo de hombre* significa tan sólo que, frente a la monstruosidad de los cuatro imperios padecidos, el próximo será un imperio humano, el del *pueblo de los santos del Altísimo*, es decir, de los hebreos, y *todos los imperios le servirán y le obedecerán* (7, 27-28). La visión del capítulo 7 no es más que un patético sueño de esperanza política para los judíos: sufren el dominio de imperios bestiales de otras naciones, pero pronto serán ellos los que dominarán a los demás. En definitiva, la expresión *hijo de hombre* tiene en Daniel el sentido de *humano*, el mismo sentido que tiene en todo el Antiguo Testamento (Num 23, 19; Is 51, 12; Jer 50, 40 y 51, 43; Sal 8, 4 y 80, 17 y 144, 3). Crossan ha conciliado las interpretaciones de Vermes y Fitzmyer que, utilizando el Talmud y otras obras de literatura aramea, traducen la expresión respectivamente como “yo” y como “cualquier hombre”. Para él no son incompatibles. Las compara con las interpretaciones del inglés “one”, que en Estados Unidos se entiende como genérico (“uno siempre protege a los niños”) y en Inglaterra como perífrasis de “yo”: (“uno siempre toma el Concorde”). Así, la expresión *hijo del hombre* hay que entenderla, según el contexto, como perífrasis aramea de “yo” o en sentido genérico como “ser humano”. Tan sólo con posterioridad a *Daniel* se utilizaría la expresión *el Hijo del Hombre* como imagen del Mesías apocalíptico. Tal es el caso, por ejemplo de *1Enoc* 46, 1-4 (datado a principios del siglo I), en el que un ángel dice a Enoc:

Este es el Hijo del Hombre, al que pertenece la justicia (...) Aquel que derribará a los reyes y a los poderosos de sus cómodos asientos y a los fuertes de sus tronos.

En cuanto al uso que los primeros escritos cristianos hacen del término, Crossan defiende que no puede atribuirse a Jesús un

uso en sentido apocalíptico, sino más bien en sentido perifrástico o genérico, es decir, traducible como “yo” o como “el ser humano”. Para ello se basa en los resultados de su método de atestiguación. De las 40 veces que la expresión *Hijo del Hombre* aparece en estos escritos, según él, sólo 18 tienen sentido apocalíptico, pero además, de estas 18, en ningún complejo la expresión aparece atestiguada más de una vez. Es decir, en aquellos complejos fiables por su atestiguación múltiple, la expresión sólo aparece en una fuente, mientras que en las demás se usa otro término para describir a Jesús, como Señor o el propio nombre. Hay que destacar, además, que de estas 18 veces, sólo 6 pertenecen al primer estrato cronológico (años 30-60).

Pero, como ha criticado Puente Ojea¹⁴⁶, Crossan y sus compañeros del “Jesus Seminar” pretenden adaptar al mundo actual la figura de Jesús, deshaciéndola de aquellos elementos que más extrañan al público moderno, como el apocalipticismo. Es prácticamente imposible, como reconoce Sanders, negar que Jesús y sus apóstoles, incluyendo al más helenístico de todos, Pablo, pensaban que el Fin de los Tiempos estaba cerca.

El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertios y creed la Buena Nueva (Mc 1, 15); Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios (Mc 9, 1); Y entonces verán al Hijo del Hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria, entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos (...) Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda. (...) Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre (...) Estad atentos y vigilad, porque ignoráis cuál será el momento (...) No sea que llegue de improviso y os encuentre dormidos. Lo que a vosotros digo, a todos digo: ¡Velad! (Mc 13, 26-37).

Entre la predicación de Jesús y su retorno entre nubes no debían pasar más de 50 o como mucho 70 años (una generación) y era tan posible que llegase antes que no convenía quedarse

146 Op.cit, p.1ss.

dormido. Ni *Lucas* ni *Mateo* mencionan estas palabras de Jesús, a pesar de que los dos primeros compusieron sus obra a partir de *Marcos* y lo copiaron literalmente en muchas ocasiones, pero es que estos evangelistas compusieron sus obras, según acuerdo igualmente unánime, a finales del siglo I, con lo cual la generación de Jesús estaba a punto de desaparecer, si no completamente extinguida. Sin embargo, las epístolas de Pablo garantizan la autenticidad de las palabras de Jesús en *Marcos*:

¡Mirad! Os revelo un misterio: no moriremos todos, mas todos seremos transformados. En un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trompeta final, pues sonará la trompeta, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados (1Co 15, 51-52).

Os decimos esto como Palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor, no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del Cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto a ellos, al encuentro del Señor en los aires (1Tes 4, 15-17a).

Evidentemente, Pablo esperaba contemplar el Fin de los Tiempos. *Lucas*, el compañero y cronista de Pablo, al ver que su apóstol y la generación de Jesús van desapareciendo poco a poco, excluye las palabras de Pablo y de Jesús respecto a la inminencia del Reino de Dios. Y los redactores finales de *Mateo* hacen lo mismo que *Lucas*. En cuanto al Evangelio de *Juan*, ocurre algo parecido. Al final del mismo, resucitado ya Jesús, hay una anécdota referente a Juan:

Viéndole Pedro, dice a Jesús: Señor, y este, ¿qué? Jesús le respondió: Si quiero que se quede hasta que yo venga, ¿qué te importa?, tú sígueme. Corrió, pues, entre los hermanos la voz de que este discípulo no moriría. Pero Jesús no había dicho a Pedro: No morirá; sino: si quiero que se quede hasta que yo venga (Jn 21, 21-23).

El hecho de que los discípulos corrieran la voz de que Juan no iba a morir indica que la creencia en la inminencia del retorno de Jesús y el Fin de los Tiempos estaba arraigada. El comentario

posterior del redactor último del Evangelio indica que, muerto Juan, había que corregir algunas creencias. Hacia el año 100, las esperanzas en la llegada inmediata del Reino comienzan a desfallecer. Por ello, *Lucas* modifica el Evangelio y otros cristianos escriben el *Apocalipsis*, alargando mil años la llegada del Fin de los Tiempos.

Por otra parte, al estudio de Crossan le faltó señalar que, tanto para *Marcos* como para cualquier otra fuente, la expresión *Hijo del Hombre* resaltaba el carácter plenamente humano de Jesús, no porque en la época en que se expandió existiese una teología que concibiese a Jesús como ser divino, sino porque eso era lo que significaba tal expresión “ser humano”, incluso en el caso apocalíptico de *Daniel* 7, 13. En definitiva, los Evangelios, tanto los canónicos como los apócrifos, concebían a Jesús como un personaje exclusivamente humano. Por ello, no puede extrañar que el *Evangelio de los Nazarenos* se base en la síntesis de Q y Mc, como Lc y Mt, ya que para nada suponía tal síntesis una contradicción con respecto a la cristología propia de esta corriente del cristianismo originario, convertida en secta en el siglo II por la Iglesia Católica mayoritaria, que habría dado el paso definitivo de divinización de Jesús en la Antioquía del obispo Ignacio, santo y mártir. En conclusión, no se puede negar que Jesús y sus discípulos tenían un concepto mesiánico de la predicación y profecías de Jesús, en un sentido al mismo tiempo político y terrenal.

El hecho de que no aparezca en la HS la figura del Mesías y se insista en identificar a Jesús tan sólo con el “Profeta como Moisés” hay que interpretarlo, desde mi punto de vista, no como una tradición muy primitiva sobre Jesús, sino como una respuesta judeocristiana al incumplimiento de la Segunda Venida en gloria del Mesías. Los judeocristianos de la HS aceptan el carácter profético de Jesús porque para ellos quedó demostrado con la destrucción de Jerusalén en el 70, que relacionaron con las palabras de Jesús contra el Templo. Sin embargo, hacia el año 100, no queda nadie vivo de la generación de Jesús y la profecía del Hijo del Hombre no se ha cumplido. Es más, parece más lejos que nunca. Los judeocristianos revisan el concepto que

tienen de Jesús para evitar su derrota frente a los judíos, que además los acusan de no haber participado en la guerra como buenos patriotas. Es posible que el alejamiento del mesianismo pretendiera también desmarcar a los judeocristianos de los movimientos rebeldes judíos que habían desencadenado la guerra, para permitir el acercamiento a los gentiles que no sólo se estaba dando en el mundo mediterráneo, sino también en Oriente, al otro lado del Jordán. HS tiene una visión positiva de la expansión hacia los gentiles, como debieron tenerla los judeocristianos que convivieron en Pella, Berea y Arabia con gentiles más propicios a la circuncisión y las normas alimenticias judías.

Veamos ahora si la idea de Cristo tiene algo que ver con la del “Verdadero Profeta” que aparece en HS. El “Verdader Profeta” o “Profeta de la Verdad” es una figura apócrifa. No aparece en ningún texto canónico. Pero hay un paralelo que, si bien no indica dependencia directa, sí nos retrotrae a un pasado común enraizado en los orígenes del movimiento de Jesús: el Espíritu de la Verdad, enunciado por el cuarto evangelio. Aparece esta figura en el último discurso de Jesús a los apóstoles, en la última cena. Tiene, pues, un sentido escatológico. Trata del futuro inmediato, tras la muerte de Jesús, que vuelve al Padre, pero promete: *pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la Verdad*. El Paráclito o Espíritu Santo es, pues, denominado también *el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre*. No es, por tanto, un ángel, como en HS, sino una emanación del Padre, al igual que el Logos-Jesús. Parece que para el cuarto evangelista eran dos entidades incompatibles en el tiempo: *si yo no me voy, no vendrá el Paráclito, pero si me voy, os lo enviaré*. En cualquier caso, el Espíritu de la Verdad joánico habla por el Logos y por Dios, *no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os anunciará lo que ha de venir*¹⁴⁷, es decir, que tendría un carácter profético (¿se refiere quizás a la profecía sobre la caída de Jerusalén que según HS la Sabiduría transmitió a los judeocristianos de Jerusalén y según otras fuentes fue transmitida por un Espíritu?). Por todo ello, es

147 Jn 14,17; 15,26; 16,13.

lógico suponer que la denominación original encontrada en HS era la de “Profeta de la Verdad” que encontramos en la versión siria. Los fragmentos sirios de *Recognitiones* usan “Profeta de la Verdad” en HS y “Verdadero Profeta” en otros capítulos. Pienso que el discípulo de Bardassanes que escribió los *Períodos de Pedro* extrajo de HS la idea del Profeta de la Verdad, pero en las páginas escritas por él modificó la expresión convirtiendo el nombre abstracto “Verdad” en adjetivo para alejar un poco su cristología de la joánica. Al fin y al cabo, *Juan* identificaba al Espíritu de la Verdad con el Paráclito o Espíritu Santo, mientras que *Períodos de Pedro* identifica el Verdadero Profeta con el Cristo. Pero en HS no se da esta identificación, ni siquiera en la versión latina. En HS Jesús es el Profeta como Moisés, es decir, un ser humano. El Profeta de la Verdad es el ángel que se apareció a Abraham y después a Moisés, iluminándolos. No se menciona en HS aparición ninguna del Profeta de la Verdad a Jesús, aunque se presupone. En HS se huye de la palabra Cristo.

Es en la teología elkasaita donde encontramos una cristología similar a la de *Períodos de Pedro*. La fuente más segura sobre los elkasaitas es Hipólito¹⁴⁸, que conoció en Roma al sirio Alcibiades de Apamea, un predicador que trajo a Roma el *Libro de Elkhai*, que había recibido del pueblo mítico de los “seres”¹⁴⁹, en tiempos del Papa Calisto (217-222). Probablemente, Hipólito, que cita parrafos de este libro, malinterpretó varias cosas sobre su origen¹⁵⁰. En primer lugar, erró al atribuir al tercer año de Trajano, es decir el año 100, la predicación de Elkhai, cuando en

148 HIPÓLITO: *Refutación de todas las herejías*, IX y X. Hipólito era un presbítero griego afincado en Roma desde, por lo menos, el 212, año en que Orígenes le escuchó un sermón que le gustó. Acusó de herejía al Papa Calixto, por seguir las doctrinas de Sabelio y estar de acuerdo con un segundo bautismo para los que volvían a la Iglesia después de haber sacrificado a los dioses durante la persecución de Severo. Hipólito se autoproclamó Papa pero fue exiliado en el año 222.

149 Bardassanes los menciona en su *Diálogo sobre el Destino*, como podemos apreciar en Rec IX, 2-12. Los sitúa en Extremo Oriente.

150 L. CIRILLO: *Elchasai e gli elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Cosenza, 1984.

realidad tuvo que producirse en el 116-117, como ha demostrado Cirillo al comparar la *Refutación* con el *Panarion* de Epifanio, que también cita algunos párrafos del *Libro de Elkhai*. En segundo lugar, “*Elkhai*” no es un nombre propio, sino dos palabras hebreas, *‘El xai*, que significan “Potencia Oculta”, es decir, que el *Libro de Elkhai* es el *Libro de la Potencia Oculta*. Esta “*dínamis*” o potencia es denominada “Cristo” en la *Refutación*, por lo que deducimos que así la llamaba también el *Libro de Elkhai*: *Cristo era un hombre nacido de la misma manera común que todos* (aquí probablemente se refería a Jesús e Hipólito transcribió Cristo); no admitía el nacimiento virginal, sino que decía que

Él [refiriéndose ahora a Cristo, no a Jesús] habiendo nacido previamente y renacido, apareció y existe, experimentando alteraciones de nacimiento y moviéndose de cuerpo en cuerpo. Él adaptó esta idea pitagórica (...) No confiesan, sin embargo que sólo hay un Cristo, sino que uno arriba y que se introduce en muchos cuerpos frecuentemente y ahora está en Jesús. Y, de la misma manera, Él fue engendrado por Dios una vez, y otra vez devino Espíritu y otra vez nació de una virgen y otra vez no.

Pero Hipólito, en realidad no entiende nada de lo que Elkhai dice, y asimila su doctrina a la de la metempsicosis pitagórica porque es algo que aprendió de pequeño en su escuela griega. En cambio, no recibió una educación plenamente judía. Nos encontramos con un claro choque cultural. Elkhai sigue los mecanismos de la doctrina judía de la Sabiduría y los aplica al Cristo. El Cristo, tal como recoge la *Refutación*, era un Ángel de 96 millas de alto.

También había una mujer con él cuyas dimensiones eran acordes a aquellas ya mencionadas. El varón es el Hijo de Dios y la mujer es llamada Espíritu Santo.

Aquí sí tenemos a Cristo como Ángel, pero nótese que el Espíritu Santo también aparece con apariencia angélica. Esto sí tiene relación con la teología de HS, que veía al Profeta de la Verdad como un ángel. Pero el Cristo-Ángel no. Está claro que la

teología elkasaíta es una evolución o desarrollo de la primitiva teología judeocristiana de HS.

Los ebionitas también desarrollaron la cristología angélica. Tertuliano dice que

Ebión hizo de Cristo un hombre simple, (...) más glorioso sin embargo que los profetas, de manera que decía que un ángel estaba en él¹⁵¹.

Y lo mismo Epifanio:

Niegan que haya sido engendrado por el Padre y dicen que fue creado como uno de los arcángeles y que reina sobre los ángeles y sobre todo lo que ha sido hecho por el Todopoderoso¹⁵².

Epifanio¹⁵³ menciona también el “Verdadero Profeta” como figura de la cristología ebionita. Ahora bien, tenemos que tener cuidado con las contaminaciones de Epifanio, como apuntaron Klijn y Reinink, porque atribuye a los ebionitas lo que lee en *Períodos de Pedro*, sin que sea admisible, como también argumentó Rius-Camps, que se atribuya a estos herejes la autoría de un libro que, sin duda, procede del círculo de discípulos de Bardassanes el sirio.

En Rec I, 69, el interpolador eunomiano identifica a Jesús con el Verdadero Profeta, cayendo también así en la identificación de Cristo con un ángel. Esta teología del Cristo-Ángel, estudiada por Barbel¹⁵⁴, aparece también en las *Homilías Clementinas*, en un pasaje muy interesante que constituye un puente entre el concepto judío de los ángeles como hijos de Dios y el cristiano de Cristo como Hijo de Dios. Se trata de Hom XVIII, 4, en el que se narra cómo Dios da a cada ángel uno de los setenta pueblos o naciones en que se dividía la Humanidad:

A su Hijo, que es llamado Señor, le dio como parte los hebreos y declaró que era el dios de dioses, quiero decir de los dioses que han recibido como parte las demás naciones. Todos los presuntos dioses

151 *De carn. Christ.* XIV, 5.

152 *Pan.* XXX, 16, 4.

153 *Pan.* XXX, 3,4-5 y LIII, 1,8.

154 J. BARBEL: *Christos Angelos*, Bonn 1941.

otorgaron leyes a sus partes, pero el Hijo dio la Ley que está en vigor entre los hebreos.

Para algunos judíos, la expresión bíblica *mal'ak Yahweh*, Ángel de Yahvé, no significaba más que “manifestación física de Dios”, pero para otros, era una forma de diferenciar a Dios de sus enviados, seres que sí podían aparecer en el mundo terrenal. Esta es la intención clara del autor de HS, que usa al ángel-“Profeta de la Verdad” de la misma manera que a la Sabiduría. Ahora bien, HS no identifica a Jesús con el Profeta de la Verdad y, por tanto, no desarrolla la doctrina del Cristo-Ángel.

El concepto de Cristo-Ángel se dio también en Padres Apostólicos como Justino y Hermas. Justino sigue a Filón en la identificación del Logos con el ángel Israel¹⁵⁵. Hermas¹⁵⁶ y el Pseudo-Cipriano, ven al Logos como el ángel Miguel. Otros textos identifican claramente al Logos con el ángel Gabriel: *La Epístola de los Apóstoles* y los *Oráculos Sibílinos*¹⁵⁷, interpretación que también seguía el gnóstico Marcos el Mago según Ireneo, que condena como herética su doctrina cuando en realidad estaba enraizada, en lo que se refiere a la cristología, en el pensamiento de los primeros Padres Apostólicos¹⁵⁸. La aplicación al Logos del carácter angélico implica la consideración de Cristo como criatura celestial, lo cual se contradice con el Credo que triunfaría entre los católicos (engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre). Por ello, los autores católicos atribuyeron esta doctrina a herejes, destacando los ebionitas.

El Cardenal Daniélou (*op. cit.*), siguiendo a Michaelis¹⁵⁹, intenta salvar esta doctrina para evitar la condena de autores como Hermas o Justino. Argumenta que la aplicación del término

155 *Diál.* 75, 2; 114, 2; 130,3; 134, 6; 135, 1.

156 Califica al Hijo de Dios como ángel glorioso, colosal, muy venerable, identificándolo después con Miguel.

157 *Or. Sib.* VIII, 456-461: “En los últimos tiempos, (El Logos) ha venido a la tierra, se ha rebajado, ha suscitado en el seno de la Virgen María una luz nueva. Al descender de los cielos se ha revestido de una forma mortal. Primero se ha mostrado bajo los rasgos fuertes y puros de Gabriel”.

158 *Adv. Haer.* I, 15, 3: *El lugar del Logos fue ocupado por el ángel Gabriel.*

159 W. MICHAELIS: *Zur Engelchristologie in Urchristentum*, Bâle, 1942.

ángel a Cristo es la forma primitiva de decir “persona” trinitaria, es decir, sustancia espiritual. Me parece un claro e insuficiente argumento a posteriori, que pretende conciliar categorías del primer cristianismo con conceptos creados a partir de los debates teológicos que se producirían en el Bajo Imperio Romano. El mismo Daniélou reconoce en cierto modo que los argumentos de Michaelis son insuficientes cuando dice que es incontestable que, en muchos casos, una tendencia subordinacionista está implícita en esta terminología. Y el subordinacionismo fue condenado en Nicea.

Nos queda sólo por tratar una cuestión más sobre la figura de Jesús: el Cristo eterno, que aparece en Rec I, 43-71. Pablo dijo que Cristo era *fuera de Dios y Sabiduría de Dios*¹⁶⁰, con lo que está dando un paso más respecto a los judeocristianos, un paso trascendental, puesto que si para estos Jesús (el Mesías) estaba subordinado a la Sabiduría, que era su “madre” en sentido evidentemente espiritual, no carnal, Pablo está realizando una identificación entre Mesías y Sabiduría. Si bien para Pablo esta idea es compatible con la filiación carnal de Jesús respecto a José y María, puesto que entendía a Cristo como la *fuera de Dios* que entró en Jesús, para otros que malinterpretarían posteriormente sus palabras Jesús sería, como la Sabiduría, eterno.

En la misma línea se sitúa el Evangelio de *Juan*. Para empezar, nunca menciona a la Sabiduría, pero Jesús se autoidentifica con la Sabiduría, sin mencionarla, al aludir a *Proverbios* y *Sirácida*¹⁶¹. *Juan* sigue al filósofo judío Filón de Alejandría, que identificó la Sabiduría con el Logos. No se trata de un concepto totalmente extraño a la tradición judía, como ha demostrado Muñoz-León¹⁶². Se trata, simplemente, de atribuir a Sabiduría el término hebreo *Memra*, “Palabra”, que tiene género femenino como *Ruah* y *Hokma*. Si para *Proverbios* la Sabiduría estaba en el Principio de la Creación junto a Dios, para *Juan: en el Principio*

160 1Co1,24.

161 Jn 6,35b, cita de Pr 9,5-6; Mt 11,28, cita de Si 24,19 y 51,23.

162 MUÑOZ-LEÓN: *Dios-Palabra*, Granada, 1980.

*estaba el Logos, y el Logos estaba con Dios, y el Logos era Dios*¹⁶³. Todo lo que se decía de la Sabiduría, que fue creada al principio de la Creación como *Ruah* o Espíritu de Dios, fue aplicado por Juan al Logos. El problema no es el carácter judío ortodoxo de esta asimilación (también la realizaron los rabinos)¹⁶⁴, sino su interpretación por parte de los lectores gentiles, ya que el Logos tenía un sentido importantísimo en la cosmología estoica y se unirá al concepto platónico de Uno-Bien en el platonismo medio, por lo que sería también especialmente atractivo para los gnósticos (cristianos platónicos)¹⁶⁵. Hay otros dos escritos neotestamentarios que usan el término *Logos* como potencia creadora: las epístolas de *Pedro* y *Santiago*¹⁶⁶, pero en *Pedro* como sinónimo de Evangelio y en *Santiago* como sinónimo de Torá. Este fue el origen del concepto, que sólo *Juan* asemejó al Espíritu de Dios.

Si a esto unimos la idea encarnacionista de Juan, que es realmente su gran innovación teológica, hallamos el origen de la

163 Jn 1,1.

164 Targum Neofiti, Gn 1,3-5; 26-29; Ex 11,4; 12,13-29; 15,26; 19,3.

165 D.A. BLACK: *El grupo de Juan. Helenismo y Gnosis*, en la obra coordinada por A. PIÑERO: *Los Orígenes del Cristianismo*, Madrid, 1991. Véase también R.E. BROWN: *El Evangelio según Juan*, Madrid, 1981 (Nueva York, 1970). Para David Black, pocas dudas pueden albergarse de que *Juan* usó el término *Logos* con plena conciencia de su significado en la filosofía griega, aunque admite que para los griegos el *Logos* era un principio, mientras que para *Juan* era una persona, para los griegos estaba en contraste con el mundo material y para *Juan* se hizo carne. No estoy de acuerdo. Pienso que, en realidad, *Juan* usaba el término en el mismo sentido que los filósofos, es decir, como principio, sentido por otra parte más acorde con la tradición judía. Nos encontramos con la misma construcción alegórica de la Sabiduría en los primeros libros sapienciales, como una simple personificación literaria de un principio religioso: la sabiduría o lógica de Dios. Serían los cristianos gentiles, poco versados en la filosofía griega y en la religión judía, los que interpretarían tal concepto como una persona. Pero reconocer esto supondría que toda la teología trinitaria no habría sido más que un malentendido por parte de gentes poco formadas que habrían construido así una nueva religión, por lo que no espero que muchos acepten esta interpretación.

166 Santiago 1,18-25: *nos engendró por su propia voluntad, con Palabra de verdad* (sinónimo de Torá perfecta de libertad); 1Pedro 1,23: *habéis sido reengendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios vivo y permanente* (pero luego dice: *y esta es la Palabra: la Buena Nueva anunciada por vosotros*).

nueva religión. En Pablo y los sinópticos teníamos un Jesús de carne, hijo de José, adoptado por Dios como Hijo suyo mediante la penetración en él del Espíritu y mediante la resurrección, pero ahora se dice que el Logos *no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios. Y el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros*¹⁶⁷. Tenemos ya no a un “Hijo de Dios” en el sentido tradicional judío, que supone una simple “adopción” de un ser humano, hijo de hombre y mujer, por parte de Dios, sino a un ser compuesto de carne y Logos. Frente a la visión eclesiástica de la Historia del Dogma, la Historia crítica de las ideas demuestra que primero fue el adopcionismo (condenado posteriormente por los Padres de la Iglesia gentil) y después la doctrina trinitaria. Es posible que *Juan* no estuviese pensando más que en la filiación de *Ruah-Hokma-Memra*, como demuestra su enfoque profundamente humano de Jesús, pero en cualquier caso, sus palabras serían interpretadas simplemente como que Dios se hizo hombre y, por tanto, que Jesús era Dios.

Finalmente, al decir que *nació de Dios*, *Juan* insinúa una nueva idea más, la del Logos como engendrado, no como creado. Sin embargo, hasta aquí podía entenderse al Logos como un ángel, idea que ya hemos visto que se dio de forma bastante extendida no sólo entre elkasaítas y ebionitas, sino también entre los Padres Apostólicos. La superación de la cristología angélica vendría como consecuencia de las especulaciones, probablemente de influencia gnóstica, realizadas por Aristón de Pella sobre el Principio y el Primogénito, que supondrían el rechazo del carácter de criatura que tenían los ángeles y la Sabiduría del Antiguo Testamento (*en el principio fui creada*) y proporcionando al Logos un carácter superior (*engendrado, no creado*). Esta mezcla la realizó Aristón de Pella a partir de especulaciones sobre el término *Principio*, aunque también se aprecia en la Epístola a los Colosenses. La Biblia griega de los Setenta comienza con las palabras “*En arjé*”, y la Vulgata traduce directamente al latín “*In principium*”, al igual que HS I, 27. Sin embargo, el propio autor de

167 Jn 1,13-14.

la Vulgata, San Jerónimo¹⁶⁸, dice que la versión hebrea original está sujeta a diferentes interpretaciones, porque algunos, como Aristón de Pella en su *Diálogo de Jasón y Papisco* traducen el primer versículo como *In filio fecit Deus coelum et terram*. Por Orígenes sabemos que Aristón es un cristiano de origen hebreo. Hilario explica claramente el origen de esta traducción: *Bereshit verbum hebraicum est. Id tres significantias in se habet, id est et in principium, et in capite, et in filio*¹⁶⁹. La palabra hebrea *reshit* puede traducirse por principio o por primogénito. Esta idea se apreciaba ya en *Colosenses* 1, 15-18:

Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por Él y para Él, Él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia. Él es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia: Él es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea Él el primero en todo, pues Dios tuvo a bien hacer residir en Él toda la Plenitud.

Los críticos han considerado espuria esta epístola por motivos filológicos y estilísticos. Fuera quien fuera el autor de esta carta, conocía el hebreo y realizó en este pasaje una interpretación de *Génesis* 1,1 similar a la de Aristón de Pella, basada en el triple significado de la palabra hebrea *Bereshit*: primogénito, principio, e incluso cabeza de la Iglesia. Daniélou interpreta esta versión del Génesis como Cristología judeocristiana. Como ya hemos dicho en la introducción, diferimos de Daniélou tanto en su concepto de Judeocristianismo como en la selección de fuentes que realiza. En este caso concreto, consideramos que la doctrina del *Hijo* como *Arjé* no es verdaderamente judeocristiana. Esta interpretación del *Arjé* o *Principio* como “Hijo de Dios” fue adoptada por muchos teólogos antiguos, ya que permitía conciliar el Antiguo (*Génesis*) y el Nuevo Testamento (*Juan*), justificando la presencia de la segunda persona de la Trinidad

168 *Quaest. Heb. Gen.* I, 1.

169 *Tract. Psalm.* II, 2.

antes de la creación¹⁷⁰. Clemente Alejandrino, que se basa en la fuente gnóstica *Kerigma de Pedro*, dice:

Único es realmente Dios, que ha hecho un Principio de todas las cosas, como escribe Pedro, designando al hijo Primogénito y refiriéndose, evidentemente, a: En el Principio Dios hizo el cielo y la tierra.

El origen gnóstico de esta idea está atestiguado por Ireneo¹⁷¹ que menciona entre las doctrinas de Marcos el Mago la siguiente:

Moisés, dicen, al abordar la cuestión de la creación, muestra enseguida en el Principio a la Madre del Universo: En el Principio, creó Dios el Cielo y la Tierra.

Esta Madre es la Sabiduría o *Ruah*. La doctrina de Marcos el Mago está aún más ligada a las especulaciones teológicas judías que la del autor de Colosenses o la de Aristón, que han añadido a la interpretación de Sabiduría como Principio realizada ya por *Proverbios*, el carácter de Primogénito, mezclándolo con el concepto griego de Logos introducido por *Juan*. De este modo, el Mesías judío, un simple rey, devino el Logos eterno de los filósofos. Pero además, el Logos-Cristo se convirtió en superior a la Sabiduría-Espíritu Santo y a los ángeles, porque el Logos fue engendrado, mientras que la Sabiduría y los ángeles fueron creados. El Logos era, pues preexistente a la Creación: un Cristo eterno.

Todo esto no tiene nada que ver con la *Historia de la Salvación*, donde Jesús es un simple Profeta como Moisés, de carácter por tanto humano, y la Sabiduría o Ángel denominado Verdadero Profeta son los que intervienen iluminándolo, como a sus antecesores y a sus discípulos, pero sí con Rec I, 43-71 y muy especialmente con el discurso atribuido a Santiago sobre el Unigénito que procede de Dios inefablemente¹⁷².

170 Justino (*Dial.* LXI, 1 y LXII, 4), Taciano (*Disc.* 5), Ireneo (*Dem.*, 43), Clemente de Alejandría (*Eglog. Prophet.* IV, 1 y *Strom.* VI 7, 58), Orígenes (*Hom. Gen.* I, 1), Teófilo de Antioquía (I, 3 y II, 10), Tertuliano (*Adv. Prax.* V, 1).

171 *Adv. Haer.* I, 18, 1.

172 Rec I, 69,6-7.

IV. El judeocristianismo de la *Historia de la Salvación*



La ideología de la *Historia de la Salvación* es judeocristiana, pero todo indica que se trata de una ideología bastante primitiva y anterior a la fragmentación del judeocristianismo en sectas enfrentadas con la Iglesia de los gentiles. Como mencionamos en el capítulo 2, Joseph Thomas, en sus estudios sobre el movimiento bautista, juzgaba la interpretación que HS da del bautismo, como sustituto de los sacrificios, de carácter moderadamente judeocristiano y anterior en el tiempo al elkasaísmo, que daría un paso más en el movimiento bautista, añadiéndole algunos aspectos mágicos al rito bautista. En los fragmentos del *Libro de Elkhai* transmitidos por Hipólito y Epifanio encontramos las siguientes fórmulas rituales bautistas:

Hijos, si alguno entonces ha tenido una relación sexual con un animal de cualquier especie, o con un varón, o con su hermana, o incluso con su hija, así como si ha cometido adulterio o fornicación, y quiere obtener el perdón de los pecados, apenas habrá escuchado este libro, sumérjase por segunda vez en el nombre del Dios Grande y Altísimo y en el nombre de su Hijo, el Gran Rey. Purifíquese y límpiase y llame a testimoniar por él a los Siete Testigos que están escritos en este Libro (...) Os lo digo de nuevo, adúlteros, adúlteras y falsos profetas, si queréis convertirlos a fin de que os sean perdonados los pecados y os sea concedida la paz y la comunión con los justos, apenas hayais escuchado este Libro, haceos bautizar la segunda vez con los hábitos (...) Si un perro hidrófobo y enloquecido, en el que hay un espíritu de corrupción hubiese mordido, herido o tocado a un hombre o una mujer, un niño o una niña, en ese momento mismo, vaya rápidamente a meterse con toda su ropa en un río o en una fuente donde la cavidad sea profunda, sumérjase con toda su ropa e invoque al Grande y Altísimo Dios con la fe del corazón y entonces llame en testimonio a los Siete Testigos escritos en este Libro: “He aquí que llamo en testimonio al Cielo, el Agua, los Espíritus Santos, los Ángeles de la Oración, el Aceite, la Sal

y la Tierra. Juro por estos Siete Testigos que no pecaré más, no cometeré adulterio, no robaré, no seré injusto ni arrogante, no llevaré odio, no prevaricaré, no me complaceré de ningún mal”. Después de haber dicho esto, sumérase con todas sus ropas en el nombre del Grande y Altísimo Dios.¹⁷³

Hijos, no os acerquéis a la imagen del fuego, porque seríais engañados, en verdad una cosa de tal naturaleza es un error: De hecho, dice, lo ves muy cerca, pero está muy lejos, no os acerquéis a su imagen, corred mejor hacia la voz del agua (...) Si uno de ellos cae enfermo o es mordido por una serpiente, baja al agua y llama a los nombres que son mencionados en Elkhai: Cielo, Tierra, Sal, Agua, Viento, Ángeles de la Justicia, como dice, y Pan y Aceite de Oliva, y entonces comienza con estas palabras “¡Ayúdame y aleja de mí el dolor!”¹⁷⁴

Se trata de un bautismo, como vemos, de tipo mágico. Las fórmulas rituales no tienen nada que ver con la de HS, que es la primitiva fórmula cristiana, en el nombre de Jesús (la fórmula trinitaria se generalizaría más tarde). Y no hay nada de mágico ni curativo en el bautismo de HS, que tiene tan sólo como objeto perdonar los pecados en sustitución del rito judío de los sacrificios. Es cierto que, frente al concepto ortodoxo de bautismo como rito de iniciación, HS propone un bautismo diferente, que no se realizaría exclusivamente en el momento de ingreso a la comunidad judeocristiana, sino cada vez que un creyente cometiese un pecado, o se hubiese manchado por alguna violación de la Torá. Pero también es posible que el carácter iniciático del bautismo se generalizara más tarde y en un principio tuviera más bien el sentido de sustituto de los pecados. Téngase en cuenta que para los judeocristianos no se trataba de ingresar en una nueva religión, sino de realizar una práctica más fervorosa de la religión judía en un contexto mesiánico. Sólo para los gentiles el bautismo tenía un sentido iniciático puesto que suponía el abandono de su religión politeísta y el ingreso en una religión judía pero sin la exigencia tradicional iniciática de los judíos: la circuncisión. Bernabé, Pablo, Marcos y otros evangelizadores de los gentiles,

173 HIPÓLITO: *Ref.* IX, 15,1-6.

174 EPIFANIO: *Pan.* XIX, 3,7 y XXX, 17,4.

al no exigirla y limitarse a bautizar a los neófitos para significar su ingreso en el cristianismo, comenzaron a modificar el sentido primitivo del bautismo, que sería probablemente el expresado en HS.

En cualquier caso, estoy totalmente de acuerdo con Thomas en que el elkasaísmo es una expansión del primitivo judeocristianismo, puesto que extiende la función del bautismo desde la remisión de los pecados hasta la curación de enfermedades (relacionadas, eso sí, con demonios y malos espíritus que entran o atacan a los seres humanos por sus pecados). Además, como señala Cirillo, la veneración de los elkasaítas por el agua frente al fuego tiene un origen evidentemente persa, tanto por la consideración que el agua, madre de la vida, tenía en la religión persa¹⁷⁵, como por el enfrentamiento de Elkhai con la religión mazdeísta que veneraba aún más al fuego.

La idea de que Jesús estaba en contra de los sacrificios es plenamente judeocristiana y viene claramente expresada en el *Evangelio de los Hebreos*, versión judeocristiana de *Mateo*: *He venido a abolir los sacrificios y si ni dejáis de sacrificar, no se apartará de vosotros mi ira*¹⁷⁶. Este evangelio, según las diversas fuentes patrísticas, era utilizado tanto por los ebionitas como por los nazarenos. Ya hemos mencionado anteriormente el concepto de *Ruah* como “Madre” de Jesús, presente en este evangelio, que cuadra con el concepto judío de Sabiduría y con la relación de ésta con los profetas y reyes de la casa de David.

Pero, aunque el tipo de bautismo nos indique que nos hallamos ante un texto anterior al elkasaísmo, son muchas las conexiones entre HS y el elkasaísmo. En primer lugar, la consideración de la astrología. Frente al rechazo judío por la astrología, enunciado claramente en Deuteronomio y seguido por el cristianismo en general, HS da una visión positiva al tratar la figura de Abraham. En cuanto a Elkhai, demuestra creer en los astros al prohibir *bautizar ni hombre ni mujer en los días de su poder*,

175 HERÓDOTO I, 131ss: *Ellos no orinan ni escupen en un río, ni se lavan las manos allí y no toleran que ningún otro lo haga, sino que tienen una veneración particular por los ríos.*

176 EPIFANIO: *Pan.* XXX, 16,5.

cuando la luna los atraviesa y se encuentra en conjunción con ellos¹⁷⁷. Otro pequeño aspecto común es el de la veneración por Jerusalén, el *Lugar* sagrado de HS, destinado a la oración, hacia el cual miraban los elkasaitas cuando rezaban. También encontramos en Elkhai una doctrina revisionista sobre la Torá, que no la niega, pero la revisa. A lo que hay que añadir los parecidos entre la teología de HS y la cristología elkasaita de tipo angélica, mencionada en el capítulo anterior, así como la doctrina de *Ruah*-Sabiduría como pareja femenina del Cristo (en HS el Verdadero Profeta).

Sin embargo, la cristología elkasaita (Cristo-Ángel como Adán primordial que se reencarna una y otra vez en los profetas) no se corresponde exactamente con la de HS, como ya hemos visto. En cuanto a la doctrina sobre las falsas Escrituras procedía, como el mismo Epifanio manifestaba, de los esenios, y el resto son doctrinas comunes a todos los judeocristianos en general, por lo que sólo la positiva consideración de la astrología acerca ligeramente HS a los elkasaitas.

En cambio, la cuestión de la Ley y la consideración hacia los gentiles los aleja. Elkhai era un judeocristiano intransigente que obligaba a la circuncisión y al cumplimiento del sábado, mientras que HS se muestra bastante ambiguo con ambas cuestiones, suprimiendo la referencia al sábado en la narración de la Creación y relativizando, aunque valorando, la circuncisión. Frente al odio a los romanos de Elkhai, HS muestra un gran entusiasmo por la evangelización de los gentiles.

Lo mismo cabe decir de los ebionitas, aunque hay que reiterar que Epifanio cometió un error al considerar *Períodos de Pedro* como libro ebionita. Ya hemos visto que la Cristología ebionita era angélica. Klijn y Reinink dudan de la asignación de esta idea a los ebionitas por parte de Tertuliano¹⁷⁸ y Epifanio¹⁷⁹. Primero porque el propio Tertuliano (que no conoció a los ebionitas porque atribuye la secta a un inexistente Ebión, cuando en realidad el

177 HIPÓLITO: *Ref.* IX, 16,2-3.

178 TERTULIANO: *De carne Christi*, 14.

179 EPIFANIO: *Pan.* XXX, 3,5-6.

término significa “los pobres” y fue utilizado también por Pablo para definir a la Iglesia de Jerusalén) dice que consideraban a Jesús como un ser humano normal, hijo de José, y como un profeta. Pero yo creo que esta cristología no es incompatible: Jesús era un hombre de carne y hueso, hijo de José y María, en el que, como en anteriores profetas, penetró el Ángel-Cristo que lo transformó. Con respecto a Epifanio, que pudo haber conocido a los ebionitas durante sus años de estancia en un monasterio cercano a Belén y al Mar Muerto, antes de ser obispo de Salamina de Chipre, Klijn y Reinink piensan que atribuye a los ebionitas doctrinas de otras sectas y libros, dado que expone doctrinas variadas e incluso contradictorias sobre Cristo: era un hombre, hijo de José, era el Adán primordial, era un ángel, Señor de los Ángeles, el primero de los Arcángeles, que descendió sobre Jesús el día del bautismo en el Jordán y retornó a los cielos el momento anterior a su muerte (“*Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado*”). Pero quitando la doctrina del Adán primordial, de procedencia elkasaita, el resto es perfectamente complatible, como hemos dicho en el caso de Tertuliano. Esta doctrina del Cristo-Ángel de rasgos tan paleocristianos, considera a Cristo como un ser espiritual creado al principio de la creación, por lo que sería considerada una herejía posteriormente, puesto que en el Credo de Nicea, Cristo fue *engendrado*, *no creado*, de carácter eterno y diferenciado tajantemente del resto de los ángeles y criaturas espirituales (incluso el Espíritu Santo), por su carácter de Unigénito.

La diferencia de esta doctrina con respecto a HS es que en nuestra fuente se prefiere usar el término Profeta de la Verdad para referirse al ser angélico que ilumina a Jesús, Moisés, Abrahám, etc. Aunque las relaciones entre HS y el ebionitismo son claras, no parecen de tipo filial, es decir, no parece que HS fuese obra de un ebionita, sino más bien al contrario, los ebionitas realizan una interpretación más radical de la ideología que se aprecia en HS, sobre todo teniendo en cuenta, al igual que hicimos al compararla con los elkasaitas, que HS es moderada en lo que se refiere a la Torá y optimista en lo que se refiere a la misión a los gentiles, mientras que los ebionitas eran férreamente

judíos y no se mostraban de acuerdo con la misión de Pablo, al que consideraban enemigo número uno del judeocristianismo.

No podemos relacionar HS con el judeocristianismo de Cerinto porque, a pesar de su proximidad cronológica, le aleja la doctrina gnóstica que distingue dos dioses, el Altísimo y el Demiurgo. En cuanto al judeocristianismo de Símmaco, es posterior en el tiempo.

Sí podría establecerse una filiación de HS con respecto a la secta de los nazarenos, pero la existencia de esta secta, aunque incuestionable, es compleja, puesto que el término nazareno era el que utilizaban los judeocristianos palestinos desde tiempos de Jesús y porque el carácter heterodoxo de este grupo de judeocristianos es discutible. Nazareno era el discípulo de Jesús. Algunos autores han intentado relacionar el término “nazareno” con la institución del nazireato¹⁸⁰, pero lo más probable es que se refiera tan sólo a Nazaret, patria de Jesús, ya que, el nazir o “consagrado a Dios” tenía, en primer lugar, que abstenerse de vino, hecho que se contradice con la figura de Jesús y el ritual de la eucaristía. El término nazareno aparece en los Evangelios, el Corán y el Talmud. Para interpretarlo es fundamental tener en cuenta la *birkat ha-minim* o “bendición contra los herejes”, pronunciada por Samuel el Pequeño a instancias del Rabino Gamaliel II, cuando este último ejerció la jefatura de la escuela de fariseos exiliados en Yamnia, entre el año 80 y el 90. El texto, tal como aparece en la Geniza de El Cairo, es el siguiente:

Que los apóstatas no tengan esperanza y que el reino de la maldad sea desarraigado en nuestros días. Que los notsrim y los minim desaparezcan en un abrir y cerrar de ojos. Que sean borrados del libro de los vivos y no sean inscritos con los justos. Bendito seas tú, Adonai, que abates a los orgullosos.

180 *Números* 6. Consistía en un voto por un tiempo determinado, por el cual el *nazir* debía abstenerse de todo fruto de la vid y de cualquier bebida embriagante, no cortarse la cabellera y no acercarse a cadáveres. Al final del voto, debía de raparse la cabellera y ofrecer una serie de sacrificios en el Templo.

“Notsrim” es “nazarenos” y “minim” es un término peyorativo de difícil traducción¹⁸¹ que designaría en la inmensa mayoría de los textos talmúdicos a los cristianos. Sin embargo, hay algo que no encaja y que la crítica histórica, desde mi punto de vista, no ha aclarado. ¿Por qué menciona por separado a los nazarenos y a los minim? Para algunos autores se trata sólo de una forma de destacar que los principales herejes son los nazarenos. Difiero de esta opinión. Para mí, el hecho de que la birkat ha-minim diferencie entre ambos se debe a que los nazarenos en sí no eran considerado herejes, aunque sí una secta enemiga, en la época de Yamnia, cuando fue pronunciada la “bendición” (Ber 28b, 29a). El matiz diferenciador radica en la apostasía. Si tanto los notsrim como los minim eran apóstatas, bastaba la primera frase de la bendición para condenarlos genéricamente. Los judíos del período interbético (70-135) aplicarían el término “hereje” a aquellos cristianos que de una forma u otra habrían apostatado de la Torah y de la Alianza, mientras que los “nazarenos” serían aquellos seguidores de Jesús que pretendían mantenerse fieles al judaísmo. Hasta entonces, los nazarenos eran una secta judía. En el siglo IV aún existían, como testimonian tanto Eusebio como Epifanio y Jerónimo, pero si para Epifanio tenían un carácter totalmente herético, para Eusebio no tanto y para Jerónimo eran más bien ortodoxos, aunque continuaran practicando las costumbres judaicas. Aceptaron el Evangelio de Mateo con las sucesivas interpolaciones, según parece incluyendo también el episodio de la concepción virginal de Jesús (aunque excluyendo, al parecer, las genealogías, según Epifanio por diferenciarse de los ebionitas que atribuían a José la paternidad de Jesús, cosa que no tiene mucho sentido porque por otra parte dice el propio Epifanio que los nazarenos seguían considerando a Jesús, como los ebionitas y elkasaítas, hijo de José). Aunque no es mucho lo que sabemos de los nazarenos, a pesar del esfuerzo de Pritz, sí podemos concluir que son el núcleo original de los judeocristianos, huido a Pella durante la Guerra Judía (66-74) bajo el

181 La palabra *min* significa en el Génesis “clase, especie, género” y en el Talmud habría adquirido el mismo matiz que el griego *airesis*: “secta, grupo con diversa opinión”.

patriarcado de Simeón ben Cleofás, primo de Jesús. En tiempos de Nerva la comunidad nazarena retornaría a Jerusalén según los testimonios patrísticos. Allí Simeón ben Cleofás y los nietos de Judas ben José, uno de los hermanos carnales de Jesús, serían ejecutados durante el gobierno de Ático en Judea (en torno al 100). Es precisamente a la muerte de Simeón ben Cleofás cuando surgen las primeras herejías, según Hegesipo, testimonio que se refuerza por la cronología que Hipólito atribuye a la predicación de Elkhai, en el año 100. En Pella se produciría por el mismo tiempo la escisión de los ebionitas. Posiblemente, uno de los temas que más dividió a ebionitas y nazarenos fue su postura respecto a los gentiles, un poco más moderada en los nazarenos, como demuestra su posterior evolución cristológica, acorde con la del cristianismo gentil, y evangélica (Mateo), además de las buenas relaciones con cristianos romanos como Jerónimo.

Detrás de todo esto, como comentamos en la introducción está el proceso de romanización, entendido como interacción cultural entre los romanos y los pueblos a ellos sometidos. Los ebionitas y elkasaitas son nacionalistas judíos antirromanos que se resisten a la romanización del cristianismo y a la judaización del Imperio mediante el cristianismo (a su vez judaísmo romanizado), mientras que la postura de HS es diferente: el autor (o la comunidad a la que pertenece) está dispuesto a obviar temas tan relevantes de la Torá como el sábado o la circuncisión para facilitar la misión en el mundo romano, pero mantiene aún puras las concepciones teológicas judías. No se ha dado todavía el proceso de divinización de Jesús que radicalizaría incluso más las posturas. En realidad, nos encontramos en un momento preciso del proceso evolutivo del judeocristianismo en su relación con la romanización del cristianismo, concretamente en el momento inmediatamente anterior al surgimiento de la secta elkasaita.

V. Datación de la fuente



En cuanto a la fecha de composición de esta fuente, la mayoría de los historiadores (Strecker, Van Voorst, Jones...) han aceptado siempre que es posterior a la toma de Jerusalén por parte de Adriano y el decreto de expulsión de los judíos del año 135. Llegan a esa conclusión relacionando dos fragmentos de HS (37,2 y 39,3)¹⁸² con otros dos fragmentos de Eusebio de Cesarea que se refieren a la Primera Guerra Judaica (años 66-73) y a la Guerra de Bar Kosiba (años 132-135)¹⁸³. Un grupo minoritario la situaba en torno al año 100 (Cullmann, Bardsley, Thomas). Creo que son estos últimos los que tienen razón, no sólo por sus argumentos a favor de una ideología bautista muy arcaica, sino también

182 *En ese tiempo les fue enviado el profeta que declara estas cosas. Aquellos que creyeron en él fueron conducidos por la Sabiduría de Dios a un sitio fortificado del país, para vivir. Y fueron preservados de la guerra que vendrá después a destruir a aquellos que no habían sido disuadidos de sus dudas. (37, 2)*

Todo el que, creyendo en este profeta que fue anunciado por Moisés, se bautizase en su nombre, ileso se salva de la destrucción de la guerra que se cierne sobre la gente incrédula en el mismo Lugar, y en cambio, los no creyentes son expulsados del Lugar y del Reino, para que, forzados, conozcan y obedezcan la voluntad de Dios. (39, 3)

En el primer fragmento he optado por la traducción siria, y en el segundo por la latina, obedeciendo al criterio de mayor claridad y aparente fidelidad a la fuente original griega. Comentaré las diferencias entre uno y otro texto en las notas a la traducción, puesto que lo que aquí nos interesa es analizar el contexto histórico en que HS fue escrito.

183 *También el pueblo de la iglesia de Jerusalén, por seguir un oráculo remitido por revelación a los notables del lugar, recibieron la orden de cambiar de ciudad antes de la guerra y habitar cierta ciudad de Perea que recibe el nombre de Pella. (Historia Eclesiástica III 5,3)*

Por decisión y mandato de una ley de Adriano, se prohibió a todo el pueblo judío poner el pie desde entonces ni siquiera en la región que rodea a Jerusalén, de manera que ni de lejos pudieran contemplar el suelo patrio. Aristón de Pella es quien lo cuenta. Así es como la ciudad llegó a quedar vacía de la raza judía y fue total la ruina de sus antiguos moradores. Gentes de otra raza vinieron a habitarla y la ciudad romana constituida luego cambió su nombre y se llamó Elia, en honor del emperador Adriano. Mas también la iglesia de allí vino a estar compuesta de gentiles, y el primero a quien se encargó de su ministerio, después de los obispos que procedían de la circuncisión, fue Marcos. (Historia Eclesiástica IV 6, 3-4)

por otros motivos. Frente al argumento de la alusión al Decreto de Adriano relacionando nuestra fuente con la noticia eusebiana, percibo diferencias notables e incluso contradictorias en las informaciones transmitidas por ambas fuentes que, junto a otras consideraciones de tipo temático, me han llevado a plantear una hipótesis diferente: que HS fue escrito en el período de entreguerras.

En primer lugar, no se aprecia en HS referencia alguna a un segundo conflicto, sino que tanto en 37,2 como en 39,3 se refiere a una misma guerra. Van Voorst pretende solucionar esta cuestión diciendo que el autor de nuestra fuente ve juntos la destrucción de Jerusalén de 66-70 y la expulsión de 135 como dos eventos en el mismo plan divino, y los ha resumido juntos. A mí no me convence esta explicación. Si el autor hubiera querido referirse a dos guerras diferentes lo hubiera dicho.

Pero el argumento más contundente es el siguiente: HS dice que fueron expulsados los que no creían en Jesús, y no los judíos que creían en él, y esto no es lo que ocurrió con el decreto de Adriano, que supuso la expulsión de Jerusalén también de los judeocristianos. Evidentemente, para Adriano era lo mismo un judío cristiano que un fariseo o un esenio: ninguno podría vivir en Jerusalén. El decreto de Adriano afectó a los cristianos circuncidados, como dice Eusebio, hasta el punto de que, a partir de entonces, los obispos de Jerusalén dejarían de ser de origen judío. Y esta no es la situación descrita por HS, en la que sólo los judíos “no creyentes” serían expulsados y no los judeocristianos. HS no se regocijaría con un decreto que afectó a los propios judeocristianos.

Por otra parte, HS dice que fueron expulsados *del Lugar y del Reino*, y Eusebio no menciona el *Reino* al referirse al decreto de Adriano, sino tan sólo el término de Jerusalén, colonia romana a partir de entonces. La referencia de HS se ajusta más a los sucesos del 66-74. En primer lugar, porque la primera guerra afectó realmente a todo el reino, mientras que la de Adriano afectó sólo a la región de Jerusalén y el sur, permaneciendo en paz regiones como Galilea, Samaría y Perea, que formaban parte de la Provincia de Judea desde el 70. Esta alusión a la despoblación

del reino puede entenderse como reflejo de lo que cuenta Josefo detalladamente sobre la guerra en Galilea¹⁸⁴.

En segundo lugar, porque también en el 70 Jerusalén quedó despoblada tras la conquista: un millón de muertos, noventa y siete mil esclavos y cincuenta mil ricos que lograron huir pagando rescate por sus vidas, como el sacerdote Jesús hijo de Tebutis, que dio candelabros y objetos de oro del Templo a cambio de su libertad para irse de la ciudad¹⁸⁵. Aunque consideremos exagerada la cifra de muertos que da Josefo¹⁸⁶, lo que está claro es que en Jerusalén no quedó ni un judío. Por último, la ciudad fue completamente arrasada:

César ordenó demoler toda la ciudad y el Templo y dejar en pie las torres Fasael, Hípico y Mariamme, que eran las más altas de la ciudad por el oeste. Esta última habría de servir de campamento para la guarnición que quedara allí, mientras que las torres tendrían la finalidad de mostrar a la posteridad cómo era la ciudad y cómo era la fortificación sobre la que se impuso el valor romano. Los encargados de la demolición allanaron la totalidad del resto del recinto de la ciudad de tal

184 *Vespasiano llegó a los términos de Galilea (...) así, sólo la vista del general fue causa de que muchos de los que se habían rebelado huyeran y todos en general estuvieron muy asustados. Los compañeros de Josefo, que habían puesto su campo cerca de Séforis, cuando entendieron que la guerra se acercaba y que los romanos ya estaban para dar con ellos, no sólo huyeron antes de llegar a tal, sino aún antes de ver a los enemigos* (III, 5). En Jotapata, el cerco más duro de Galilea, murieron 40.000 y fueron esclavizados 1.200, entre ellos Josefo (III, 9). En Tariquea, que se rindió, 6.500 muertos y 30.400 esclavos, aunque se perdonó a parte de la población una vez destruidas las murallas (III, 19). En Gamala fue exterminada toda la población y destruida la ciudad (IV, 3). En Giscala, 2.000 muertos y 3.000 esclavos, escapando la mayor parte de los varones a Jerusalén (IV, 4). Si a los muertos y los esclavos unimos los que huyeron a los países vecinos y los que se refugiaron en Jerusalén –que sería una gran parte– entendemos que sólo una pequeña parte quedó en Galilea. Por tanto, la referencia de HS a la despoblación del Reino puede aplicarse a la Primera Guerra. La misma situación cabe para Perea y, sólo en parte, para Samaría.

185 *Bello* VI, 420-1.

186 Que no tiene porqué serlo, ya que, se habían congregado en ella muchos peregrinos por la Pascua cuando estalló la rebelión y se instalarían más refugiados durante la guerra. Téngase en cuenta que aunque la población estable de Jerusalén en la época ha sido calculada en 25.000 habitantes, también se ha aceptado que albergaba a más de un millón durante la Pascua.

forma que los que vinieran a este lugar no creerían que éste hubiera sido habitado alguna vez (VII, 1-2).

El testimonio de Plinio ratifica el de Josefo. En su *Historia Natural*, obra publicada en el año 77, nos describe una Jerusalén inexistente en época Flavia. En la provincia pretoriana de Judea, creada por Vespasiano, Plinio distingue las siguientes unidades territoriales: Palestina (llama así a la región costera desde Raphea hasta Cesarea, es decir, la antigua Filistea o Philistina), Samaría, Galilea, Perea y las diez toparquías del territorio denominado Judea de tiempos de Pilato: Jericó, Emaus, Lydda, Joppa, Accrabim, Jufna, Timnath-Serah, Bethlebaoth, Herodión y el distrito llamado *las Montañas, que antiguamente contuvo a Jerusalén, de lejos la más famosa ciudad del Oriente y no sólo de Judea* (V, 69). Y más adelante, dice:

Debajo de los esenios estuvo antiguamente la ciudad de Engada, segunda tras Jerusalén en la fertilidad de su tierra y de sus arboledas de palmeras; ahora, como Jerusalén, un sepulcro (V, 73).

Por otra parte, no se produjo un retorno importante de judíos a Jerusalén en el período comprendido entre su destrucción (70) y la Rebelión de Bar Kosiba (132), según se desprende de los datos aportados por la arqueología. En este sentido, Benjamín Isaac ha señalado recientemente que las inscripciones halladas en la ciudad que se pueden datar en este período están escritas en latín. Nada de hebreo ¡y tampoco de griego! Igualmente, los nombres de las estelas funerarias son plenamente romanos¹⁸⁷.

Téngase en cuenta que, independientemente de que existiera o no una prohibición para los judíos de reconstruir la capital arrasada, cosa probable aunque no documentada, tampoco existiría en ellos tendencia a repoblarla, ya que la instalación permanentemente en ella —la X Legión Fretensis en el 74, tras la caída de Masadá—, añadió al miedo o al odio a los romanos otro motivo para no pisarla: la realización de los sacrificios romanos

187 B. ISAAC: *La política religiosa de Adriano y la Segunda Revuelta Judía*, en el libro coordinado y editado por J.M CORTÉS y E. MUÑIZ: *Adriano Augusto*, Sevilla, 2004, pp.139-151.

oficiales en la Legión. Como comenta Mary Boatwright¹⁸⁸, la X Legión se instaló en la zona occidental de la ciudad, es decir, en la más alta y mejor fortificada (las únicas murallas que habían quedado de la ciudad eran las que lindaban con el palacio de Herodes, así como sus tres grandes torreones), mientras que el resto de la ciudad, incluida la explanada del Templo, permaneció en ruinas. Sólo después de la Guerra de Bar Kosiba, la zona norte o ampliación de Ezequías sería reconstruida por Adriano, y allí se situaría el nuevo centro urbano desde entonces con el foro, el templo de Júpiter y los edificios públicos, mientras que la mitad sudeste de la ciudad –desde el muro del Templo hasta las puertas de Siloé y de los Esenios–, nunca se repobló y quedaría fuera de las nuevas murallas de Elia Capitolina.

La propiedad de la tierra de Judea fue expropiada por Vespasiano como botín de guerra y alquilada en arriendo a los judíos, para beneficio del emperador¹⁸⁹. Las tierras de los alrededores de Jerusalén, por otra parte, se utilizaron para la manutención de la X Legión¹⁹⁰. Evidentemente, estas tierras las cultivarían esclavos judíos. Algunos, como Benjamín Isaac¹⁹¹, han malinterpretado este pasaje de la autobiografía de Josefo, argumentando que contradice el anterior de la *Guerra*, porque demuestra que había propiedad privada, tal como también se aprecia en los textos rabínicos de Yamnia. No hay realmente contradicción. Vespasiano se posesionó de la tierra de “la región

188 M. BOATWRIGHT: *Hadrian and the cities of the Roman Empire*. New Jersey, 2000.

189 *Bello VII 6,6 (217): Por aquel tiempo César envió una carta a Baso y a Liberio Máximo, que era el procurador, con la orden de arrendar todo el territorio judío. No fundó allí ninguna ciudad, sino conservó esta región como propiedad personal. Solamente concedió a ochocientos veteranos del ejército una zona para establecerse en ella, llamada Emaus, a treinta estadios de Jerusalén.*

190 *Vita 76 (422): Después que Tito hubo reprimido los disturbios de Judea, sospechando que las tierras que yo poseía en Jerusalén no iban a serme rentables, puesto que iba a hallarse allí una guarnición romana, me concedió otro terreno en la llanura.* En realidad, las propiedades de Josefo fueron confiscadas como las de cualquier otro, aunque él intenta mostrar un motivo benévolo por parte de Tito. La llanura debe entenderse como la zona costera de Judea (Yamnia...), frente a la Montaña, como se llamaba al distrito de Jerusalén.

191 B. ISAAC: *Judaea after AD 70*, JJS, 35, 1984, pp.44-50.

de Judea”¹⁹², es decir, las diez toparquías mencionadas por Plinio que constituían el núcleo de la primigenia Judea, excluyendo Samaría, Perea, Galilea y la costa palestina (en la que se encontraba Yamnia, entre la ciudad fenicia de Joppa y las filisteas de Ashdon y Ascalón, ciudad libre desde la época helenística). Para administrar estas enormes propiedades, el emperador situó un procurador como en Egipto, que desde Augusto era propiedad privada del emperador¹⁹³. Por último, el hecho de que Vespasiano se apropiase de la tierra de Judea no significa que no la pudiera vender u otorgar a legionarios licenciados. Que los veteranos de Jerusalén recibían buenas recompensas lo demuestra un edicto de Domiciano datado en el año 93 y documentado en un díplico de madera encontrado en Egipto¹⁹⁴. Ahora bien, entre los legionarios que se asentaron en Jerusalén en el 75 no debían contarse muchos en edad de licenciarse, puesto que ya Vespasiano había asentado a muchos veteranos en Neápolis (que permitía controlar Samaría y mantener así la seguridad de Cesarea, la capital de la provincia) y otros ochocientos en Emaus (el Emaus mencionado por *Lucas*, no a Emaus-Nicópolis, situada mucho más lejos,

192 El término Judea se refería a principios del siglo I sólo a la pequeña región situada al sur de Samaría y al norte de Idumea. Tras la incorporación de la tetrarquía de Arquelao a Siria, el término hizo alusión a la prefectura que incluía también Samaría y, por último, tras la muerte de Agripa I en el 44, el término hizo referencia a la provincia procuratorial en que se transformó su reino, incluyendo también a Galilea y Perea. Sin embargo, se mantiene también como término definitorio de la región al sur de Samaría. Sólo tras Adriano desaparecería el significado amplio y el término se referiría de nuevo a la “región” y no a la provincia, que a partir de entonces se llamaría Siria-Palestina y tendría rango proconsular.

193 Desde mi punto de vista, no coexistieron un legado pretoriano y un procurador de rango ecuestre, sino que en el año 74 Vespasiano todavía no había creado la nueva provincia de Judea y, por tanto, seguía siendo gobernada por un procurador, Liberio Máximo. La función de Flavio Silva, legado de la X Legión entre el 72 y el 74, no era gobernar el territorio de Judea, sino simplemente dirigir la guerra y acabar con la resistencia de Masadá. Difiero, pues de Mary Smallwood y otros que consideran a Silva legado pretoriano. Véase R.M. SMALLWOOD: *The Jews under Roman Rule*, Leiden, 1976, apéndice A, pp. 546-7. Sobre la fundación de la provincia de Judea, ver *infra*, capítulo 9.

194 ILS 9059 = Cavanaille, *Corpus Papyrorum Latinorum* n°104 = CIL XVI, Ap. n°12.

al otro lado de la montaña¹⁹⁵). El hecho de que Jerusalén no se transformase en colonia no significa que no se quedasen a vivir muchos de los legionarios allí licenciados, porque de hecho, las sedes de los campamentos legionarios no se transformaban en colonias. Jerusalén sería una excepción a partir de Adriano, al transformarse en colonia y mantener la legión.

Jodi Magness¹⁹⁶ ha estudiado recientemente la cerámica del yacimiento de Binyanei Ha'uma¹⁹⁷, en el que hubo un gran taller de alfarería romano con abundantes restos datados en el período 70-135. El yacimiento consta de un área de preparación de la arcilla —que se ha podido comprobar que procedía de un lugar cercano a Jerusalén— y de un área de trabajo con un torno *in situ* y una serie de hornos. La tipología de la cerámica es plenamente romana, con equivalencias evidentes en Italia, Galia, Hispania, Germania y, muy especialmente, los asentamientos de las legiones romanas en Britania, Wroxeter, Usk y Inchtuthil. Abundan los motivos dionisiacos. Las lámparas de aceite también son típicamente itálicas. Y lo más importante, se trata de tipologías que no se encuentran en ninguna región de la Palestina romana, ni siquiera en las ciudades más romanizadas, como las costeras, donde predomina la cerámica típicamente siria y la de importación. Como en el caso británico, Jerusalén es un campamento legionario asentado en territorio hostil, en el que la cerámica es realizada por alfareros militares que forman parte de la legión, de ahí que no se aprecie ninguna influencia nativa en el estilo de esta cerámica. Pero el caso jerosolimitano es más drástico, porque en Gran Bretaña al menos hay difusión de la

195 E. SHURER: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Edición revisada y ampliada por VERMES, MILLAR y BLACK, Madrid, 1985 (Edimburgo, 1979), p.654, nota 142.

196 J. MAGNESS: *In the footsteps of the Tenth Roman Legion*, en el libro coordinado por BERLIN y OVERMAN: *The first Jewish Revolt. Archaeology, History and Ideology*. Londres, 2002.

197 Un centro de convenciones de la moderna Jerusalén construido sobre el sitio de Sheikh Bader, también llamado Givat Ram, a una milla y media de la ciudad por la vía romana a Jaffa, en el cual Arubas y Goldfus realizaron una excavación de urgencia en 1992, cuando se estaba construyendo un aparcamiento subterráneo para el centro de convenciones.

cerámica legionaria en la región, convirtiéndose en un método más de romanización, mientras que aquí la producción está destinada exclusivamente al consumo propio del campamento. En definitiva, los romanos de la X Legión no querían judíos cerca ni siquiera para que realizaran los trabajos auxiliares, como era habitual en cualquier otro campamento legionario, exceptuando los tres británicos mencionados y Jerusalén.

El aporte de Magnes viene a confirmar la hipótesis de Geva, que en varias ocasiones ha asegurado, basándose en la arqueología, que Jerusalén fue un pequeño y tranquilo lugar durante el último tercio del siglo I¹⁹⁸. Finalmente, tampoco hubo presencia judía en Jerusalén durante la Guerra de Bar Kosiba, como ha demostrado Hanan Eshel¹⁹⁹. Con lo cual, la *expulsión* de los judíos de Jerusalén en el 70 es un hecho probado, mientras que en el 135 no hubo en realidad expulsión. Lo que Adriano hizo fue ratificar la situación mantenida en época Flavia, perjudicando entonces también a los judeocristianos, cosa que no se aprecia en HS.

La solicitud de Jonatán ben Zakkay²⁰⁰ de instalar una escuela sobre la Torá en Yamnia, concedida por Vespasiano, debe entenderse también como una prueba del alejamiento de los judíos respecto a Jerusalén y del *país* (texto sirio), ya que, como ya hemos mencionado, Yamnia formaba parte de Palestina, la región costera de la provincia, tal como dice Plinio. Yamnia se-

198 H. GEVA: *The Camp of the Tenth Legio in Jerusalem: An Archaeological Reconsideration*, en IEJ 34, pp.239-254 (1984); y *Searching for Roman Jerusalem*, en BAR 23.6, pp. 34-45 y 72-73 (1997).

199 H. ESHEL: *Documents of the First Jewish Revolt from Judean desert*, en BERLIN y OVERMAN, *op. cit.* Eshel encontró en 1997 dos monedas de Elia Capitolina junto a cuatro de Bar Kosiba en la cueva de el-Jai, que sirvió de refugio a los que huían del ejército romano en el 135, demostrando así que la Jerusalén de Adriano había sido fundada ya en el 130 y que nunca fue tomada por Bar Kosiba. Además, demostró que varios documentos datados por Milik (1960) en época de Bar Kosiba eran en realidad de la época de la Primera Guerra.

200 J. NEUSNER: *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai, ca. 1-80 AD*. Leiden, 1962; GEDALYAHU ALON: *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalén, 1977.

ría desde entonces la sede del Sanedrín²⁰¹ o máxima asamblea nacional judía.

La región de Jerusalén quedaría también despoblada de judíos. Entiendo que el hecho de asentar ochocientos veteranos en Emaus tiene el sentido de romanizar esta comarca. A ello hay que añadir la destrucción total y desolación de Engada, mencionada por Plinio. Herodión, Maqueronte y Masadá, tomadas entre el 70 y el 74, también quedaron completamente despobladas de judíos, transformándose en fortalezas con guarniciones romanas. Por tanto, toda la zona que va desde las montañas de Jerusalén hasta el Mar Muerto y la frontera sur con Idumea quedaría despoblada de judíos, a excepción de los esclavos que trabajarían para los romanos y de los esenios que vivían a orillas del Mar Muerto, atestiguados por Plinio. Esta despoblación del país producida durante la Primera Guerra cuadra con la referencia de HS, mientras que nada de esto sucedió en la Guerra de Bar Kosiba.

Por último, hay un argumento de tipo temático o literario que avala la cronología propuesta: HS es un larguísimo y obsesivo alegato en contra del Templo y de los sacrificios. Llama poderosamente la atención que éste sea el aspecto más importante de la predicación de Jesús para HS. No se tratan temas importantes de su doctrina como el de los pobres frente a los ricos, tan querido por los judeocristianos²⁰². Este enfoque tan particular de la Historia de la Salvación sólo puede entenderse en un momento histórico determinado, en el que el Templo hubiera sido destruido, pero existiesen posibilidades de reconstruirlo y hubiese judíos esperanzados en su reconstrucción, a los que HS pretendía convencer de lo contrario. Y tras la Guerra de Bar Kosiba nadie mantendría ya las esperanzas de reconstrucción del Templo. Porque ya eran tres las guerras perdidas frente a

201 H. MANTEL: *Studies in the History of the Sanhedrin*. Cambridge, 1961. Frente al Sanedrín de la etapa anterior a la guerra, presidido por el Sumo Sacerdote y con funciones políticas, éste se limita a funciones religiosas y sólo después de la Guerra de Bar Kosiba tendrá un nuevo presidente, el Nasi.

202 Uno de los nombres que recibirían los judeocristianos o cristianos de Jerusalén era el de ebionitas, que significa *pobres*.

los romanos. El ambiente político-religioso judío tras la victoria de Adriano dejó de ser apocalíptico y mesiánico y se hizo más realista, adaptándose definitivamente a vivir bajo la dominación romana y no produciéndose ningún otro movimiento nacionalista judío que pretendiese restaurar el Estado de Israel (¡hasta la era contemporánea!). La desesperación instalada en las mentes de los judíos tras la derrota de Bar Kosiba no cuadra con el debate a favor o en contra de los sacrificios.

Este debate se produjo en el período de entreguerras. La bendición contra los minim (entre el 80 y el 90), es decir, la maldición de los herejes cristianos, había provocado ya el enfrentamiento abierto entre los judeocristianos y los judíos, que siguieron en su mayor parte a los rabinos. La escuela de Yamnia transmitió por escrito durante este período la descripción milimétrica del Templo de Herodes, que se conservó en la Misná. Frente a estos judíos esperanzados en la reconstrucción del Templo, que eran la mayoría, dirigidos por los rabinos fariseos, hubo en este período tendencias contrarias, como los Oráculos Sibilinos o la literatura cristiana de la época. Los Oráculos Sibilinos continuaron con la línea antitemplaria de los profetas del pasado, aspirando a un judaísmo más espiritual, y defendiendo un ritual similar al bautismo:

Pobres mortales, cambiad de vida... bañad vuestros cuerpos en los ríos de agua viva; extended vuestras manos hacia el Cielo, implorad el perdón por vuestros actos pasados, expiad por vuestras plegarias la amarga impiedad (4, 161-167).

Igualmente, podemos apreciar esta oposición a los sacrificios en otros textos, como *II Henoc* XLV, 2, *Testamento de Leví* III, 5-6²⁰³ o *Epístola de Bernabé* II, 10²⁰⁴. La idea del perfume de buen olor (“*osmé euodías*”) aparece ya en *Efesios* 5, 2 para indicar el sacrificio de la Nueva Alianza como oposición a los sacrificios

203 “En el quinto cielo están los ángeles de la faz del Señor que realizan la liturgia e interceden ante el Señor por las ignorancias de los justos. Ofrecen al Señor un perfume de buen olor, una oblación razonable y no de sangre”.

204 “El perfume de buen olor para el Señor es un corazón que glorifica a quien lo ha hecho”.

judíos. Según Daniélou (*Teología*, p. 168), esta doctrina contra los sacrificios procedía de los círculos esenios más radicales, que propugnaban una “*alabanza de los labios*” frente a los sacrificios cruentos, una espiritualización del culto.

HS es el punto de vista judeocristiano de este debate, que difiere en parte del cristianismo antinomista de Pablo y Bernabé. La pretensión de HS no es proclamar el fin de la Torá, sino hacer ver a los judíos que pueden seguir siendo judíos renunciando a los sacrificios y admitiendo el carácter mesiánico de Jesús, *porque sólo en eso radicaba la diferencia entre nosotros, que creíamos en Jesús, y los judíos no creyentes* (Rec I, 43,2).

Pero todavía podemos apurar aún más la cronología del debate. No se produjo en la inmediata posguerra, época de adaptación a la nueva situación política de Palestina²⁰⁵. Ni siquiera durante el reinado de Domiciano, gobierno especialmente represivo con respecto a los judíos, en que todavía se perseguía a los descendientes de David para que no quedase entre los judíos ningún hombre de la tribu real (Hegesipo), en que se recaudaba estrictamente el *Fiscus Iudaicus*²⁰⁶ y se humillaba a los judíos (Suetonio), en el que se inauguró el Arco de Tito, verdadero monumento propagandístico romano en que se usa la derrota de los judíos para exaltar la Pax Flavia²⁰⁷. Nadie se atrevía por aquel entonces a soñar con la restauración del Templo.

El debate surgió, con toda probabilidad, a partir del momento en que, inmediatamente después de la caída de la dinastía Flavia, Nerva (96-98) suprime el *Fiscus Iudaicus*, al que califica de *calumnia*²⁰⁸, hecho que permitiría a los rabinos de Yamnia soñar

205 Los Evangelios, en cambio, se escribirían por aquel entonces. Primero el de Marcos, poco después del 70, y luego los de Mateo y Lucas, en torno al 80. Sólo la Fuente Q de los dichos sería anterior a la guerra.

206 Vespasiano transfirió al tesoro del templo de Júpiter Capitolino el didracma que todos los judíos pagaban al Templo de Jerusalén. El didracma era voluntario, el *fiscus* sería obligatorio para los judíos de todas las provincias. *Bello* VII, 97-98 (218).

207 J.A. OVERMAN: *The First Revolt and the Flavian politics*, en BERLIN y OVERMAN, *op. cit.*

208 M. GOODMAN: *Nerva, the Fiscus Iudaicus and Jewish Identity*. JRS 79, pp. 40-44, 1989.

con recaudar de nuevo el didracma para la reconstrucción del Templo. John Grainger²⁰⁹ ha estudiado recientemente la figura de Nerva en un magnífico libro que se destaca por el profundo conocimiento de las familias senatoriales romanas y sus conexiones entre sí. Al analizar la conspiración contra Domiciano relaciona las carreras senatoriales de personajes que tuvieron cargos importantes en la corte de Domiciano y ascendieron vertiginosamente en sus carreras políticas en la época de Nerva y Trajano. Desgraciadamente, Grainger no tiene en cuenta los personajes más claramente relacionados con el asesinato, la mujer del emperador, Domicia Longina²¹⁰, y la sobrina del mismo, Flavia Domitila²¹¹. Hay otro personaje que se le escapa a Gra-

209 J.D. GRAINGER: *Nerva and the Roman Succession Crisis of AD 96-99*, Londres, 2003.

210 Hija de Gneo Domicio Corbulón (cónsul sufecto en el 45), se casó primero con Lucio Elio Placio Lamia, pero Domiciano se la arrebató a su esposo en el 70 y, aunque fue compensado con el consulado en el 80, Domiciano lo ejecutó al llegar al trono, por bromear en vida de Tito sobre las relaciones que el emperador mantenía con Domicia, la mujer de su hermano. Algunos vieron en esto la causa de la muerte de Tito, envenenado, pero evidentemente no se pudo demostrar, puesto que Domiciano heredó el cetro imperial. Domiciano repudió a Domicia en el 83 por mantener relaciones con el actor Paris, al que ejecutó. La llamó de nuevo a su lado, poco después. Participó en la conjura, tal como dice claramente Suetonio: *Vida de los Doce Césares* VIII, 14,1. Implicó al personal doméstico—Máximo, Partenio y Satur—, que llevaron a cabo el asesinato junto a Estéfano, Clodiano y algunos gladiadores. Los libertos fueron ejecutados por Nerva como cabezas de turco, pero Domicia no fue molestada.

211 Hija de la hermana homónima de Domiciano y de Quinto Petilio Cereal. Casada con su tío segundo, Tito Flavio Clemente, primo de Domiciano que sufrió con él en el año 69 el asalto al Capitolio de los partidarios de Vitelio, en que murió su padre, Tito Flavio Sabino, hermano de Vespasiano. Clemente, su hermano Sabino y Domiciano escaparon, según algunos, disfrazados de mujeres. Domitila tuvo siete hijos con Clemente, de los cuales, los dos primeros fueron adoptados por Domiciano como sucesores, decisión que revocó cuando Clemente, siendo cónsul con Domiciano en los primeros cuatro meses del 95, fue acusado de ateísmo, probablemente por negarse a sacrificar al dios Domiciano. Domitila, igualmente acusada, fue desterrada a la isla de Pandataria. Probablemente, ambos eran cristianos, y la persecución de Domiciano se limitó a a estas y algunas otras condenas desconocidas. Tertuliano dice que los desterrados por Domiciano fueron perdonados poco antes de la muerte de Domiciano. Hay que relacionar esto con el juicio de los nietos de Judas, hermano de Jesús, mencionado por Hegesipo. Domiciano, viendo que el cristianismo era una superstición inofensiva, perdonó a los condenados. Domitila regresaría a Roma y fue entonces cuando su administrador, Estéfano, dirigió el asesinato

inger y que nos da ciertas claves interesantes para comprender porqué Trajano apoyó a Nerva y él lo designó su hijo adoptivo y sucesor: Manio Acilio Glabrión, cónsul en el 124. Su padre, del mismo nombre, había sido colega consular de Trajano en el 90 y fue ejecutado en el 95 por Domiciano acusado de ateísmo²¹². Probablemente fuera este al senador suicidado, que un pasaje midrásico menciona como “temeroso de Dios”²¹³. La implicación de Nerva en la conjura es evidente, porque poco antes, en el 93, había sido acusado de participar en otro complot junto a Servio Cornelio Escipión Salvidieno Órfito, exiliado a una isla y después asesinado, y un tal Rufo, acusación de la que Nerva se libró, probablemente por su pretérita relación sexual con Domiciano (que había sido efebo de Nerva en su adolescencia). Y la implicación de Trajano, o al menos su consentimiento, se aprecia en las buenas relaciones mantenidas con los conjurados y los asesinados, destacando el caso de Acilio Glabrión y el de Elio Lamia (Trajano estaba familiarmente enlazado con la gens Elia). La existencia de un grupo de prosélitos o “temerosos de Dios” en la élite senatorial no debe extrañar, puesto que fue promovida por Popea Sabina en época de Nerón y consentida por Tito, cuyas buenas relaciones con algunos judíos –a pesar de la destrucción de Jerusalén– eran harto conocidas. Debemos atribuir a este grupo de presión la decisión de Nerva, inmediatamente después de acceder al poder, de revocar el *Fiscus Iudaicus*. La esperanza de los rabinos, conectados con la élite senatorial a través de Acilio Glabrión segundo y probablemente algunos otros, debió ser tan grande como para permitirse soñar con la reconstrucción del Templo. Probablemente fue también en época de Nerva cuando comenzó a producirse el retorno de algunos judíos a Jerusalén. Eusebio menciona el retorno de los judeocristianos refugiados en Pella bajo la dirección de Simeón ben Cleofás. Pero la temprana muerte de Nerva frustró las esperanzas judías.

del emperador, asestándole la primera puñalada. Estéfano fue ejecutado, pero Domitila no fue molestada.

212 Dion Casio LXVII 14.

213 Deuteronomio Rabbah 2,24. La presencia en Roma de los rabinos Eleazar, Joshua y Gamaliel nos sitúa en el mismo año 95.

Trajano no atendió las reclamaciones de los judíos. Si a esto unimos que la campaña de Mesopotamia (114-117) supuso el desvío hacia allí de la mayor parte de las legiones romanas de Oriente, comprendemos porqué los judíos de Egipto, Cirenaica, Chipre, Mesopotamia y Judea²¹⁴, se rebelaran de nuevo en los años 115-117.

No hay ninguna referencia en HS a este conflicto, ni siquiera a la erección de la estatua del Emperador Trajano ante el altar del Templo como coronación de la victoria, tal como cuenta Hipólito, a pesar de que una ofensa como ésta difícilmente podría dejar de ser comentada por cualquier judío que viviera el suceso y debatiera sobre la función del Templo.

Tampoco hay en HS noticias de la persecución sufrida en tiempos de Trajano por los judeocristianos que habían regresado a Jerusalén, que supuso la ejecución del patriarca judeocristiano de Jerusalén, Simeón ben Cleofás (en torno al año 100), situación que cuadraría poco con la historia narrada por HS, en que sólo los judíos no creyentes habían sufrido la represión romana, mientras que los judeocristianos no. Esto, junto con la predicación de Elkhasai en torno al 116 nos da unos límites concretos.

Por tanto, considero que HS tuvo que ser escrito entre los años 96 y 116.

214 M. PUCCI: *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*. Pisa, Giardini, 1981, pp.104-119; y E.M. SMALLWOOD: *Palestine ca. AD 115-118*. Historia 11, 1962, pp.500-510. Tanto Pucci como Smalwood concluyen que hubo también disturbios en Palestina, aunque no se generalizaron. Prueba de ello es que en el 118 Adriano nombra a Lucio Quieto, pacificador de la revuelta en la Diáspora, como legado consular (hasta entonces de rango pretoriano) de Judea, y que por aquellos años se desplazase a Judea la Legión II Traiana, reemplazada en el 123 por la Legión VI Ferrata, con sede en Caparcotna, ciudad de la Baja Galilea, y finalmente, en el 130 se enviase refuerzos a la Legión X Fretensis de Jerusalén.

VI. Contexto literario



tro elemento a tener en cuenta respecto a la datación de HS es su similitud o relación con otras obras escritas en estas fechas que tratan el tema de los sacrificios y el Templo. En el comentario *ad locum* nos explayaremos sobre cada uno de los aspectos que acercan o diferencian a HS de obras similares, como el Discurso de Esteban de los *Hechos de los Apóstoles*, la *Carta de Bernabé*, los *Paralipómenos de Jeremías*, las *Antigüedades Judaicas* de Flavio Josefo, *Antigüedades Bíblicas* del Pseudofilón, y el *Libro de los Jubileos*, de fecha este último muy anterior, pero de temática similar, aunque de ideología opuesta. Ahora vamos a comentar cuestiones generales sobre la cronología de estas obras y el contexto en que fueron escritas.

Respecto al libro de los *Hechos de los Apóstoles*, desde Lipsius y Rehm muchos historiadores han querido ver dependencia de Rec I, 27-71 con respecto a *Hechos*. Beyshlag, en cambio, argumentó en contra de esa dependencia y planteó la hipótesis de una fuente común para ambos. Scott Brown, como ya vimos, argumentó que en AJ1 no había dependencia, y en AJ2 sí (basándose en Rec I, 43). Es posible que Rec I, 43-71 dependiera en parte de *Hechos* y en parte de otra fuente apócrifa, pero HS no depende de la obra canónica en absoluto. El único paralelismo existente entre ambos es que en *Hechos* se incluye un discurso similar a HS en contenido, pero hacerlos depender por esto sería como si hicieramos depender a este pasaje de *Hechos* del *Libro de los Jubileos* o de las *Antigüedades* del Pseudofilón. En realidad un análisis exhaustivo demuestra que no hubo dependencia, y así lo manifiesto en los comentarios a la traducción y al contenido del texto. Se trata de dos visiones diferentes del origen judío del cristianismo: HS es una visión judeocristiana, mientras que *Hechos* es la visión helenista o gentil.

La datación del libro de los *Hechos* es incierta, a pesar de que tenemos un claro *terminus ad quem*: el testimonio de la *Epistula Apostolorum*, fechada en la primera mitad del siglo II.

La interpretación más antigua fue iniciada por Michelis²¹⁵ en el siglo XVIII, y mantenida a lo largo del siglo XX por Rackham, Munck, Marshall y Vidal Manzanares²¹⁶, entre otros. Tienden a situar la redacción de *Hechos* en torno al año 62-63, basándose fundamentalmente en la interrupción del relato justo antes del juicio de Pablo en Roma y de la ejecución de Santiago, el hermano de Jesús, en Jerusalén, así como en el hecho de que no se citen ni conozcan las cartas de Pablo. Pero el drástico final no indica que la obra fuese escrita entre el 62 o el 63, argumento que aplicado a otros libros históricos daría un resultado catastrófico. Meyer²¹⁷ planteó la posibilidad de que el autor tuviera el propósito de escribir una tercera parte que no pudo realizar. Otra posibilidad es que el historiador que realizó la obra no dispusiera de material para la convulsiva etapa posterior (persecución de Nerón y Guerra Judaica). También es posible que le interesara eludir la etapa posterior por sus aspectos conflictivos (mayor enfrentamiento entre paulinistas y judeocristianos) o porque los martirios de Pablo y Santiago eran sobradamente conocidos por los lectores y no necesitaban ser narrados. En cuanto al hecho de que no se utilizaran en la obra las cartas de Pablo nos da un abanico mucho más amplio, hasta el año 100 por lo menos. El hecho de que aún hoy día haya historiadores que se empeñen en mantener la datación temprana me parece que radica en un alegato subjetivo sobre la antigüedad de los textos canónicos como argumento en defensa de la fe.

Baur, fundador de la Escuela de Tubinga, propició a principios del siglo XIX una datación tardía con su tesis sobre los partidos en los orígenes del cristianismo: *Hechos* sería una obra apologética de dudosa historicidad que habría sido escrita por un partidario de Pablo para defender su misión a los gentiles frente a los ju-

215 J.D. MICHELIS: *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*. Gotinga, 1750.

216 En un apéndice de la obra citada hace un magnífico resumen de la historiografía sobre el libro de los Hechos.

217 H.A.W. MEYER: *Kritisch exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte*. Gotinga, 1854.

deocristianos rigoristas. Su discípulo Schrader²¹⁸ atrasó la fecha de composición al siglo II basándose en que *Hechos* defiende a la Iglesia del siglo II frente al ebionitismo y otras corrientes judeo-cristianas, datación que otros miembros de la escuela, Schwegler y Zeller²¹⁹, concretarían en la segunda o tercera década del siglo II, cuando se cuestionaría por primera vez el poder de los judeo-cristianos, tras la ejecución en el 107 de Simeón ben Cleofás y los nietos de Judá, hermano de Jesús, que habrían producido en Roma la impresión de que el judeocristianismo era un movimiento político judío. Esta tesis tuvo seguimiento durante todo el siglo XIX, entre otros por el propio Marx, pero hoy día ha sido rechazada porque muchos autores han demostrado la historicidad de la obra, su minuciosa descripción de ciudades del siglo I, su conocimiento de los organismos políticos y administrativos de la época, etc. Pero eso no implica que deban rechazarse del todo los argumentos aportados por esta escuela respecto a la motivación del autor en el contexto de las tendencias o partidos existentes en el cristianismo primitivo.

La datación más segura es la postbélica, que tiende a fechar la obra entre el 70 y el 100. Fue iniciada por Wette²²⁰, y seguida por múltiples autores (Meyer, Renan, Lightfoot, Bruce, Trocmé). Se basa en la unidad de *Lucas* y *Hechos*, que eran dos partes de una misma obra, publicadas de forma conjunta y así transmitidas entre los primitivos cristianos hasta las primeras colecciones canónicas, que unieron los cuatro evangelios, rompiendo así la obra lucana. Esta unión permite considerar la profecía *ex eventu* sobre la caída de Jerusalén, presente en *Lucas* 21 como un *terminus a quo*. Además, la tradición sobre la predicción de la destrucción del Templo sí está presente en *Hechos*, concretamente en la acusación contra Esteban fundamentada en que había dicho, varios años después de la crucifixión: *Jesús de Nazaret destruirá este lugar* (Hch 6,13). Si el evangelio fue escrito después de la caída de Jeru-

218 K. SCHRADER: *Der Apostel Paulus*, Tomo V. Leipzig, 1836.

219 A. SCHWEGLER: *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*. Tubinga, 1846. E. ZELLER: *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*. Stuttgart, 1854.

220 W. M. L. WETTE: *Einleitung in das Neue Testament*. Berlín, 1826.

salén y *Hechos* es posterior al Evangelio, como indica su prólogo, debió escribirse bastante después del 70. A lo largo del siglo xx se ha desarrollado un sistema de datación compleja que ha aclarado mucho las cosas. Tiene su origen en la obra de Torrey, que detectó una fuente aramea en los primeros capítulos de *Hechos*, generalmente aceptada hoy día²²¹. El testigo fue recogido por la Escuela de las Formas. Dibelius consideró que el libro constaba de trece unidades narrativas breves que habían sido enlazadas y compuestas mucho después de que se escribieran²²². Aunque Dibelius pecó de falta de análisis de conjunto y de desterrar el análisis histórico en beneficio del filológico (ignorando los estudios de tantos historiadores que han demostrado la historicidad de la obra), su aportación es fundamental para entender el proceso de construcción del libro. En una línea muy sincrética que considero la más adecuada (admitiendo la existencia de fuentes de diferentes épocas utilizadas por el historiador-compilador de *Hechos*, aceptando la motivación argüida por la Escuela de Tubinga y la profecía *ex eventu* sobre la destrucción de Jerusalén como *terminus ad quem*), Trocmé situó la redacción de la obra final entre el 80 y el 85, fecha en las que todavía gozaban de autoridad algunos judeocristianos hostiles a Pablo²²³. Sólo que los judeocristianos mantuvieron su autoridad bien alta hasta la ejecución de Simeón ben Cleofás y de los nietos de Judá, en torno al año 100, como atestigua Hegesipo. Hay otro argumento de carácter plenamente histórico que nos ayudan a apurar aun más esas fechas, acotándolas entre el 95 y el 100. El primero es la dependencia del discurso puesto en boca de Gamaliel en *Hechos* 5, 36ss²²⁴ con respecto a *Antigüedades Judaicas* XX,

221 C.C.TORREY: *The translations made from the original Aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religion presented to C.H.Toy*, editado por Lyon y Moore. Nueva York, 1912.

222 M. DIBELIUS: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Gotinga, 1961. (4ª edición, con ensayos de décadas anteriores).

223 E. TROCMÉ: *Le Livre des Actes et l'histoire*. París, 1957.

224 *Porque hace algún tiempo se levantó Teudas, que pretendía ser alguien y que reunió a su alrededor unos cuatrocientos hombres; fue muerto y todos los que le seguían se disgregaron y quedaron en nada. Después de éste, en los días del empadronamiento, se levantó Judas el Galileo, que arrastró al pueblo tras de*

97ss²²⁵ (publicada en el año decimotercero de Domiciano, entre el 93 y el 94), que fue argumentada por Schürer²²⁶, y defendida por Burkitt²²⁷, aunque criticada por Foakes-Jackson²²⁸. Para mí, es evidente que *Lucas* interpretó mal una frase difícil de Josefo —que nosotros aclaramos con los paréntesis— y trasladó a Teudas (44-46 d.C.) a época de Judas el Galileo (4 a.C.). Está claro que este error sólo lo pudo cometer leyendo sin mucha atención este difícil texto de Josefo. *Lucas* no era un historiador profesional, tan sólo un intelectual cristiano al que le interesaban más los falsos profetas que las fechas y los procuradores romanos.

Me parece una prueba mucho más válida que los argumentos en pro de otras fechas. Pero, además, esta datación se refuerza con el hecho de que los nietos de Judá, el hermano de Jesús, fueron juzgados y perdonados por Domiciano en Roma en el año 95, con lo que se produjo el encontronazo —de tipo exclusivamente intelectual, según creo— entre un cristianismo paulino, el de Roma, y un judeocristianismo jacobino (continuador de la línea de Santiago, el hermano de Jesús), traído por la fuerza desde una Palestina que comenzaba a salir de la posguerra. Estos dos hermanos, tal como transmite Hegesipo, ejercieron su magisterio sobre las Iglesias de la Diáspora. Por tanto, propiciaron el ambiente de debate intuido por la Escuela de Tubinga que impulsó a reivindicar la figura de Pablo a alguna iglesia helenista por él fundada (la de Éfeso —por la minuciosa descripción de la misma

sí; también éste pereció y todos los que le seguían se dispersaron.

225 *En las fechas en que Fado era gobernador de Judea, un mago de nombre Teudas procuró persuadir a una masa infinita de personas a que recogieran sus pertenencias y lo siguieran hasta el río Jordán, pues les decía que era un profeta (... Fado) aniquiló a muchos e hizo prisioneros a otros. Y al propio Teudas, al que cogieron vivo, le cortaron la cabeza. (...) Y durante su mandato (de Tiberio Alejandro) fueron aniquilados los hijos de Judas el Galileo (el que intentó que los judíos se rebelaran contra los romanos cuando Cirinio efectuaba el censo de Judea) Jacob y Simón, a los que Alejandro mandó crucificar.*

226 E. SCHÜRER: *Josephus*, en *Realencyclopädie für die protestantische Theologie und Kirche* IX. 1901.

227 F.C. BURKITT: *The Gospel History and its Transmission*. Edimburgo, 1906.

228 F.J. FOAKES-JACKSON: *The Acts of the Apostles*. Londres, 1931.

en *Hechos*— es la que goza de las preferencias de los críticos como sede de su redactor).

Finalmente, esta fecha nos sitúa en el mismo contexto de debate mencionado al tratar de la cronología de HS. No sería imposible, incluso, que fuera la difusión en la Diáspora de HS por parte de estos líderes judeocristianos de Jerusalén la que motivase la redacción de *Hechos*.

Con respecto a la Carta de Bernabé, la única referencia cronológica clara es un comentario sobre la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70, al final de la Guerra Judía. Partiendo de la cita de Isaías 49, 17 (He aquí que los que han destruido este templo, ellos mismos lo edificarán), dice:

Así está sucediendo, pues por haberse ellos sublevado, fue derribado el templo por sus enemigos, y ahora hasta los mismos siervos de sus enemigos lo van a reconstruir. Además, ya estaba manifiesto como la ciudad, el templo y el pueblo de Israel había de ser entregado. Dice, en efecto la Escritura: “Y sucederá en los últimos días, y entregará el Señor las ovejas del rebaño y su majada y su torre a la destrucción” (Henoc 89, 56) Y conforme habló el Señor, así sucedió (Bernabé XVI, 4-5).

Los investigadores, a partir de Harnack²²⁹, han querido ver en este pasaje una noticia de la rebelión de Bar Koshiba (132-135), basándose en la mención que hace la carta respecto a la reconstrucción del Templo. Creo que hay que rechazar esta hipótesis por dos motivos. En primer lugar, Bernabé dice *por haberse ellos sublevado, fue derribado el templo*. Esto ocurrió en el 70 y no en el 132, ya que en la Segunda Guerra Judía no había Templo que derribar. En segundo lugar, porque Bernabé dice que *ahora hasta los mismos siervos de sus enemigos lo van a reconstruir*, es decir, que habla en futuro, no en presente. Esta extraña frase puede interpretarse de dos maneras. La más sencilla es pensando que los esclavos de los romanos van a reedificar el edificio derruido. Esta previsión hizo que Harnack relacionase la carta con el proyecto de Adriano. Creo que difícilmente un

229 A. HARNACK: *Die Chronologie der altchr. Lit. bis Eusebius I*, Leipzig, 1897, pp. 423-427.

cristiano se pudiera referir a la transformación del Templo de Yahvé en templo de Júpiter como una simple reconstrucción, sin hacer notar nada en absoluto sobre lo sacrílego del proyecto. Sin embargo, nada impide pensar que esta misma previsión o sensación de que los romanos iban a reconstruir el templo se diese en la época de Nerva. En el año 96, se podía pensar que el Templo iba a reconstruirse en un futuro próximo. Pero también puede interpretarse el dato de forma alegórica, como hace el mismo Bernabé: los siervos de los romanos, al convertirse al cristianismo están reconstruyendo el verdadero Templo de Dios, Jesucristo, haciendo la misma interpretación que el Evangelio de Juan sobre la profecía de Jesús (en tres días lo reconstruiré). Hay otra noticia histórica en la carta, pero un poco más oscura. Dice Bernabé:

Así, pues, es preciso que, escudriñando muy despacio lo presente, inquiramos las cosas que pueden salvarnos. (...) El escándalo consumado está cerca, aquel del que está escrito, como dice Henoc, pues el Dueño abrevió los tiempos y los días, a fin de que se apresure su Amado y venga a su heredad. Además, el profeta dice así: “Diez reinos reinarán sobre la tierra y tras ellos se levantará un rey pequeño que humillará de un golpe a tres reyes.” Igualmente, Daniel dice sobre lo mismo: “Y vi la cuarta bestia, mala y fuerte, y más fiera que todas las otras bestias de la tierra, y cómo de ella brotaban diez cuernos y de ellos un cuerno pequeño, como un retoño, y cómo éste humilló de un golpe a tres cuernos mayores.” Ahora bien, obligación nuestra es comprender.

Si entendemos que Bernabé se refiere a Roma y a los emperadores romanos, la interpretación sería la siguiente: el autor vive bajo el reinado del undécimo emperador romano, que humilló de un golpe a otros tres reyes, hecho que interpreta como una señal del final de los tiempos. El undécimo emperador es Domiciano; sin embargo los historiadores del Cristianismo lo han rechazado desde hace tiempo, ya que no puede entenderse la alusión a los tres reyes humillados. P. M. d’Herbigny²³⁰ ve a Vespasiano como el rey pequeño que derrotó a tres reyes, ya que se impuso

230 D’HERBIGNY: *Recherches de science religieuse*, 1910, pp. 417-443.

tras la guerra civil del 68, el año de los cuatro emperadores. Sin embargo, no es el undécimo rey de Roma, sino el noveno. D'Herbigny salva este escollo incorporando a Julio César y Marco Antonio en la lista de reyes. Hipótesis demasiado forzada, a mi juicio, ya que Vespasiano tan sólo luchó con Vitelio. Finalmente, Funk²³¹ y otros ven a Nerva (96-98) como el cuerno retoño que humilló a la dinastía de los Flavios (tres reyes). Nerva ocuparía el puesto undécimo de los emperadores romanos si se excluye a Vitelio de la lista, ya que no fue emperador en Oriente. Esta última posibilidad puede además conciliarse con la cuestión de la reconstrucción del templo, ya mencionada. Por otra parte, los judeocristianos a los que Bernabé se dirige acaban de sufrir una persecución, referencia clara a la persecución de Domiciano del año 95 y al juicio de los nietos de Judas, el hermano de Jesús, en Roma, como consecuencia de la denuncia de unos “herejes”, según Hegesipo. En este caso, los sucesos históricos serían interpretados como signos del Final de los Tiempos. Los cristianos estaban ansiosos porque se efectuara la predicción fundamental de su religión. La generación de los apóstoles estaba extinguiéndose y el propio Cristo había dicho “no pasará esta generación antes de que todo se produzca”. En el 95, por ejemplo, es cuando Juan escribe el Apocalipsis en la isla de Patmos, exiliado por la persecución de Domiciano. Bernabé tiene el sello apocalíptico de su época: “Cerca está el día en que todo perecerá juntamente con el maligno”, “Obrad de manera que seáis hallados el día del juicio”, “Por eso principalmente me apresuré a escribiros sobre lo que yo alcanzaba, a fin de alegraros” (Bernabé XXI, 3 y 6). Por lo demás, podemos considerar a la Epístola de Bernabé como un escrito producido en un ambiente helénico (según algunos, en Alejandría, aunque también pudo serlo en Chipre), dirigido a los cristianos de origen hebreo y, más en concreto, a los de Palestina, con motivo de ciertas tribulaciones que están sufriendo por las persecuciones a que los han sometido judíos y romanos, pero también con la clara intención de orientar a este grupo hacia el

231 FUNK: *Die Zeit des Barnabasbriefes* en “Kirchengeschichliche” II, Paderborn, 1899, pp. 77-108.

cristianismo paulino frente a otras corrientes que proclamaban la necesidad de volver al seno del judaísmo y que propugnaban, en consecuencia, el mantenimiento de la práctica ritual judaica y de sus preceptos y prohibiciones, especialmente los que se refieren al sábado y a los alimentos. No se la puede considerar herética, pero sí vemos en su doctrina una serie de ideas –como la divinización y preexistencia de Cristo con cierto carácter docético– que van a aparecer luego en predicadores heréticos, como Cerinto y otros gnósticos. También percibimos un tono apocalíptico similar al del Apocalipsis (inspirado en Daniel y Ezequiel, los profetas apocalípticos del Antiguo Testamento).

Los *Paralipómenos de Jeremías* son una obra de difícil datación, pero estoy de acuerdo con Díez Macho en que las alusiones a la destrucción de Jerusalén y el conocimiento topográfico minucioso de la ciudad anterior al 70 sitúan su redacción en los años inmediatamente posteriores a su destrucción. No hay en esta obra, como en HS, alusión ninguna a la Guerra de Bar Koshiba ni al decreto de Adriano, sino a la situación posterior a la primera guerra. Algunos autores han visto dos manos en la redacción de la obra: una judía, anterior, y una cristiana, posterior. Creo que es posible atribuirle sencillamente a un judeocristiano favorable al Templo y los sacrificios, puesto que sin el discurso final y el martirio de Jeremías la obra no tendría sentido. Incluso si admitimos que hubo un interpolador cristiano que añadió la referencia a Jesús al final de la obra, tenemos que reconocer que se trata de un judeocristiano con esperanzas en la restauración del Templo, uno de aquellos a los que *Bernabé* se dirigía en su carta para desmarcar a los seguidores de Jesús de los judíos restauracionistas. Todo ello nos sitúa de nuevo en la época de Nerva. El autor narra cómo Jeremías pregunta a Dios

He aquí que ahora, Señor, sabemos que vas a entregar la ciudad en manos de sus enemigos y van a llevarse al pueblo a Babilonia, ¿qué quieres que hagamos con los santos utensilios litúrgicos?, y Dios responde: Cógelos y confíalos a la tierra diciendo “Escucha tierra, la voz de tu creador (...). Guarda los utensilios litúrgicos hasta la llegada del Amado (3,8-11).

El discurso cristiano de los *Paralipómenos* califica a Jesús como Hijo de Dios y dice que *elegirá doce apóstoles a fin de que proclamen la buena nueva entre los gentiles*. Como apreciamos en el capítulo 42 de HS, es compatible judeocristianismo y misión a los gentiles. El autor de *Paralipómenos* quiere judaizar a los romanos sin ceder lo más mínimo en la romanización del cristianismo. HS es menos fiel al Templo y las tradiciones judaicas que el autor (o interpolador) de *Paralipómenos*.

En el mismo contexto de debate sobre el Templo en el período de entreguerras y en el mismo proceso conflictivo de romanización del judaísmo, con fuerzas a favor y fuerzas en contra, escribió Flavio Josefo sus *Antigüedades Judaicas*, obra que si bien parece estar escrita frente a los griegos que rechazan la antigüedad y grandeza de los judíos, también hay que tener en cuenta como un alegato contra los judíos antirromanos que provocaron la guerra. En ese gran debate que era el de la romanización, Josefo, un claro caso de judío romanizado, creía posible la coexistencia del judaísmo, incluso templario, dentro del Imperio Romano. Aunque no enuncia su esperanza en la restauración del Templo, fundamentalmente porque no podía hacerlo (ya que eran sus patrones, los Flavios, los que lo habían destruido y mantenían en ruinas la ciudad de Jerusalén, sólo ocupada por la X Legión), de su descripción del judaísmo se aprecia que no lo entiende sin el Templo y los sacrificios.

Una postura diferente es la del apócrifo judío *Antigüedades Bíblicas* del Pseudofilón. El nombre *Antigüedades* proviene de los bibliotecarios medievales, que lo asimilaron así en cuanto a temática a la obra de Flavio Josefo, el adjetivo *Bíblicas* se lo otorgaron los humanistas del siglo XVI (Juan Sicardo, edición de 1552), al igual que la atribución de la obra a Filón de Alejandría, que se debió a que los manuscritos medievales usados por los humanistas incluían la obra junto a algunos tratados del filósofo judío. Sin embargo, los estudios filológicos y teológicos no dejan lugar a dudas sobre las diferencias estilísticas e ideológicas entre Filón y el autor de esta obra. Narra en 65 capítulos la Historia Bíblica desde Adán hasta Saúl. Se ajusta generalmente a la Biblia, aunque en ocasiones presenta omisiones, adiciones y modi-

ficaciones que le dan un carácter sincrético, que polemiza contra los samaritanos y puede tener algún rasgo esenio y pregnóstico, pero que sobre todo pertenece a los círculos fariseos, en cualquier caso bastante antirromano y contrario a los matrimonios mixtos con los gentiles²³². Su objetivo principal es mantener plenamente vigente la Alianza de los judíos con Yahvé. Probablemente, aunque esto no lo ha señalado ningún autor que yo sepa, es una advertencia a aquellos que comienzan a abandonar las costumbres judaicas: los helenistas cristianos con especial vinculación con Samaría. El hecho de que no se perciba en la obra un rechazo total a los judeocristianos nos sitúa antes de la Bendición contra los Minim y Nazarenos (en torno al 85). La alusión a la destrucción de Jerusalén la sitúa indiscutiblemente después del 70. Los argumentos dados por algunos para situarla en época anterior no son convincentes, y el enfoque especialmente laxo respecto al tema de los sacrificios y del Templo nos sitúa en un período cercano a su destrucción y sin esperanzas de reconstrucción. Es una respuesta más a esa época de angustia para el judaísmo que supuso el período de entreguerras, como la de Flavio Josefo o la de HS. Presenta, además, interesantes paralelos con el *Libro IV de Esdrás* y el *Apocalipsis de Baruc*, obras ambas posteriores al 70. Su enfoque de la Historia Bíblica es bastante diferente al de HS. Se ajusta más a la Torá, aunque eludiendo los pasajes relativos a las prescripciones sacrificiales. Difiere bastante de HS en el juicio del período de los Jueces, que interpreta como una época en que se dan múltiples pecados en las tribus de Israel, y el reinado de David, el elegido de Dios, ya que HS presenta a los Jueces como época idílica y a los reyes como corruptores de la religión verdadera. Probablemente es anterior a HS y no se puede descartar que HS surgiese como respuesta judeocristiana a esta revisión farisea de la Historia Bíblica.

Por último, hay que hacer alusión a otra revisión de la Historia Bíblica realizada en fecha muy anterior al 70, el *Libro de los Jubileos*, también llamado *Testamento de Moisés* o *Apocalipsis de Moisés*, *Libro de las Hijas de Adán* o *Vida de Adán*, y en la

232 Véase DíEZ MACHO: *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, introducción, pp.197-208.

versión etiópica *Mäshafä Kufale* o *Libro de la Distribución*, probablemente su título original, que hace alusión a la distribución de los días de la Torá, clasificados mediante años jubilares, de ahí los de *Libro de los Jubileos*. Se trata de una obra redactada hacia el siglo II a.C. Davenport²³³ ha apurado la cronología tras analizar minuciosamente la obra y ha llegado a la conclusión de que hay tres fases de redacción:

- 1ª. A finales del siglo III-comienzos del II a.C., antes de las guerras macabeas, se redactaría el Discurso del Ángel sobre la legitimidad de la Torá y su enseñanza;
- 2ª. Interpolaciones de la época de los grandes conflictos bélicos con los seléucidas (166-160 a.C.) que otorgan a la obra su carácter escatológico;
- 3ª. Reforma final del texto que trata sobre el Templo como centro de Israel y que sería probablemente realizada por los esenios de Qumrán (140-104 a.C.) durante los reinados de Simón y Juan Hircano.

Sin embargo, para Vander Kam²³⁴ hay que considerar al libro como un todo, sin soluciones de continuidad. La insistencia del autor en imponer el calendario solar frente a los helenizantes, partidarios de un calendario luni-solar, sitúa más concretamente la obra entre el 159 y el 152 a.C., cuando aún no había Sumo Sacerdote en Jerusalén y se estaba discutiendo si imponer uno u otro calendario. El libro, que pasó a formar parte de la biblioteca de los sectarios de Qumrán, en la que se encontraron múltiples fragmentos de la obra, anticipa algunas ideas de los qumranitas, pero faltan muchas otras, porque era evidentemente anterior a la huida del Maestro de Justicia a Qumrán. Está influenciado por 1Henoc y el *Libro de Noé* en la interpretación del Génesis, como veremos en el comentario *ad locum*. Se diferencia de HS y de *Antigüedades Bíblicas* en que está completamente a favor de los sacrificios. Su ideología es plenamente judía, de tipo sacerdotal

233 G.L. DAVENPORT: *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden, 1971.

234 J. VANDER KAM: *Textual and Historical studies in the Book of Jubilees*, Missoula, 1977.

protoesenia, con cierto carácter escatológico, pero poco marcado. Su antifariseísmo se aprecia tanto por su diferente datación de la fiesta de las Semanas, que sitúa en el primer domingo después de Pascua, como por su interpretación rigurosa de la Ley del Talió y por la doctrina sobre la resurrección del alma, no del cuerpo. Se trata también de una obra muy nacionalista que pretende defender la verdadera identidad judía frente al gentil y al helenizado. Aunque se trata de un libro muy anterior a HS, hay que tenerlo muy en cuenta porque sería una lectura bastante extendida en los círculos judeocristianos, algunos muy emparentados con los esenios.

Es muy probable que los judeocristianos moderados de la época de Nerva decidieran redactar una nueva interpretación de la Historia Bíblica, diferente de la del *Libro de los Jubileos* y de la de *Antigüedades Bíblicas*, una *Historia de la Salvación* que, sin salirse de la ideología judía, permitiera la evangelización de los gentiles.

VII. Historicidad de la tradición de Pella



a mayoría de los historiadores ha visto en esta fuente la presencia clara de lo que se ha denominado “la Tradición de Pella”. Algunos la han negado (Strecker, por ejemplo). Se trata de una decisión trascendental, porque la “Tradición de Pella” relaciona a los Apóstoles y a la comunidad cristiana más antigua –la de los judíos de Jerusalén– con los herejes nazarenos y ebionitas. La huida a Pella de los judeocristianos de Jerusalén ha sido discutida por la historiografía a pesar de que es una tradición atestiguada

por Eusebio²³⁵ (que se basó en una fuente temprana, Aristón de Pella o, más probablemente, Hegesipo), Epifanio²³⁶ (que menciona sus propias fuentes de información como vemos en XXX, 1,2,8), Teodoreto de Ciro²³⁷ y Alejandro de Chipre²³⁸.

Para Epifanio, que se dedicó a criticar despectivamente a todos los que no opinaban como él y como la mayoría católica, reproducir esta tradición no tenía nada de peligroso, porque no podía seriamente pensar que los buenos cristianos se dejaran guiar por la cercanía de estos nazarenos y ebionitas de Pella a los Apóstoles y al propio Jesús para concederles mayor crédito que a los obispos de la Gran Iglesia. Al fin y al cabo, no eran más

235 *Historia Eclesiástica* III, 5,3: ver.nota 183.

236 *Panerion* XXIX, 1,7,7-8: *Esta herejía de los nazarenos existe en Berea, en las vecindades de Cele-Siria y de la Decápolis, en la región de Pella y en Basanítide, en la denominada Kokaba, en hebreo Khokhaba. Allí se establecieron después del éxodo desde Jerusalén, cuando todos los discípulos se fueron a vivir a Pella porque Cristo les había dicho que abandonaran Jerusalén y se fueran lejos de allí y evitarían un cerco. Por este aviso vivieron en Perea después de haberse movido a ese lugar que he dicho. Allí tuvo su origen la herejía de los nazarenos; XXX, 1,2,7-9: Su origen (de los ebionitas) se remonta al tiempo posterior a la captura de Jerusalén. Después de eso, todos aquellos que creían en Cristo generalmente se habían ido a vivir a Perea, a una ciudad llamada Pella de la Decápolis de la que está escrito en el Evangelio que está situada en las cercanías de Batanea y Basanítide. La predicación de Ebión se originó aquí, después de que se hubieran trasladado a este lugar y hubieran vivido allí. Inicialmente, ellos vivían en una aldea llamada Kokaba, no lejos de la región de Karnaim y Asteroth, en la región de Basaítide. Esto de acuerdo con el contenido de la información que nos ha llegado. Desde allí comenzaron su viciosa enseñanza, desde el mismo lugar donde los nazarenos surgieron, de los que yo he dado cuenta arriba. Después de haber estado unido unos y otros, cada cual compartió su propia suciedad con el otro. Por último, en *De mens.* 15: Cuando la ciudad estaba a punto de ser capturada por los romanos, todos los discípulos fueron advertidos del avance por un ángel para que abandonaran la ciudad, destinada a ser destruida totalmente. Ellos se establecieron en Pella, una villa de la Decápolis, al otro lado del Jordán. Después de la destrucción de Jerusalén, retornarán, como ya he dicho, y cumplirán grandes signos.*

237 *Comentario de Zacarías*. PG 81, 1951: *En los días en que Vespasiano y Tito preparaban la guerra, los fieles, siguiendo una revelación, abandonaron la ciudad.*

238 *Discurso sobre la invención de la cruz* PG 87, 4041-4044: *Después de la captura de la ciudad, los creyentes, reunidos de nuevo en la Santa Sión, eligieron por segundo obispo a Simeón. Adriano, habiendo venido a la ciudad santa y habiendo encontrado allí la iglesia de los cristianos aún en pie, ordenará reconstruir toda la ciudad a excepción del templo.*

que judíos. Y tenía razón. En el mundo antiguo, la gran masa de los cristianos ni siquiera se enteraría del contenido general de su libro y la élite intelectual, que tampoco debía tener un nivel muy alto, estaba comprometida con el poder y carecía de interés por encontrar la verdad respecto a esta cuestión. Prueba de esta falta de interés es que ninguno de los padres de la Iglesia se molestó en viajar a Transjordania y dialogar con estos cristianos judíos que poseían textos escritos en la lengua utilizada por Jesús, con la excepción de Jerónimo.

Pella era una ciudad de Transjordania cuyas ruinas se encuentran en la actual Tabaqat Fahl. En época romana fue una ciudad mediana, con su foro, sus termas y su Ninfeo monumental²³⁹. Tras la campaña de excavación de 1992, se ha comprobado que tuvo una vida cultural interesante, ya que además de la muralla y el gran muro del *temenos* del templo en el Tell Hosn, ha aparecido un odeón en la ladera²⁴⁰. No era la ciudad más grande de la Decápolis (Gadara tenía tres foros), pero sí una ciudad “civilizada”.

El nombre semítico antiguo, atestiguado en textos egipcios, era Phahel, que ha pervivido en la denominación actual del lugar. Los macedonios, al ocupar la región, le cambiarían el nombre por el de la capital de su país de origen, dada la semejanza fonética. Según Esteban de Bizancio, fue fundada por el propio Alejandro, aunque la noticia no es muy fiable²⁴¹. Parece que los griegos la apodaron Berenikea. En época romana recibió el apelativo de Filipea²⁴².

La hipótesis sobre la falsedad de esta noticia se debe a Brandon²⁴³. Aunque posteriormente fue rebatida por Bagatti, Sowers,

239 R.H. SMITH y A.W. McNICOLL: *The 1982 And 1983 Seasons at Pella of the Decapolis*, BASOR, Suppl. 24, 1986; D. SPERBER: *The City in Roman Palestine*, Oxford, 1998.

240 W. BALL: *Rome in the East*, Londres, 2000.

241 R.H. SMITH: *Pella of the Decapolis*. Wooster, 1973.

242 Las monedas del siglo II de Pella incluyen el apelativo *Philippeia*, en honor a Marcio Filipo, legado de Pompeyo entre el 61 y el 60 a.C.

243 G.F. BRANDON: *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951.

Gunther, Simon y, más recientemente, Lüdemann y Harter²⁴⁴, el rumor ha permanecido en la historiografía²⁴⁵. Sin embargo, nadie que estudie el tema con cierta profundidad duda hoy día de la historicidad del hecho²⁴⁶.

Como vimos anteriormente, Brandon desarrolló en los años cincuenta y sesenta una tesis que relacionaba a Jesús con los zelotes y daba al movimiento de Jesús un carácter revolucionario y nacionalista muy acorde con aquellos años de belicismo sionista y expansión del socialismo. La crítica posterior ha rebatido totalmente los argumentos de Brandon, aunque personalmente, como Puente Ojea y otros autores, creo que no debemos descartar del todo el carácter social, nacionalista e, incluso, violento, del movimiento de Jesús. Sin embargo, la relación de los primeros cristianos judíos con los zelotas fue, sin duda, conflictiva, como han demostrado las cartas de Bar Kosiba descubiertas en Palestina. Tampoco de la minuciosa descripción que hace Josefo de la situación en Jerusalén se desprende la presencia de cristianos. En cuanto a lo que nos interesa en este momento, la huida a Pella, no cuadraba con la tesis de Brandon, por lo que negó su historicidad y la consideró una piadosa leyenda destinada al cristianismo romano, que habría visto con malos ojos una ideología antirromana. Para negar la huida, Brandon se basó en los siguientes argumentos: si la huida se sitúa en el 66, se contradice con la noticia de la masacre de la guarnición

244 B. BAGATTI: *L'esodo dei cristiani di Gerusalemme a Pella durante la guerra giudaica del 60-70*, en *La distruzione di Gerusalemme del 70*, Asís, 1970, p.166; S. SOWERS: *The Circumstances and Recollection of the Pella Flight*, TZ 26, 1970, pp.305-320; J. GUNTHER: *The Fate of the Jerusalem Church. The Flight to Pella*, TZ 29, 1973, pp.81-91; M. SIMON: *La migration à Pella. Légende ou réalité?*, RSR 60, 1972, 37-54; G. LÜDEMANN: *The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella Tradition*, en *Jewish and Christian Self Definition*, editado por E.P. SANDERS, Filadelfia, 1980-1982, v.I, pp.161-173; W. HARTER: *The Causes and Course of the Jewish Revolt against Rome, 66-74 C.E.*, in *Recent Scholarship*, Ph.D. dissertation, Union Theological Seminary, Nueva York, 1984.

245 Strecker, Cirillo y Van Voorst (op. cit), en sus respectivos comentarios a *Recognitiones* 37, expresan sus dudas.

246 F. MANNS: *Le Judéo-Christianisme, mémoire ou prophétie?*, París, 2000. VIDAL MANZANARES, op. cit. Este autor rebate las tesis de Brandon ignorando que ya fueron rebatidas por Bagatti y sucesores.

romana de Pella²⁴⁷, además de que las tropas de Vespasiano ocuparon la Transjordania en el 68²⁴⁸ y no distinguirían entre judíos y judeocristianos; pero más tarde no puede situarse la huida porque los zelotas no permitían que nadie abandonara la ciudad de Jerusalén²⁴⁹; por último, el hecho de que la Iglesia de Jerusalén perdiera su autoridad sobre las iglesias de la Diáspora a partir del 70 era una prueba de su desaparición. Para Brandon la leyenda de la huida a Pella se debería a los cristianos gentiles de Pella, convertidos por galileos desde el siglo I, que acudirían a Jerusalén tras la prohibición de acceso a los judíos por parte de Adriano e inventarían esta historia para arrogarse nobles orígenes que les dieran prestigio en la nueva iglesia gentil de Aelia Capitolina. Brandon no mencionó en su estudio HS 37,²⁵⁰ que añade historicidad al hecho, al contrastarlo con una fuente más temprana que Eusebio.

Sin embargo, su hipótesis fue reforzada por la interpretación que Strecker²⁵¹ dio de este pasaje de HS, como una invención destinada a otorgar nobleza apostólica a la comunidad judeocristiana en pleno enfrentamiento con los cristianos gentiles. Añade, además, que Eusebio mencionó la huida a Pella una sola vez, que la lista de obispos de Jerusalén de Eusebio supone la continuidad tras el desastre del 70 y que no se menciona en el pasaje evangélico sobre la destrucción de Jerusalén (Lc 21,20) la emigración a Pella. Desde mi punto de vista, Strecker se dejó llevar por la novedad de la hipótesis de Brandon, porque sus argumentos son aún más débiles.

Por último, Munck²⁵² añadió a las hipótesis negacionistas el argumento de que tras la guerra, el judeocristianismo des-

247 *Bello* II, 458.

248 *Bello* IV, 419.

249 *Bello* V, 420-423.

250 *En ese tiempo les fue enviado el profeta que declara estas cosas. Aquellos que creyeron en él fueron conducidos por la Sabiduría de Dios a un sitio fortificado del país para vivir. Y fueron preservados de la guerra que vendrá después a destruir a aquellos que no habían sido disuadido de sus dudas.*

251 G. STRECKER: *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, Berlín, 1958.

252 J. MUNCK: *Jewish Christianity in Post Apostolic Times*, NTS 6 (1959-1960), pp.103-104.

apareció. Para él, no se produjo la continuidad propuesta por Epifanio entre los primitivos judeocristianos palestinos y los herejes ebionitas y nazarenos de la Transjordania.

Estos argumentos son fácilmente rebatibles. Aunque reconocemos que la zona de Pella hubo de ser ocupada por los judíos en el 66, no podemos dejar de señalar que en *Bello II*, 458 no se dice que la guarnición de Pella fuese destruida en agosto del 66, al principio de la rebelión, como argumentaba Brandon, sino que fueron arrasadas algunas aldeas y ciudades de Siria y de “las ciudades vecinas”, entre las que se encuentra Pella. Al contrastar esta noticia con la que el propio Josefo da en su *Vita* 341 criticando a Justo de Tiberíades²⁵³, concluimos que, seguramente, ninguna ciudad fue tomada en este momento, sino tan sólo las aldeas. Ahora bien, esta situación precisamente favorece la posibilidad de la emigración a Pella, ya que el exterminio de la población gentil de las aldeas de la comarca produjo un vacío de población que permitiría la emigración de un grupo numeroso, como los judeocristianos de Jerusalén (supuestamente unas cinco mil personas). De hecho, con toda seguridad, los zelotes estarían encantados de que los judeocristianos abandonaran en ese momento Jerusalén, dejándola más a merced de su partido, y de que repoblaran una zona anteriormente infectada de gentiles, puesto que el objetivo de los zelotes era un Israel limpio de gentiles. Sí es cierto que, tras la derrota del legado de Siria, Cestio Galo, a principios de octubre del 66, esta región fue ocupada totalmente por los rebeldes bajo el mando de Manasés²⁵⁴, aunque Brandon no se refiriese a este momento, sino al anterior. Sin embargo, Pella no fue quemada ni destruida, tal como se desprende de los trabajos arqueológicos de Smith y McNicoll. Probablemente, la actitud de los ciudadanos de Pella en el momento de incertidumbre entre agosto y octubre fue similar a la de los ciudadanos de sus vecinas Gadara e Hippos,

253 *Antes de que yo fuese nombrado gobernador de Galilea por la comunidad de Jerusalén, tú y todos los habitantes de Tiberíades no sólo habíais tomado las armas, sino que estabais ya en guerra contra la Decápolis de Siria. En todo caso, tú incendiaste sus aldeas y tu criado cayó en aquella empresa.*

254 *Bello II*, 567.

que sólo expulsaron a los sediciosos, permitiendo a los demás judíos su permanencia en la ciudad, lo que demuestra buena convivencia entre los vecinos²⁵⁵. Por otra parte, como argumentó Pritz²⁵⁶, es muy probable que hubiese gentiles cristianos en la región (visitada por Jesús cuando exorcizó al endemoniado de Gadara), y que estos gentiles hubiesen propiciado el refugio de los judeocristianos jerosolimitanos.

En cuanto a la ocupación de la región por Vespasiano, no sólo no contradice la presencia de judeocristianos en Pella, sino que la refuerza. En efecto, tras la conquista de Galilea en la campaña del 67, Vespasiano se retiró a sus cuarteles de invierno en Cesarea, dejando la XV Legión (a la que después añadió la X Legión, cuyo legado era Trajano, padre del futuro emperador) en Escitópolis, ciudad en la que los escitas habían matado a traición a sus vecinos judíos en el verano del 66, declarándose abiertamente a favor de los romanos. En primavera del 68 Vespasiano cruzó el Jordán para ocupar la gran ciudad helenística de la Decápolis, Gadara, a la que los judíos habían convertido en *capital fortificada de Perea*²⁵⁷. Gadara entregó pacíficamente la ciudad a los romanos, no sin que antes los judíos mataran al noble Doleso, responsable de la embajada a Vespasiano y de la decisión de derruir las murallas, y huyeran hacia el sur. Vespasiano, tras su tranquila entrada triunfal en Gadara, volvió a Cesarea y avanzó por Judea e Idumea, dejando el mando de la región de Perea al tribuno Plácido, que masacró a quince mil judíos fugitivos, a los que se añadieron miles de ahogados en el Jordán. Y ahora viene la más importante noticia de Josefo respecto al tema que a nosotros nos interesa:

Una vez que se apoderó de Abila, Julia, Besimot y todas las localidades que había hasta el Mar Muerto, estableció al frente de cada una de ellas a los desertores que le parecieron más idóneos²⁵⁸.

255 *Bello* II, 478.

256 R.A. PRITZ: *Nazarene Jewish Christianity*, Jerusalén, 1988.

257 *Bello* IV, 413. En cuanto al uso de los términos Decápolis y Perea en Josefo, más adelante los comentaremos.

258 *Bello* IV, 438.

Los judeocristianos de Pella, mejor que ningún otro judío, entrarían en esta categoría de “desertores”.

En cuanto al segundo argumento, la imposibilidad de abandonar Jerusalén, es realmente ridículo, puesto que el propio Josefo, en que se basa Brandon, narra múltiples casos de deserción: en noviembre del 66, en invierno del 67-68, en junio e incluso en agosto del 70²⁵⁹, siendo a veces las fugas de grupos numerosos de dos mil personas. Y los datos de Josefo son confirmados por la noticia de la Misná respecto a la huida de Jonatán ben Zakkay, que se hizo el muerto para que se permitiera a sus discípulos salir de la ciudad a enterrar el cadáver, tras lo cual se entregaron a Vespasiano y el rabino consiguió que el emperador le permitiera abrir su escuela de Jamnia²⁶⁰.

En cuanto al hecho de que la Iglesia de Jerusalén perdiera su autoridad sobre las de la Diáspora, no es del todo cierto. Como es lógico, el contacto entre los judeocristianos palestinos y los gentiles se habría visto drásticamente interrumpido por la guerra, y esta situación se mantendría probablemente en la posguerra. El hecho de que los cristianos de Corinto recurrieran al obispo de Roma, Clemente, para resolver un conflicto interno, demuestra que esta situación se mantuvo un tiempo. Ahora bien, cuando los nietos de Judas el hermano de Jesús fueron juzgados en Roma por Domiciano en el año 95, Simeón ben Cleofás y sus sobrinos recuperaron su influencia sobre las iglesias de la Diáspora, tal como veremos más adelante, si bien brevemente, porque en torno al año 100 fueron ejecutados por el legado pretoriano de Judea, Tiberio Ático. La presencia de Ignacio de Antioquía en Roma como mártir anularía la influencia judeocristiana. Poco después, en el 115, se produjo la segunda sublevación judía, la de Egipto, Cirenaica, Chipre y Mesopotamia y, en el 132 estalló la rebelión de Bar Kosiba. Tras la guerra, ahora sin duda, la influencia judeocristiana en los gentiles cristianos había quedado anulada, como Justino comenta en su *Diálogo*. En cualquier caso, como vemos, la pérdida de influencia de Jerusalén en la

259 *Bello II*, 538 y 556; IV, 353, 377, 397 y 410; V, 420, 446, 551; y VI, 113.

260 *Abot de R. Nathan*, versión A4.

cristiandad gentil no fue inmediata, sino un proceso en el que hay datos que, precisamente, refuerzan la tradición de Pella y contradicen la hipótesis de Brandon.

El argumento de Strecker sobre la continuidad judeocristiana en el episcopado de Jerusalén como prueba de su permanencia en ella durante la guerra es del todo absurdo, porque precisamente si los judeocristianos hubieran estado en la ciudad en el 70 no se habría producido dicha continuidad, ya que hubieran perecido frente a las armas romanas o hubieran sido esclavizados. El episcopado jerosolimitano sólo pudo sobrevivir en el exilio, como dijo Carrington²⁶¹, a la espera de tiempos mejores en que poder regresar a la ciudad.

En cuanto a la interpretación que Brandon y Strecker dan a la leyenda de la huida a Pella como una invención de los judeocristianos con el objeto de adquirir un prestigio o nobleza mayor que el de los gentiles, es absurda por sí misma, ya que los judeocristianos no necesitaban cartas de nobleza frente a los cristianos gentiles, puesto que conocían mucho mejor que ellos el país de Jesús y a los descendientes de discípulos, amigos, familiares y conocidos de Jesús, así como la religión de Jesús, la judía, y estaban por tanto mucho más capacitados que los cristianos gentiles de la Diáspora para interpretar los hechos relacionados con Jesús.

La idea de Munck respecto a la discontinuidad entre los discípulos de Jesús y los nazarenos y ebionitas de Transjordania me parece claramente tendenciosa, porque pretende sólo aislar a los apóstoles de cualquier conexión con corrientes posteriormente consideradas heréticas, salvaguardando así la ortodoxia de la Gran Iglesia. Cuando es Epifanio, defensor del catolicismo y azote de herejes, el que señala la conexión entre la Iglesia de Jerusalén y los nazarenos y ebionitas, no hay ninguna razón para cuestionarlo. Epifanio sólo transmitiría una noticia así, que pudiera ser usada en beneficio de los herejes, cuando su historicidad fuese incuestionable.

261 P. CARRINGTON: *The Early Christian Church I*, Cambridge, 1957.

Finalmente, el argumento de Strecker respecto al hecho de que no se mencionara en los sinópticos la huida a Pella no sólo no es determinante, sino que por el contrario se vuelve en su contra. Lüdemann argumentó contundentemente sobre la presencia en los sinópticos²⁶² de una profecía *ex eventu* sobre la destrucción de Jerusalén puesta en boca de Jesús:

Cuando veáis a la abominación de la desolación, anunciada por el profeta Daniel, erigida en el Lugar Santo (el que lea, que entienda), entonces, los que estén en Judea, huyan a los montes.

La *abominación de la desolación* erigida en el Templo son las águilas romanas y demás enseñas de las legiones, sobre las que Tito realizaría, tras la caída de la ciudad, en septiembre del 70, los sacrificios y rituales ordinarios a los dioses romanos agradeciendo la victoria. La mayoría de los historiadores objetivos datan hoy el Evangelio de *Marcos* en fecha inmediatamente posterior al 70, basándose en este dato concluyente.

No sólo los sinópticos atestiguan que hubo una huida de judeocristianos de Jerusalén, sino que también aparecen alusiones a la misma en *Apocalipsis* 12,6²⁶³, *Ascensión de Isaías* 4,13 y *Oráculos Sibilinos* 12,6, como ya señaló Bagatti. Por tanto, son diez fuentes las que atestiguan la huida: estas tres anteriormente mencionadas, los tres sinópticos, *Historia de la Salvación*, la fuente de Eusebio, la fuente propia de Epifanio, Teodoreto de Cyro y Alejandro de Chipre. Pocos hechos de los orígenes del cristianismo tienen tan contundente atestiguación múltiple que hace indudable su historicidad.

Pero, una vez aceptada sin reservas, quedan dos problemas difíciles de resolver: cuándo salieron los judeocristianos de Jerusalén y cuándo volvieron. Para Eusebio, recibieron la orden de salir *antes de la guerra*. Epifanio es el más ambiguo, porque

262 Mc 13,14-20; Mt 24,15-22; Lc 21,20-24.

263 *Y la Mujer* (la Iglesia) *huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada mil doscientos sesenta días*. Tres años y medio es casi exactamente el tiempo que va desde el inicio de la rebelión de Jerusalén en mayo del 66 hasta su definitiva conquista por Tito el 26 de septiembre del 70.

por una parte²⁶⁴ parece inclinarse por una situación anterior al cerco de Jerusalén, pero por otra dice:

cuando la ciudad (de Jerusalén) estaba a punto de ser capturada por los romanos, todos los discípulos fueron advertidos del avance por un ángel para que abandonaran la ciudad, destinada a ser destruida totalmente²⁶⁵.

Según Teodoreto de Cyro,

en los días en que Vespasiano y Tito preparaban la guerra, los fieles, siguiendo una revelación, abandonaron la ciudad²⁶⁶.

En cuanto a los Evangelios, también se contradicen al respecto, porque *Marcos* sitúa la huida tras la instalación de las águilas romanas en Jerusalén y el Templo, es decir, después del 70, mientras que *Lucas* dice cuando veáis la ciudad cercada, es decir, justo antes de la conquista de Jerusalén. Lo más probable es que la huida fuera poco antes del sitio de la ciudad.

En cuanto al retorno, mencionado por Eusebio, debió de producirse aún en vida de Simeón ben Cleofás, sucesor de Santiago el Justo (asesinado en el 62) como patriarca de Jerusalén. La noticia transmitida por Alejandro de Chipre²⁶⁷ confirmaría ese retorno, aunque es tardía, porque según él habría una iglesia cristiana construida en la derruida Jerusalén cuando Adriano visitó la ciudad.

264 *Pan.* XXX, 1,7. La otra noticia del *Panerion* no debe tenerse en cuenta, porque al decir “*su origen se remonta al tiempo posterior a la captura de Jerusalén, después de eso, todos aquellos que creían en Cristo generalmente se habían ido a vivir a Perea, a una ciudad llamada Pella de la Decápolis*”, está mezclando el tiempo del origen de los ebionitas con el de la huida a Pella, por lo que construye una frase ambigua.

265 v. supra n. 237.

266 v. supra n. 238.

267 *Discurso sobre la invención de la cruz* PG 87, 4041-4044

VIII. Sobre la inexistencia de la Decápolis antes de Vespasiano



o es mucho lo que se ha investigado sobre la existencia de la Decápolis²⁶⁸. Sin embargo, no se trata de un simple problema de la Historia Antigua, sino que implica también a los estudios sobre los orígenes del cristianismo de múltiples disciplinas. Haciendo una superficial prospección por los mapas de Palestina en los tiempos de Jesús que se encuentran en las Biblias de cualquier parte del mundo, nos encontramos con este territorio interponiéndose entre las tetrarquías de los descendientes de Herodes el Grande. Sin embargo, la Decápolis no aparece atestiguada en ningún documento histórico anterior a la Guerra Judía. Los Evangelios la mencionan²⁶⁹, pero hoy día la gran mayoría de los historiadores, incluyendo los católicos, reconocen una datación postbélica incluso a *Marcos*, ya que en los tres sinópticos se encuentran alusiones a la destrucción de Jerusalén y del Templo y la instauración de las águilas de las legiones romanas en el lugar

268 La interpretación tradicional, que admite su existencia al menos desde Pompeyo, se debe entre otros a SCHÜRER: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, Leipzig, 1901-1909 (la actual edición revisada de VERMES, MILLAR y BLACK mantiene la misma tesis, aunque con matices respecto a la pertenencia de algunas ciudades a la Decápolis); A.H.M. JONES: *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937; y H. BIETENHARD: *Die Dekapolis von Pompeius bis Trajan*, ZDPV 79, 1963, pp.24-58 (el mismo texto en ANRW, II.8, p.220-261). En contra de la existencia de la Decápolis, T. PARKER: *The Decapolis Reviewed*, JBL 94, 1975, pp.437-441. El tema fue de nuevo planteado por B. ISAAC: *The Decapolis in Syria, a Neglected Inscription*, ZPE, 44, 1981, p.67-74. La situación actual es confusa. Algunos historiadores admiten su existencia, M. SARTE: *L'Orient Romain*, París, 1991. Otros piensan que se trató de un simple término geográfico con afán propagandístico, W. BALL: *Rome in the East*, Londres, 2000. Pero nadie desde Isaac ha revisado el tema aportando una interpretación convincente.

269 Mc 5,20, Mc 7,31 y Mt 4,25.



Ciudades de Siria-Palestina en época romana

sagrado, tal como argumentó contundentemente Lüdemann ya hace tiempo²⁷⁰.

Por otra parte, esta región tuvo una gran importancia en la historia de la primera comunidad cristiana, porque cuando las tropas romanas sitiaron Jerusalén, los seguidores de Jesús abandonaron la ciudad y se marcharon a Pella de la Decápolis. De todas las fuentes que atestiguan el hecho, sólo dos, Eusebio y Epifanio (ver supra), mencionan el lugar al que huyeron, denominándolo a veces Pella de la Decápolis y a veces Pella de Perea.

El problema de la inclusión de una ciudad en Perea o la Decápolis no es exclusivo de Pella, también se dio en el caso de su vecina Gadara. Flavio Josefo la sitúa como *capital fortificada de Perea*²⁷¹, mientras que Marcos la sitúa en la Decápolis²⁷². La misma confusión se aprecia analizando las descripciones territoriales de Josefo, que al hablar de la Transjordania septentrional emplea tanto el término Decápolis (sólo un par de veces en todas sus obras²⁷³), como el de Perea, el de Celesiria²⁷⁴ e, incluso en una ocasión²⁷⁵, el antiguo nombre hebreo de la región, Galaad²⁷⁶.

270 G. LÜDEMANN: *The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella Tradition*, en *Jewish and Christian Self Definition*, editado por E.P. SANDERS, Filadelfia, 1980-1982, v.I, pp.161-173.

271 Bello IV, 413.

272 Mc 5,20.

273 Vita 341 y Bello III, 9,7 (446).

274 Ant. XIV, 74-75. Bello I, 31, 103, 155, 213, 366. En griego significa "Siria honda" probable alusión a la depresión que atraviesa Siria, surcada por el Orontes, el Jordán y el Wadi Arabah, que tiene su menor altitud en el Mar Muerto, bajo el nivel del mar. Sin embargo, es más seguro que se trate de una adaptación griega del término arameo *Kol Aram* que significa Toda Siria y que en el siglo IV a.C. designaba a la satrapía persa del Éufrates, separada de la región costera, Fenicia, y de la septentrional, Siria propiamente dicha. Incluso hubo un reino de Kol Aram, creado por el nabateo Aretas III (85-62 a.C.) al derrotar y matar a Antíoco XII (86-85 a.C.), el último de los seléucidas.

275 Ant. XVIII, 109-114.

276 Atestiguado, por ejemplo, en Dt 3,12; Nm 32; Jc 10,3-5; 1Mac 5,9-45. En Galaad hubo judíos hasta que Judas Macabeo (165-161a.C.) venció a los griegos y se llevó a la población hebrea de la región hacia Judea. Sus sucesores la reconquistaron repoblándola de nuevo de judíos. Juan Hircano (135-104) tomó Escitópolis y Alejandro Janneo (103-76), aprovechando la derrota de Antíoco XII ante Aretas III de Arabia, conquistó Gamala, Gadara, Gerasa, Dión, Gaulanítide y Pella, ciudad que los judíos destruyeron al negarse sus

Pero volvamos al primer argumento irrefutable: nadie menciona la Decápolis antes de la Guerra. Hay que destacar al respecto su ausencia en el libro XVI de la *Geografía* de Estrabón (escrito entre el 17 y el 23 d.C.), que describe minuciosamente la región, tratando el diferente status administrativo de cada territorio. Estrabón no sólo no menciona a la Decápolis, sino que además cita ciudades como Gadara y Filadelfia, pero incluyéndolas en Judea, Escitópolis, pero incluyéndola en Galilea (hecho especialmente notable porque tras la Guerra Judaica Josefo la consideraría la más importante ciudad de la Decápolis), y Damasco, pero incluyéndola en Celesiria²⁷⁷. Por otra parte, la delimitación que da de Judea es muy importante, porque traza un rectángulo entre la costa (Gaza como límite sur y aunque no cita el límite norte, se entiende por el contexto que iría hasta el Carmelo), el Antilíbano (Tracón) y el desierto árabe que incluye así íntegramente a la Transjordania en Judea. Si hubiera querido excluir la Transjordania hubiera puesto el Jordán como límite.

El único libro de *Geografía* que menciona la Decápolis es la *Historia Natural* de Plinio (publicada en el año 77)²⁷⁸, escrita

habitantes a adoptar las costumbres tradicionales judías (obligaban a todos los varones a circuncidarse).

277 *Geografía* XVI, 2, 20, 29, 34, 40 y 45. Hay que aclarar, además, que tal como transmite Estrabón, existían dos conceptos de Celesiria: uno más amplio que incluía toda la depresión desde el Orontes hasta el golfo de Áqaba que tiene su punto más bajo en el Mar Muerto, y otro más estricto, más *particular*, que consiste en la región del Líbano y el Antilíbano (con la depresión intermedia en que nacen el Orontes, el Leontes y el Jordán), y el Valle del Rey o región de Damasco entre el Antilíbano, el Golán y el Tracón.

278 *Historia Natural* V,74: *Junto a Judea, en el lado de Siria, está la región de Decápolis, así llamada por el número de sus ciudades, si bien no todos guardan las mismas ciudades en la lista. La mayoría, sin embargo, incluye Damasco, con su fértil vega regada por el río Crisorroe, Filadelfia, Rafana (todas hacia Arabia), Escitópolis (antes Nysa, por la nodriza del padre Líber, sepultada aquí), donde una colonia de escitas se asentó, Gadara, por la que fluye el río Yarmak, Hippo, ya mencionada, Dion, Pella, rica por sus aguas, Galasa, Canata. Entre estas ciudades y alrededor de ellas, circulan tetrarquías, cada una de ellas igual a un reino e incorporadas a reinos: Traconítide, Panias (en la que está Cesarea, de cuyas fuentes arriba hablé), Abila, Arca, Ampeloessa y Gabe. La mayoría ha querido adaptar Galasa a Gerasa, pero yo creo que no es así. De hecho, la no mención de Gerasa por Plinio es una prueba de que fue conquistada por los nabateos, aprovechando la Guerra Judía, como veremos después.*

al mismo tiempo o incluso antes que las obras Josefo (la *Guerra* entre el 75 y el 79, la *Vida* en el 95). De la noticia de Plinio hay que extraer dos conclusiones importantes a tener en cuenta desde el principio: primera, que estas ciudades pertenecían en época Flavia a Siria y no a Judea, la provincia pretoriana recién creada por Vespasiano; segunda, que no se trata de un territorio homogéneo, ya que hay tetrarquías entre ellas, destacando el caso de Abila, vecina oriental de Gadara, que pertenecía a Herodes Agripa II y, como veremos, se integraría en la Decápolis a su muerte (92-93 d.C.)²⁷⁹. El geógrafo de época de Adriano, Ptolomeo²⁸⁰, al igual que posteriores escritores como Esteban de Bizancio, ya no habla de la Decápolis, sino de Celesiria.

La numismática no acredita la existencia de la Decápolis, puesto que no se ha encontrado ni una sola moneda que la mencione. Las monedas de Gadara, Abila y Filadelfia usan el término Celesiria para aludir a la región en que se sitúan. En cuanto a la epigrafía, encontramos solo dos inscripciones en que aparezca el término. La primera fue hallada en Palmira y fue datada por Cagnat en el año 134²⁸¹: “*Agathángelos Apilenos tes Dekapoleos*”, “el buen mensajero abileno de la Decápolis”. Es curioso que sea precisamente Ábila de la Decápolis la única atestiguada arqueológicamente, porque fue la que más tarde se incorporó al grupo, ya que perteneció a la tetrarquía de Agripa II hasta su muerte en 92-93 d.C. La segunda es una desaparecida inscripción griega descubierta a finales del siglo XIX por Hauvette-Besnault en Madytos (hoy Eceabat), ciudad del Quersoneso Tracio²⁸². La inscripción mencionaba la Decápolis como una entidad

279 Sobre la muerte de Agripa, ver el nuevo Schürer, p. 616-618.

280 *Geografía* V, 15,22-23. El caso de Ptolomeo ha sido discutido porque hay dos lecturas del encabezamiento de este capítulo: en unos manuscritos se lee *Koiles Syrias Dekapoleos*, y en otros *Koiles Syrias de kai poleos*. Esta última lectura no implica existencia de una entidad territorial denominada Decápolis, y es la más lógica, ya que Trajano suprimió la Decápolis al repartir sus ciudades entre Siria y la nueva provincia de Arabia en el 106 d.C.

281 IGRRom III 1057.

282 A. HAUVETTE-BESNAULT: *Sur quelques villes anciennes de la Chersonnèse de Thrace*, BCH 4 (1880), 506ff.

administrativa en la que desempeñó el cargo de procurador²⁸³ el militar romano epigráficamente homenajeado. Por tanto, hubo una entidad administrativa denominada Decápolis.

Benjamin Isaac estableció el final de su existencia en el 106²⁸⁴, con la creación de la provincia de Arabia, pero no se aventuró a fijar la fecha de creación, mencionando tan sólo de paso la posibilidad de que existiese desde Augusto. Ni Estrabón ni Josefo permiten suponer una existencia tan temprana.

La antigua hipótesis de fundación pompeyana se basaba en presupuestos muy débiles, concretamente en la mala interpretación de Josefo²⁸⁵. Simplemente se repueblan las ciudades de Cele-Siria por sus antiguos habitantes griegos expulsados por Alejandro Janneo, al igual que las ciudades samaritanas y filisteas. Pero esto no tiene nada que ver con un cambio en la organización territorial supra-municipal. Tampoco su inclusión en Siria las separa del resto del reino porque, en cuanto fue conquistado, fue incluido en esta provincia en su totalidad. De hecho, la noticia que el propio Josefo da después es muy clara, el legado de Siria nombrado en el año 57 a.C. por influencia de Pompeyo, Aulio Gabinio²⁸⁶, descentralizó un territorio que duran-

283 Benjamin Isaac (artículo citado) discute la lectura de Domaszewski –“*logikameno*”– y defiende la de Hauvette –“*hegekameno*”– del verbo “*egeiro*”, *curar, reconstruir*, usado en ocasiones para referirse a la labor de los *procuratores* romanos.

284 En tal caso habría que revisar la fecha de la inscripción de Palmira que menciona al mensajero de Ábila de la Decápolis. Otra posibilidad es que fuera Adriano y no Trajano el que reformara las fronteras entre Arabia, Judea y Siria, tras la revuelta de Bar Koshiba, suprimiendo la Decápolis en torno al 135.

285 En el 63 a.C., Pompeyo invadió con sus tropas el reino hebreo y, *tras despojar a los habitantes de Jerusalén de las ciudades de Cele-Siria que ellos habían sometido anteriormente, las colocó bajo el mando de su propio legado, y al conjunto de la nación judía que anteriormente había alcanzado vastos límites, la redujo a sus estrictos términos. Y Gadara, que había sido arrasada poco antes, la refundó, regalándosela al gadarense Demetrio, liberto suyo. Y las restantes ciudades, a saber, Hippos, Escitópolis, Pella, Dion, Samaría y también Marisa, Ashdod, Yamnia y Aretusa, las devolvió a sus habitantes (...) todas las cuales dejó libres y asignó a la provincia* (de Siria).

286 Refundador de Canata, según testimonia el título de Gabinia recibido en las monedas.

te los Macabeos estuvo centralizado totalmente en Jerusalén²⁸⁷. Como claramente dice Josefo, se trata de un cambio del régimen monárquico judío al régimen republicano romano, integrándose todo el país en la provincia de Siria y creándose una serie de toparquías de las que una era la de Transjordania septentrional, con capital en Gadara²⁸⁸.

Esta organización territorial no duró mucho, porque durante el reinado de Herodes el Grande (37-4 a.C.) de nuevo adquirió independencia el país, extendiéndose más al norte del territorio macabeo por la Transjordania²⁸⁹. En este tiempo la Transjordania recibió el nombre de Perea y Herodes cedió su administración a su hermano Feroras. Perea hacía frontera con la Arabia nabatea por el Este y con Gaulanítide-Auranítide-Traconítide-Batanea por el norte. No había Decápolis ni territorio dependiente de la provincia de Siria en la zona. A la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.), Perea pasó a formar parte de la tetrarquía de Herodes Antipas junto a Galilea, mientras que Traconítide-Gaulanítide-Auranítide-Batanea fue para Filipo y Judea-Samaría para

287 *Volvió a instalar a Hircano en Jerusalén, para que se hiciera cargo de los cuidados del Templo. Y tras instituir cinco Sínodos, distribuyó a la población judía en otras demarcaciones y, consecuentemente, unos estaban integrados en la comunidad política de Jerusalén, otros en la de Gadara, los siguientes en la de Amatunte, los cuartos lo estaban en la de Jericó y el quinto grupo en la de Séforis de Galilea. Y a partir de entonces, los judíos, desligados de un poder monárquico, vivieron en un régimen aristocrático. (Ant. XIV, 75-91).*

288 Los argumentos en busca de otra Gadara son absurdos, porque no hay ninguna ciudad con este nombre u otro parecido digna de ser capital de un sínodo del tamaño, al menos, de Galilea. Además, Gadara fue después *capital fortificada de Perea*, como ya hemos visto. Desde mi punto de vista, Gabinio dividió Transjordania en dos partes (norte con capital en Gadara y sur con capital en Amatunte) y en tres partes la zona al oeste del Jordán (Galilea con Séforis, el centro con Jericó y el sur con Jerusalén).

289 Herodes se extendió más allá de las fronteras del reino macabeo, luchando en la Transjordania septentrional (Batalla de Canata) y meridional (Batalla de Filadelfia), con los nabateos (hecho que le valió la incorporación de Gadara e Hippos, entre otras ciudades de la zona, a pesar de las protestas de los ciudadanos de Gadara ante Augusto y Agripa), así como en la meseta del Tracón contra el rey de los bandidos, Zenodoro, apoyado por los nabateos (hecho que le valió la incorporación de Gaulanítide, Traconítide, Auranítide y Batanea). JOSEFO: *Ant.* XV, 108-364, XVI, 282-284 y XVII, 23-31. ESTRABÓN: *Geografía* XVI, 2, 20-21.

Arquelao. Augusto separó al fin dos ciudades de Transjordania, Gadara e Hippos, y una de la costa, Gaza, del territorio judío haciéndolas depender directamente del legado de Siria²⁹⁰. Gadara e Hippos se convirtieron en una franja-tapón entre la tetrarquía de Antipas y la de Filipo (Betsaida, en la orilla nordoriental del Genesaret, era de Filipo, que la convirtió en Julia). Escitópolis seguiría formando parte de Galilea, mientras que Pella, Abila, Dión, Gerasa y Canata pertenecerían a la Perea de Antipas²⁹¹, a no ser que algunas de estas ciudades hubieran sido ocupadas por los nabateos, ya que Aretas IV (9 a.C.-40 d.C.) declaró la guerra a Antipas al repudiar éste a su hija para desposar a Herodías, lo que provocó *una disputa de fronteras en la región de Galaadítide*²⁹². Ignoramos la situación en Galaadítide durante el

290 *Ant.* XVII, 320, *Bello* II, 97. La exactitud con que menciona las tres ciudades en ambas fuentes apoya la interpretación reduccionista, según la cual sólo estas dos ciudades fueron separadas del reino de Herodes por Augusto, que no creó ni mucho menos la Decápolis por aquel entonces.

291 Esta extensión de Perea hace más lógico el testamento de Herodes el Grande, puesto que se aprecia continuidad geográfica en las dos regiones de la tetrarquía de Herodes Antipas.

292 *Ant.* XVIII, 109-115. Antipas arrebató Maqueronte a Aretas y éste ocupó algunas ciudades de Galaad e incluso Damasco (2Cor 11,32). Feldman, en la traducción inglesa de Loeb, decidió que la mención de Galaadítide debía ser un error de Josefo, y que se trataría de Gamalítide. Muchos le han seguido sin aparato crítico, contribuyendo así a la confusión, como José Vara Donado, en la edición española de Akal. Pero no hay ni un solo manuscrito que atestigüe la transcripción de Feldman, que simplemente se dejó llevar por el prejuicio de la existencia de una Decápolis siria desde Pompeyo hasta Trajano. Además, si situamos a Gamala en Galilea como creía Feldman al corregir el texto, es imposible que Aretas llegara hasta allí, porque su reino no hacía frontera con esta región y ¡tendría que atravesar una hipotética Decápolis romana!, y si la situamos al norte de Dión y al este de Hippos, como hacen Crossan y Reed en su reciente mapa arqueológico de la región, la cosa tiene aún menos sentido, porque implicaría que el reino de Antipas se extendía hasta la supuesta Decápolis. Pero en realidad la Decápolis no existía, y lo que dice el texto de Josefo es exactamente lo que quiere decir, que la antigua región judía de Galaad pertenecía a Herodes Antipas (porque estaba incluida en Perea), o al menos la parte de Galaadítide que no le había arrebatado Aretas. Téngase en cuenta, por último, que los conflictos territoriales entre Arabia y el reino judío por la región de Galaad ya se habían producido antes, en tiempos de Herodes el Grande, como hemos visto al hablar del enfrentamiento entre ambos por Canata.

reinado de Agripa I²⁹³, pero sabemos que Calígula dio órdenes al legado de Siria, Vitelio, de que desechara el proyecto de invadir Arabia, y que Damasco durante el reinado de Calígula siguió siendo árabe, como se comprueba por la ausencia de monedas de este emperador en la ciudad. Probablemente ocurrió algo parecido con Canata, Gerasa o Filadelfia. A la muerte de Agripa I en el 44 el territorio sería gobernado por un procurador imperial, con la excepción de Traconítide-Gaulanítide-Auranítide-Batanea que Claudio concedió a Herodes Agripa II cuando se hizo mayor de edad, a lo que Nerón añadió en el año 55 *cuatro ciudades con sus toparquías, Abila y Julia de Perea, y Tariquea y Tiberíades de Galilea*²⁹⁴. Tariquea y Tiberíades están situadas en la orilla occidental del Lago de Genesaret o Tiberíades, por lo que es lógico suponer que la Julia a la que se refiere sea la Betsaida del Evangelio, ciudad situada en la orilla nordeste del lago, con lo que Agripa II poseería casi toda la región del lago con la excepción de los territorios de Gadara e Hippos²⁹⁵. La pertenencia de Abila al reino de Agripa II está atestiguada por la descripción que después de la Guerra haría Plinio de la recién creada Decápolis, en la que menciona claramente que Abila no pertenecía a este territorio, sino a una tetrarquía, que no puede ser otra que la de Agripa II²⁹⁶. Canata, por otra parte, también perteneció al reino

293 Calígula, al morir Tiberio (39 d.C.), destituyó a Antipas, lo desterró a San Bertrand de Cominges, en los Pirineos, y le dio su tetrarquía a su amigo Herodes Agripa, el hermano de Herodías, añadiéndola así a la tetrarquía de Filipo, que le había concedido al llegar al trono en el 37, a lo que Claudio añadió en el 41 la antigua tetrarquía de Arquelao (con lo que se reconstruyó el reino de Herodes el Grande).

294 *Bello II*, 252. En *Ant.* XX, 159, sólo se menciona Julia de Perea y diecinueve aldeas.

295 No sabemos si estas dos ciudades mantuvieron su autonomía con respecto a Agripa I, pero en cualquier caso, a su muerte probablemente se reintegrarían en el territorio de Judea, gobernado ahora por un procurador dependiente del legado de Siria.

296 Los historiadores de la línea de interpretación tradicional (Jones, Schlatter...), partiendo de la errónea hipótesis de la existencia continuada de la Decápolis, consideraron que la Julia aquí mencionada era la Livia del sur de Perea, también llamada Julia, y Abila la quisieron identificar con Abel, una aldea de Perea. Sin embargo, lo lógico es que se tratase de ciudades limítrofes o cercanas al reino de Antipas, especialmente en el caso de Julia Betsaida, porque daría

de Agripa II, bien formando parte de la toparquía de Abila, bien de Batanea²⁹⁷. Está claro que tampoco había Decápolis por aquel entonces. Perea llegaba hasta Pella incluida, como afirma el propio Josefo: *Tiene esta de largo desde Maqueronte hasta Pella y de ancho desde Filadelfia hasta el Jordán*²⁹⁸.

Ni siquiera después de la guerra, cuando se creó la provincia pretoriana de Judea (70-74²⁹⁹), se produjo la creación de la De-

continuidad a sus posesiones en torno al Lago Genesaret o Tiberíades. Así se deduce además de *Bello* IV 410-439. Este pasaje –que trata de la conquista de Perea por parte de Plácido tras la recepción triunfal de Vespasiano en Gadara, que le abrió las puertas– también ha sido interpretado erróneamente, desde mi punto de vista. El nuevo Schürer, al hablar de Julia (v. II, p.242) y Abila (v. II, p.191), adopta una postura compleja. Por una parte, admite que son las ciudades de la posterior Decápolis al tratar de la donación de Nerón (v. I, p.605), pero no cuando se trata de la conquista de Perea por parte de Plácido. El Schürer dice que las Abila y Julia tomadas por Plácido pueden ser las ciudades vecinas de Gadara, en Galaad, o las aldeas del sur de Perea, por las que se inclina finalmente. Es inadmisibles la interpretación que da en este contexto sobre *Gadara, capital fortificada de Perea*, identificándola con la aldea de Gadora, que ni era *capital* ni estaba fortificada, ni tenía una población tan numerosa, como se deduce del texto. Y puesto que tenemos que admitir que se trata de la gran Gadara refundada por Pompeyo y constituida en sede de un sínodo regional por Gabinio, también es más fácil pensar que Abila y Julia son las ciudades septentrionales y no las aldeas del sur.

297 LE BAS-WADDINGTON: *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asia Mineure* III, 1870, n° 2364 y 2365 (OGIS 419 Y 424).

298 *Bello* III, 46. La indudable inclusión de Maqueronte hace también indudable la de Pella. Es cierto que la inmediatamente posterior descripción de los límites de Perea parece excluir a Pella y esto ha confundido a muchos, pero hay una explicación: al describir en el siguiente pasaje los límites de Perea, Josefo tiene en mente la situación del momento en que escribe, no los del momento previo a la guerra, como demuestra la inclusión de Tiberíades y Táriquee en Galilea en esta descripción del país, cuando poco antes narró cómo habían sido segregadas de Galilea e incorporadas al reino de Agripa II por concesión de Nerón. Esto explica también que Josefo diga que Perea era más extensa que Galilea.

299 Provincia con un gobernador de rango pretoriano residente en Cesarea y una legión permanente situada en Jerusalén: la X Fretensis. El primer legado de Judea, Lucilio Baso (70-72), se apoderó de Herodión y Maqueronte, y el segundo, Flavio Silva (72-74) de Masadá. Ahora bien, parece que estos dos legados fueron simplemente legados de legión y sólo a partir del siguiente, Cejonio Cómodo, gobernaron Judea legados de rango pretoriano. Por tanto, la creación de la provincia se situaría en realidad en el 74. Esto cuadra bien con el hecho de que en el 70 gobernara Judea un procurador imperial, Liberio Máximo, como en la época anterior al conflicto. La creación de la provincia de

cápolis, como demuestra la inscripción de Gerasa que menciona al gobernador de Judea Cejonio Cómodo y está datada en el año 75-76 (el 125 de la era de Gerasa)³⁰⁰. Por tanto, la Decápolis sólo pudo segregarse de Judea e incorporarse a Siria entre el 75 y el 77, año de la publicación de la *Historia Natural* de Plinio. La causa hay que buscarla en el conflicto entre Roma y Partia que se produjo por aquel entonces³⁰¹. Vespasiano envió en el 73 como nuevo gobernador de Siria a su gran compañero de la Guerra Judaica, Marco Ulpio Trajano el Viejo³⁰². Aprovechando la situación, el nabateo Rabel II (71-106 d.C.) arrebató Gerasa³⁰³ a Cejonio Cómodo. El emperador encargaría entonces a

Judea se situaría así en el contexto de la reforma provincial que Vespasiano lleva a cabo en todo Oriente, con motivo del conflicto con los partos.

300 IGRRom III, 1356. R. SYME: *Athenaeum* XXXV, 1957, p.312, sugirió que la Decápolis fue temporalmente incorporada en Judea, partiendo también del prejuicio de la existencia de la región antes de Vespasiano. Véase también R.M. SMALLWOOD: *The Jews under Roman Rule*, Leiden, 1976.

301 En torno al 72, los alanos invadieron Partia y el Rey Vologeses I (51-80 d.C.), que había prestado ayuda a Vespasiano en el 69, requirió que le enviase a uno de sus hijos con un ejército. Domiciano, que quería dirigir aquella expedición, sobornó a los reyezuelos vasallos de Roma para que presionaran a Vespasiano, pero el emperador no sólo no envió el ejército, sino que además hizo caso al gobernador de Siria, L. Junio Cesenio Peto, que había acusado a Antíoco IV de Commagéne y Aristóbulo de Armenia Menor de conspirar junto al rey de los partos. SÜETONIO: *Vespasiano* VIII, 8,4; *Domiciano* VIII, 2,2; JOSEFO: *Bello* VII, 219-243.

302 Legado de la Legión X Fretensis del 66 al 70. Probablemente fue relevado por una herida o enfermedad poco antes de que concluyese la conquista de Jerusalén, pero Vespasiano le mostró su agradecimiento nombrándolo cónsul suffectus en otoño del 70 y otorgándole poco después el rango de patricio romano. Véase A. CABALLOS RUFINO: *Los senadores hispanorromanos y la romanización de Hispania*, Écija, 1990; y G. ALFÖLDY: *Traianus pater und die Bauinschrift des Nymphäums von Milet*, REA 100, 1998, p.367-399 (en español en *Trajano, emperador de Roma. Actas del Congreso Internacional de Sevilla 1998*, Roma, 2000, p. 11-24). Probablemente a él hay que atribuir la incorporación a Siria de Commagene.

303 Hay una inscripción en su honor en la ciudad. Véase C.H. KRAELING: *Gerasa, city of the Decapolis*, New Haven, 1938, p.34. Probablemente la ocupó en el 76-77, ya que Plinio no la menciona y no creo que haya que confundirla con la Galasa de la *Historia Natural*. Probablemente, en esta guerra, Rabel II y otros reyes como Sohemo de Emesa apoyaron a los partos. Emesa y Palmira fueron incorporadas a Siria antes de que Trajano la abandonara en el 78 para celebrar su triunfo con las *ornamenta triumphalia*. Arabia fue el único reino que sobrevivió, aunque sólo el reinado de Rabel.

Trajano el Viejo que protegiese la Transjordania de la invasión árabe. Éste es el contexto en que hay que situar la creación de la Decápolis. Trajano el Viejo³⁰⁴, que conocía mejor que ningún otro romano la región, decidió segregar de la rebelde Judea a un grupo de ciudades de población heterogénea compuesta de judíos, arameos, árabes y griegos, que se extendían por la depresión de Celesiria desde Damasco hasta Filadelfia (si no aceptamos la inclusión de Rafanea). Este nuevo distrito separaba la rica región costera del desierto por donde podían penetrar los árabes y, sobre todo, los partos. La recién creada provincia de Judea quedaba así también protegida bajo el paraguas de Siria. Un dato anecdótico que contribuye a aclarar el proceso es la especial consideración que recibió Escitópolis³⁰⁵, ciudad de Galilea que había apoyado incondicionalmente a los romanos durante la Guerra Judaica y fue la sede de la X Legión durante la época en que Trajano la comandaba.

De hecho, cuando Arabia se integró como provincia del Imperio a la muerte de Rabel II, la Decápolis dejó de cumplir esa función estratégica y sin duda fue por eso por lo que Trajano —o Adriano si aceptamos la datación de la inscripción de Abila— suprimió la Decápolis integrando Canata, Gerasa y Filadelfia en Arabia³⁰⁶, dejando a Damasco en Siria³⁰⁷ y devolviendo el resto a la provincia judía, denominada Palestina desde la derrota de Bar Koshiba. No sólo deben revisarse los mapas de la región en tiempos de Jesús, sino que además debe retrasarse la composición de *Marcos* a una fecha posterior al 76.

304 Agradezco la sugerencia de esta idea a Antonio Caballos Rufino.

305 Bello III, 446, califica a Escitópolis como *la más importante de la Decápolis*, a pesar de que antes fue Gadara la más importante ciudad de la región, y después Damasco.

306 Son múltiples las inscripciones que atestiguan la pertenencia de Gerasa y Filadelfia a la provincia de Arabia desde su fundación en el 106 d.C. En cuanto a Canata, el apelativo de ciudad árabe está atestiguado en fuentes literarias (Eusebio *Onomast.* 112) y epigráficas (IGRRom I, 839), y no sólo hace alusión a la mayoritaria composición étnica de la ciudad, sino también probablemente a su pertenencia ocasional al reino de Arabia, en época de Antipas, y a su pertenencia posterior a la provincia de Arabia.

307 M. SARTRE: *L'Orient Romain*. París, 1991 (Madrid, 1994), p. 118.



TRADUCCIÓN



El texto que voy a traducir es el de las *Recognitiones* de Rufino editada por Rehm, siguiendo sus consideraciones respecto al arquetipo textual latino. En las notas a pie de la traducción he señalado las diferencias más importantes entre los textos latino, sirio y armenio. Para la traducción del texto sirio he utilizado las traducciones inglesas de Van Voorst y Jones, y para los fragmentos armenios la de este último. El comentario *ad locum* del contenido del texto es la tercera parte de este trabajo.

**Texto latino de
Recognitiones I, 27-42**

27, ¹In principio cum fecisset deus caelum et terram, tamquam domum unam, ipsa quae ex corporibus mundi reddita est umbra his quae intrinsecus clausa fuerant tenebras ex se dedit. ²Sed cum voluntas dei introduxisset lucem, tenebrae illae quae ex umbra corporum factae fuerant, continuo devoratae sunt; tum deinde lux in diem, tenebrae deputantur in noctem. ³Iam vero aqua, quae erat intra mundum, in medio primi illius caeli terrae que spatio, quasi gelu concreta et crystallo solidata distenditur, et huiusmodi firmamento velut intercluduntur media caeli ac terrae spatia; idque firmamentum caelum conditor appellavit, antiquoris illius vocabulo nuncupatum. ⁴Et ita totius mundi machinam, cum una domus esset, in duas dividit regiones. ⁵Divisionis autem haec fuit causa, ut superna regio angelis habitaculum, inferior vero praebet hominibus. ⁶Post haec quod reliquum fuit in inferioribus aquarum, iussu voluntatis aeternae, locus maris et chaos effectum recepit, eisque ad demersa et concava defluentibus, arida quidem apparuit terra. ⁷Congregationes autem aquarum effecta sunt maria. ⁸Et post haec terra, quae apparuerat, herbarum et virgultorum diversa genera produxit, fontes quoque et fluvios non solum in planis, sed et in montibus protulit; ⁹et sic cuncta praeparata sunt, ut hominibus qui habitarent in ea, esset facultas his omnibus pro arbitrio uti, id est sive ad bona velint, sive etiam ad mala.

28, ¹Post haec stellis adornat caelum istud visibile. Solem quoque et lunam ponit in eo, ut alterius lumine dies, nox uteretur alterius, simulque ut essent indicio rerum praeteritarum, praesentium et futurarum. ²Pro signis enim temporum facta sunt ac dierum, quae videntur quidem ad omnibus, intelleguntur autem ab eruditis et intelligentibus solis. ³Cumque post haec de terra et aquis produci iussisset animantia, paradisum fecit, quem et deliciarumlocum nominavit. ⁴Post haec autem omnia hominem fecit, propter quem cuncta praeparaverat, cuius interna species est antiquior et ob cuius causam omnia quae sunt, facta sunt, ministerio eius concessa et habitationis eius usibus data.

29, ¹Igitur consummatis omnibus quae in caelo et in terris sunt atque in aquis, multiplicato etiam hominum genere, octava generatione homines iusti qui angelorum vixerant vitam, inlecti pulchritudine mulierum, ad promiscuos et illicitos concubitus declinarunt, ²et inde iam indiscrete et contra ordinem cuncta agentes, statum rerum humanarum et divinitus traditum vitae ordinem permutarunt, ita ut omnes homines vel persuasione vel vi peccare in creatorem suum cogerent deum. ³Exin nona generatione nascuntur gigantes illi qui a saeculo nominantur, non dracontopedes, ut Graecorum fabulae ferunt, sed immensis corporibus editi, quorum adhuc ad indicium in nonnullis locis ossa immensae magnitudinis ostenduntur. ⁴Sed adversum hos iusta dei providentia diluvium mundo introduxit, ut orbis quidem terrarum ab eorum contagione dilueretur, omnis vero locus ob impiorum necem verteretur in pelagus. ⁵Unus tamen

tunc inventus est iustus, nomine Noe, qui in arca cum tribus filiis eorumque uxoribus liberatus, post aquarum decursus cum his animalibus quae secum clauserat, et seminibus mundi habitator effectus est.

30, ¹Duodecima generatione, cum deus benedixisset homines et multiplicari coepissent, acceperunt preceptum, ne sanguinem degustarent; propter hoc enim etiam diluvium factum est. ²Tertia decima generatione cum ex tribus filiis Noe unus qui erat medius, patri fecisset iniuriam, posteritati suae ex maledicto conditionem servitutis induxit. ³Cuius interim senior frater habitationis sortem eam, quae est in medio terrae, suscepit, in quae est regio Iudaeae; iunior vero orientis plagam sortitus est, ipse autem occidentis accepit. ⁴Quarta decima vero generatione ex maledicta progenie quidam, propter artem magicam, primum aram statuit daemonibus, honorem sanguinis litans. ⁵Quinta decima generatione, primo omnium homines idolum statuantes adoraverunt, et usque ad illud tempus divinitus humano generi data Hebraeorum lingua tenuit monarchiam. ⁶Sexta decima generatione moverunt ab oriente filii hominum, et venientes ad terras patrum suorum, unusquisque sortis suae locum proprii vocabuli appellatione signavit. ⁷Septima decima generatione apud Babyloniam Nebroth primus regnavit, urbemque construxit et inde migravit ad Persas eosque ignem colere docuit.

31, ¹Octava decima generatione muratae urbes factae sunt, et exercitus instituti armaque, et iudices legesque sancitae, templa constructa, et iudices legesque san-

citae, templa constructa, et principes gentium tamquam dii adorati sunt. ²Nona decima generatione posterius illius, qui post diluvium maledictus est, proprios terminos excedentes, quos in occidentalibus partibus sorte susceperant, eos qui medium terrae fuerant sortiti locum, in terra orientis expellunt et usque ad Persidem fugant, ipsique in expulsorum locis iniqua sorte succedunt. ³Vicesima generatione ob incesti crimen primus morte propria filius ante patrem defunctus est.

32, ¹Vicesima prima generatione extitit vir quidam sapiens, ex genere eorum qui fuerant expulsi, ex semini primogeniti filiorum Noe, nomine Abraham, a quo nostrum Hebraeorum deducitur genus. ²Hic cum universus iterum mundus diversis erroribus esset oppressus et pro inmanitate scelerum maturum ei pararetur excidium non iam per aquam, sed per ignem, cumque iam plaga initio a Sodomis sumpto inmineret universo orbi terrarum, pro amicitia, quibus erat ei familiaritas cum deo cui bene placuerat, universum mundum ne pariter periret eripuit. ³Ab initio tamen ceteris omnibus errantibus, ipse cum arte esset astrologus, ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit conditorem eiusque providentia intellexit cuncta moderari. ⁴Unde et angelus adsistens ei per visum, plenius eum de his quae sentire coepit, edocuit. Sed et quid generi eius ac posteritati deberetur, ostendit et non tam eis danda haec loca quam reddenda promisit.

33, ¹Igitur Abraham cum rerum causas desideraret agnoscere idque secum intentamente pervolve-

ret, apparuit ei verus propheta, qui solus hominum corda et propositum novit, ²et omnia ei quae desiderabat aperuit, divinitatis scientiam docuit, mundi originem finemque pariter indicavit, animae immortalitatem (...) vivendi instituta quibus deo placeretur ostendit, resurrecturos quoque mortuos, ac iudicium futurum, bonorum remunerationem, malorum poenas iusto cuncta moderanda iudicio declaravit, omnibusque rite ac sufficienter doctis ad sedes rursus invisibiles secessit. ³Verum cum adhuc Abraham in ignorantia versaretur, sicut tibi et ante iam diximus, nati sunt ei filii duo, quorum unus Ismahel, alius Heliesdros appellati sunt, et ex alio barbarae gentes, ex alio Persarum populi descendunt. ⁴Ex quibus nonnulli Bragma-norum vitam et vicina instituta sectati sunt, alii apud Arabiam consedererunt, ex quorum posteris nonnulli etiam in Aegyptum dispersi sunt. ⁵Inde denique et Indorum quidam et Aegyptiorum circumcidi didicerunt ac purioris observantiae esse quam ceteri, licet processu temporis quam plurimi eorum ad impietatem verterint argumentum et indicium castitatis.

34, ¹Verumtamen cum hos duos filios tempore, quo adhuc in ignorantia rerum vixerat, suscepisset, dei agnitione percepta petit ab eo, quia erat iustus, ut ex Sarra quae ei erat coniux legitima, cum esset sterilis, habere progeniem mereretur; ²et accepit, quem et Isaac nominavit, ex quo natus est Iacob, de Iacob autem duodecim patriarchae, et ex ipsis duodecim septuaginta duo. ³Hi fame exorta Aegyptum veniunt cum omni domo sua, et intra quadringentos annos benedictione et promissione dei multiplicati, adfligebantur

ab Aegyptiis. ⁴Cumque adfligerentur, apparuit verus propheta Moysi et Aegyptios quidem resistentes, ne Hebraeorum populus exiret ab eis et rediret ad patriam terram, decem plagis caelestibus adfecit, populum vero dei eduxit ex Aegypto. ⁵Sed qui superfuerant ex Aegyptiis, conspirati cum animositate regis sui, insecuti sunt Haebreos; ⁶quos cum repperissent supra litus maris et interimere omnes ac delere cogitarent, Moyses oratione ad deum fusa mare in duas partes divisit, ita ut aqua dextra laevaue quasi gelu concreta teneretur et populus quidem dei transiret velut iter aridum, insequens vero eos Aegyptii temere ingressi necarentur. ⁷Ubi enim ultimus ex Hebraeorum populo ascendit, Aegyptiorum quoque ultimus descendit in mare, et continuo aquae maris quae ut gelu constrictae tenebantur, praecepto eius qui constrinxerat relaxatae, poenas de impiorum populo recepta naturae suae libertate sumpserunt.

35, ¹Post haec Moyses dei omnia providentis praecepto Hebraeorum populum eduxit in deserto, et iter brevissimum, quod fert de Aegypto ad Iudeam, reliquens, per longos heremi plebem ducit anfractus, ut quadraginta annorum exercitiis mala quae eis ex Aegyptiorum moribus usu longi temporis inoleverant, innovatio mutatae consuetudinis aboleret. ²Interea venit ad montem Sina, et inde lex eis vocibus et visionibus caelestibus traditur decem conscripta praeceptis; quorum primum et maximum fuit, ut ipsum solum colerent deum nec ullam sibi aliam speciem vel formam statuerent ad colendum. ³Sed cum Moyses ascendisset ad montem ibique diebus quadraginta moraretur, populus qui

decem plagis percussam viderat Aegyptum et disruptum mare se pedibus ingressum, manna quoque sibi pro pane caelitus datum et ex sequenti petra poculum ministratum (quae species cibi per virtutem dei, in quem quisque desiderasset, verteretur saporem), ⁴cumque sub plaga caeli ardentiore positi, ne aestibus coquerentur, nube obunbrabantur in die, noctu vero columna ignis inluminabantur, ne ad heremi vastitatem horror quoque accederet tenebrarum: ⁵cum, inquam, moraretur Moyses, ipsi, secundum speciem Apidis, quem coli in Aegypto viderant, aureum caput vituli facientes adoraverunt et post tot ac tanta quae viderant mirabilia veteris consuetudinis sorde eliminare a se atque abstergere nequiverunt. ⁶Et ob oc brevis spatii iter quod ex Aegypto ducit ad Iudeam relinquens, inmenso heremi ambitu egit eos Moyses, si forte posset, ut superius memoravimus, vetustae consuetudinis mala novellae institutionis permutatione discutere.

36, ¹Cum interim fidelis et prudens dispensator Moyses pervidens, populo ex Aegyptiorum consortio altius inolevisse vitium idolis inmolandi nec posse de eis radicem mali huius excidi, inmolare quidem eis concessit, sed deo soli hoc fieri permisit, ut mediam quodammodo partem vitii altius inoliti reseccaret, aliam vero mediam per alium et ad aliud tempus reservaret emendandam, per illum scilicet de quo ipse dixit: ²“Prophetam vobis suscitabit dominus deus vester sicut me, ipsum audite secundum omnia quae dixerit vobis. Quicumque enim non audierit prophetam illum, exterminabitur anima eius de populo suo”.

37, ¹Ad haec autem etiam locum statuit, in quo solo
liceret eis immolare deo. ²Hoc autem totum eo
prospectu gerebat, ut cum tempus opportunum venisset et di-
dicissent per prophetam, cuia deum misericordiam vult et non
sacrificium, viderent eum qui eos doceret locum dei electum
esse sapientiam eius, in qua conveniret offerri hostias deo, hunc
autem locum, qui ad tempus videbatur electus incursionibus
hostium et excidiis saepe vexatum, et ad ultimum quoque
audirent penitus excidendum. ³Ad cuius rei fidem etiam ante
adventum veri prophetae, qui esset hostias cum loco pariter
repudiaturus, saepe ab hostibus populatus est et igni incessus;
⁴atque in captivitatem populus abductus in exteris nationes
et exinde cum ad misericordiam dei confugeret revocatus
est, ut per haec doceretur, quia sacrificia offerens expellitur
et in manus hostium traditur, misericordiam vero faciens et
iusticiam, sine sacrificiis de captivitate liberatur et in terra pa-
triam restituitur. ⁵Sed hoc intelligere paucos admodum accidit.
Plures enim atiamsi sentire haec et advertere poterant, vulgi
tamen inrationabilis opinione tenebantur. Paucorum namque
est recta cum libertate sententia.

38, ¹Igitur Moyses, his administratis, Ausen quendam
nomine praeponens populo, qui eos revocaret
ad patriam terram, ipse ad montem quendam praecepto dei
viventis ascendens, illic defunctus est; ²cuius tamen talis fuit
mors, ut usque in hodiernum sepulturam eius nullus invenirit.
³Ut ergo populus patriam contigit solum, per providentiam
dei primo statim ingressu iniquarum gentium habitatores fu-
gantur, et ipsi hereditatem paternam iudice sorte suscipiunt.

⁴Tum deinde per aliquantum temporis iudicibus, non regibus gubernati, statu tranquilliore durarunt. ⁵Ubi vero tyrannos sibi magis quasivere quam reges, tunc etiam in loco, qui eis orationis causa fuerat praedestinatus, templum pro ambitione regia construxere, et sic per ordinem regibus impiis sibi invicem succedentibus, ad maiores impietates etiam populus declinavit.

39, ¹Ut autem tempus adesse coepit, quo id quod deesse Moysei instituti diximus impleretur et propheta quem praecinerat appareret, qui eos primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis, ²et ne forte putarent cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptismum eis per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis invocato eis nomine solverentur et de reliquo perfectam vitam sequente in immortalitate durarent, non pecudum sanguine sed sapientia dei purificatione purgati. ³Denique etiam hoc ponitur evidens magni misterii huius indicium, ut omnis qui credens prophetae huic, qui a Moyse preadictus est, baptizaretur in nomine ipsius, ab excidio belli quod incredulae genti inminet ac loco ipsi, servaretur inlaesus, non credentes vero extorres loco et regno fiant, ut vel inviti intellegant et oboediant voluntati dei.

40, ¹His igitur ita praecordinatis, adest qui expectabatur, indicia sui quibus fieret manifestus, signa et prodigia deferens. ²Sed ne sic quidem populus credidit, qui ad haec credenda tot saeculis eruditus est; et non solum non credidit, sed addidit infidelitati blasphemiam, voracem homi-

nem et ventri servientem ac daemone agi eum, qui ob salutem suam venerat, dicens. ³In tantum nequitia malorum ministeriis valet. Quod nisi sapientia dei adfuisset his qui diligunt veritatem, omnes paene simul impius error involverat. ⁴Nos ergo primos eligit duodecim sibi credentes, quos apostolos nominavit, postmodum alios septuaginta duos probatissimos discipulos, ut vel hoc modo recognita imagine Moysei crederet multitudo, quia hic est, quem praedixit Moyses venturum prophetam.

41, ¹Sed fortassis dicat aliquis, quia imitari numerum et cuicumque possibile est; et qui de signis et virtutibus dicet, quae iste faciebat? Etenim Moyses virtutes et sanitates fecerat in Aegypto. ²Is quoque, quem ipse praedixit sicut se ipsum surrecturum prophetam, cum omnem languorem et omnem infirmitatem curaret in plebe, virtutes faceret innumeras, vitam evangelizaret aeternam, ab impiis actus est in crucem; quod tamen factum virtute eius conversum est in bonum. ³Denique cum pateretur, omnis eis compassus est mundus; nam et sol obscuratus est et astra turbata sunt, mare commotum est montesque dirupti et sepulchra patefacta sunt, velum templi scissum est, velut lamentans excidium imminens loco. ⁴Et tamen cum omnis mundus commutatus sit, ipsi etiam nunc ad inquisitionem tantarum rerum nullatenus commoventur.

42, ¹Verum quoniam necessarium erat ut in locum eorum qui increduli permanebant, vocarentur gentes, ut repleretur ille numerus qui demonstratus fuerat

Abrahae, emittitur in universum mundum salutaris regni dei praedicatio. ²Perturbantur ob hoc mundani spiritus, qui libertate quaerentibus semper obsistunt, et ad destruendam dei aedificationem errorum machinam quaerunt, quibus id, qui ad salutis et libertatis gloriam tendunt, obsistentes et agones adversum eos non minimos desudantes, fortiores effecti, ad salutis coronam veniant non sine palma victoriae.

≈ II ≈

Traducción

27, ¹En el principio, al haber creado Dios el cielo y la tierra como única morada, la sombra que proyectan los cuerpos del universo envuelve en tinieblas aquello que se había guardado en su interior. ²Pero al haber la voluntad de Dios introducido la luz, las tinieblas que se habían producido por la sombra de los cuerpos, se disipan al instante; desde entonces, se reservan la luz al día y las tinieblas a la noche. ³En verdad, en este momento, el agua que estaba en el interior del universo, en medio del espacio entre el cielo primordial y la tierra, compuesta de hielo y solidificada en cristal, se hincha, y de este modo, por decirlo así, se cortan los espacios intermedios entre el cielo y la tierra con un firmamento; y este firmamento el creador lo llamó cielo, designado con el vocablo de ese otro cielo más antiguo³⁰⁸. ⁴Y así la construcción del universo, aunque fuese una sola morada, la divide

308 Siríaco: *En medio de las aguas que había dentro, Él extendió el firmamento, aguas sólidas, hizo algo como una partición, y lo llamó Cielo. Así mediante el nombre más antiguo, le confirió su honor.*

en dos regiones. 5En cuanto a la causa de esta división fue que la región superior ofrece una residencia para los ángeles y la inferior, en verdad, para los seres humanos. 6Después de esto, lo que quedó de las aguas en las zonas inferiores ocupó, por orden de la voluntad eterna, el lugar del mar y el abismo producido, de manera que apareció la tierra seca al fluir estas aguas hacia lo profundo y cóncavo³⁰⁹. 7Y por otra parte, los mares se crean por la congregación de las aguas. 8Y después de esta tierra que había surgido, produjo diversas especies de hierbas y de brotes, además expandió las fuentes y los ríos, no sólo en la llanura, sino también en los montes, y así todas las cosas fueron preparadas para que los hombres que habitaran en ella, tuvieran la facultad de usarlas todas a su arbitrio, es decir, ya sea que las quisiesen para el bien, ya sea también para el mal.

28, 1Después de esto, adorna de estrellas el cielo visible. El sol y la luna también pone en éste, para que el día utilice la luz del uno y la noche la luz de la otra, y simultáneamente para que sean indicio de las cosas pasadas, presentes y futuras. 2Y en efecto, fueron creados como signos de los días y las estaciones, las cuales, sin duda, son vistos por todos, pero son comprendidos sólo por los eruditos y por los inteligentes³¹⁰. 3Y habiendo ordenado que, después de esto, surgiesen animales de la tierra y de las aguas, ha creado

309 Compleja construcción sintáctica de Rufino, más sencilla en la versión siríaca: *“Entonces, mediante la voluntad del director, las aguas que habían quedado abajo se fueron por los abismos de la tierra y fueron congregadas. Así, la tierra seca devino visible”*.

310 Siríaco: *los diligentes*. Rufino, con su soberbia intelectual, sustituiría diligentes por eruditos e inteligentes, dándole al texto un afán por la ciencia que no tenía en el original.

el paraíso, al que había denominado “lugar de las delicias”.
⁴Pero después de esto ha creado al hombre, para quien había preparado todo en conjunto, cuyo arquetipo³¹¹ interior es más antiguo y por cuya causa todo lo que existe se ha creado, y se ha concedido para su servicio y se ha dado para las necesidades de su residencia.

29, Así pues, consumado todo lo que hay en el cielo y en la tierra y en las aguas, multiplicada además la especie humana, en la octava generación los hombres justos, que habían vivido la vida de los ángeles, seducidos por la belleza de las mujeres, se desviaron hacia concubinatos promiscuos

311 La palabra latina es *species*. Jones en su traducción del texto latino utiliza la palabra inglesa *species*, que significa *especie*, *tipo*, mientras que en la traducción del texto siríaco utiliza *form*. Schneider traduce por el francés *image*. El término latino se suele traducir en español por *aspecto*, *imagen*, *apariciencia*, pero en latín tiene otros significados más complejos. En el Oxford Latin Dictionary se enuncian hasta 13 acepciones diferentes del término y en el Forcellini Lexicon hasta 20. A veces se aplica a esculturas o imágenes artísticas. A veces a constelaciones. A veces a apariciones sobrenaturales, visiones oníricas, fantasmas. También se utiliza como impresión o imagen mental de una cosa. Finalmente en filosofía platónica es la traducción más correcta de “*idea*”, tal como dice el propio Cicerón (*Acad.* 8): *Hanc illi ideam appellabant, iam ad Platone nominatam: nos recte speciem possumus dicere*. La traducción más correcta al español de esta palabra griega no es *idea*, que equivale a *pensamientos*, sino *forma*, *apariciencia*, *aspecto*, *arquetipo*. Ahora bien, puesto que en el texto sirio no viene la palabra *interior* adjetivando a *forma*, pienso que Rufino tradujo una sola palabra griega por dos latinas, *interna species*, porque quería dejar claro cuál era el sentido original del autor griego: no el de una idea platónica que preexiste como un ser verdadero, sino como el arquetipo o forma del Ser Humano. Desde mi punto de vista, no tiene sentido traducir el texto de Rufino por *idea interna*, ya que una idea, desde el punto de vista platónico, no es interna. Tanto Rufino como el traductor sirio pretenden dejar claro que el texto griego original no sigue la interpretación neoplatónica del concepto “*idea*”, sino más bien la aristotélica. Aristóteles reinterpreta la doctrina platónica de las ideas mediante su teoría hilemórfica, entendiendo que “*idea*” es la forma arquetípica preexistente que, una vez aplicada a la materia, da origen a un ser. Para Aristóteles no existe materia sin forma ni ser sin materia. Por todo ello, he preferido traducir *species* por *arquetipo*.

e ilícitos; ²y desde entonces todos los que actuaron por ello, haciendo ya todas las cosas confusamente y contra natura, trastocaron el estado de las cosas humanas y el orden moral otorgado por voluntad divina³¹², de manera que obligaron a todos los hombres, bien por persuasión, bien por violencia, a pecar contra Dios su creador. ³Por consiguiente, en la novena generación nacen los gigantes, los cuales se llaman así en la época, no pies-de-dragón, como dicen las fábulas de los griegos, sino alzados con inmensos cuerpos, de los cuales todavía, en algunos lugares, huesos de inmensa magnitud se manifiestan como pruebas³¹³. ⁴Mas, contra estos, la justa providencia de Dios introdujo el diluvio en el mundo, para que la superficie terrestre por lo menos se deshiciese de su contagio, y todo lugar verdadero se volviese mar para ejecución de los impíos. ⁵Sin embargo, por aquel entonces fue descubierto uno solo justo, de nombre Noé, que, liberado en un arca con sus tres hijos y sus esposas, tras la caída de las aguas, con los animales y las semillas que había guardado consigo, llevó a cabo la repoblación del mundo.

30, ¹En la duodécima generación, habiendo Dios benedico a los hombres y habiendo comenzado a multiplicarse, recibieron el precepto³¹⁴ de que no degustasen

312 Siríaco: *Estos que recibieron su existencia (de esta manera), recibieron también en herencia esto: que harían el mal más y más.*

313 El siríaco traduce de forma muy similar, por lo que el tema de los dragontopedes es original del autor de la fuente original, ahora bien, el siríaco añade una frase: *lugares sobre los que yo te hablaré en otro momento*, frase que, como hemos comentado en la Introducción, sirve también para aislar la fuente.

314 Siríaco: *el primer mandamiento*. Atendiendo a la regla filológica de la *lectio difficilior*, el texto siríaco debe ser más fiel a la fuente original, por lo que hay que suponer que Rufino suprimió lo de *primer mandamiento* para no confundir al lector católico con los Diez Mandamientos y atribuir tal importancia a este

la sangre; ya que por esto también se produjo el diluvio. ²En la decimotercera generación, cuando de los tres hijos de Noé uno que era el mediano hiciese injuria a su padre, condujo a la condición de esclavitud a su descendencia a causa de este ultraje. ³Entretanto, su hermano mayor recibió en suerte como lugar de residencia el que está en medio de la Tierra, en el cual está la región de Judea; el pequeño recibe en sorteo el país de oriente, en cambio él mismo recibe occidente. ⁴En la decimocuarta generación, en verdad, uno de la estirpe maldita, por arte mágica, erige el primero un altar para los demonios, sacrificando honores de sangre. ⁵En la decimoquinta generación, por primera vez los hombres adoraron³¹⁵ a un ídolo que alzaron, y hasta ese momento la lengua de los hebreos, donada por la divinidad al género humano, tuvo el dominio exclusivo. ⁶En la decimosexta generación, los hijos de los hombres emigraron desde oriente y, viniendo a las tierras de sus padres, cada uno designó el lugar recibido en suertes con nombres de su propio vocabulario. ⁷En la decimoséptima generación, Nebroth³¹⁶ reinó el primero en Babilonia, y construyó una urbe y desde allí emigró hacia los persas y les enseñó a adorar el fuego.

31, ¹En la decimoctava generación, ciudades amuralladas fueron construidas, el ejército y las armas preparados, y los jueces y las leyes consagrados, los templos

precepto alimenticio que los grecorromanos no respetarían, ni actualmente respetamos los latinos, que comemos la sangre del cerdo en la morcilla, y no desangramos la carne como siguen haciendo los judíos y musulmanes.

315 Siríaco: *adoraron al fuego y construyeron un ídolo*.

316 *Nemroth* en el código de Munic yi; *Nemrod* en el texto sirio, como en la Biblia hebrea; *Nebrod* en los Setenta; y *Nebrodes* en Josefo.

construidos y los príncipes de las gentes³¹⁷ adorados igual que dioses. 2En la decimonovena generación, los descendientes de aquel que tras el diluvio fue maldecido, abandonando sus propios términos, que habían recibido en suertes en las zonas occidentales, expulsan hacia la tierra de oriente a aquellos que habían recibido en suertes el Lugar central de la tierra, y estos huyen hacia Pérsida, y aquellos se instalan en la zona de los expulsados por inicua fortuna. 3En la vigésima generación, el primer hijo fue ejecutado ante su padre con la muerte característica por el crimen de incesto.

32, 1En la vigésimo primera generación nació cierto varón sabio, de la estirpe de aquellos que fueron expulsados, de la semilla del primogénito de los hijos de Noé, de nombre Abraham, del que se origina nuestro linaje de Hebreos³¹⁸. 2Al cubrirse de nuevo todo este mundo de diversos errores y prepararse para él una ruina próxima por la enormidad de los crímenes —no ya por agua, sino por fuego—, y al cernirse ya sobre todo el orbe terrestre la plaga que había tomado su partida desde Sodoma, salvó a todo el mundo de perecer a la vez, gracias a la amistad y la confianza que tenía con Dios, al que aplacó favorablemente. 3Al principio todos los demás erraban, sin embargo, como él era un astrólogo con talento, por la teoría y orden de las estrellas pudo reconocer al Creador y, comprendió que todo es controlado por su Providencia³¹⁹. 4Y de ahí por qué un ángel, compareciendo

317 Siríaco: *ellos se inclinaron ante sus gobernantes como ante dioses*. No podemos entender *gentes* como *gentiles*, puesto que el siríaco no lo hace.

318 Siríaco, añade: *que también son llamados Judíos*.

319 Siríaco: *Aunque muy al principio todos estaban en el error, él reconoció, mediante el arte de los caldeos y del dibujo de las estrellas, al Uno que las había ordenado*.

ante él mediante una visión, le instruyó más plenamente sobre aquello que había comenzado a intuir. Y además le indicó lo que se debía a su linaje y a su descendencia, y le prometió las tierras no tanto otorgándolas como restituyéndolas³²⁰.

33, ¹Así pues, al desear Abraham conocer las causas de las cosas y al reflexionar con intensidad, se le apareció el Verdadero Profeta³²¹, el único que renueva los corazones y los propósitos de los hombres, ²y le descubrió todo lo que deseaba, le enseñó la ciencia de la divinidad, le indicó el origen e igualmente el fin del mundo, la inmortalidad del alma (le demostró), le enseñó las pautas de vida con las que complacer a Dios, le anunció también (el número de) los muertos que resucitarán³²² y el juicio futuro, la remuneración de los buenos y las penas de los malos³²³, todo regulado por un juicio justo. Y aprendidas todas las cosas debida y suficientemente, retornó hacia su invisible residencia. ³En verdad, mientras Abraham estaba envuelto en la ignorancia respecto a esto, así

320 Siríaco: *Por la providencia de Dios, que él había reconocido, el ángel se dirigió a él y le testificó lo concerniente a su elección y la tierra que incumbía a su raza. No era que se la daría, sino que le prometía que se la devolvería y retornaría.*

321 Siríaco: *el Profeta de la Verdad*. El texto sirio no usa la expresión “Verdadero Profeta” en HS, sino tan sólo en otros pasajes posteriores de *Recognitiones*. Esto demuestra que el autor de los *Períodos de Pedro* insertó en su obra HS sin manipular el texto, que hacía referencia al Profeta de la Verdad y al Profeta como Moisés, y fue otro copista, traductor o interpolador el que transformó esta expresión en “Verdadero Profeta”, quizás el propio Rufino (no por motivos teológicos, sino simplemente por uniformar el texto, por hacerlo más semejante al resto de *Recognitiones*, o incluso por simple inercia).

322 El texto latino dice *resurrecturos quoque mortuos*, por tanto, el acusativo es *mortuos* y la traducción correcta es *los muertos que resucitarán*, es decir, el número de los que resucitarán, tal como viene expresado después en 42,1.

323 Siríaco: *sufrirán el castigo del fuego eterno*.

como ya antes te dijimos³²⁴, nacieron para él dos hijos, que fueron llamados el uno Ismael y el otro Heliesdros³²⁵, y del primero descenden los linajes de los bárbaros y del otro los pueblos de los persas³²⁶. 4Entre los cuales, los unos adoptaron vida y costumbres análogas a los brahamanes³²⁷, y los otros se establecieron en Arabia, de los que, además, algunos de sus descendientes se dispersaron por Egipto. 5De ellos, en suma, alguno de los indios y de los egipcios aprendieron la circuncisión y a ser observantes más puros³²⁸ que el resto, si bien, con el paso del tiempo, la mayoría de aquellos transformaron en impiedad la prueba y marca de castidad.

34, 1Sin embargo, al haber engendrado estos dos hijos en el tiempo en que todavía había vivido en ignorancia de las cosas, cuando obtuvo el conocimiento de Dios, le planteó, ya que era un hombre justo, que se merecía obtener descendencia de Sara, que era su legítima esposa, aunque fuera estéril. 2Y recibió uno que llamó Isaac, del que nació Jacob, y de Jacob, por otra parte, los doce patriarcas, y de estos doce, los setenta y dos. 3Estos, cuando se originó una hambruna, vinieron a Egipto³²⁹ con todas sus familias, y

324 Siríaco: *Mientras Abraham estaba en ignorancia de la Grandeza, justo como la historia fiable relata y el profeta de la verdad testifica y como yo de nuevo te conté las razones de estas cosas en otro momento, él tuvo dos hijos.*

325 Siríaco: *ly'zr*, es decir, Eleazar.

326 Siríaco: *de los cuales descenden los árabes y los persas.* La introducción del término *bárbaros* se debe con seguridad a Rufino, pues los judíos denominan a todos los pueblos que no pertenecen a su religión como gentiles, y no sólo a los árabes.

327 Siríaco: *Algunos de ellos también se mezclaron con los brahamanes, que eran sus vecinos.*

328 Siríaco: *y se purificaron adicionalmente con otras purificaciones.*

329 Siríaco: *fuleron.* El término latino *veniunt* podría traducirse por el español *vinieron*, hecho que situaría al escritor en Egipto, pero la fuente siria desmiente esta posibilidad.

allí dentro, multiplicados durante cuatrocientos años gracias a la bendición y la promesa de Dios, fueron afligidos por los egipcios. 4Y al ser afligidos, el Verdadero Profeta³³⁰ se apareció a Moisés, e infectó con diez plagas celestes a los egipcios, que se resistían aún más a que el pueblo de los hebreos huyera de ellos y volviera a su patria, e incluso sacó de Egipto al pueblo de Dios. 5Pero los que habían sobrevivido de los egipcios, de acuerdo con la cólera de su rey, persiguieron a los hebreos. 6Y, encontrándolos en la orilla del mar y pensando en matarlos y aniquilarlos a todos, Moisés dividió el mar en dos partes, proferida una plegaria a Dios³³¹, de manera que el agua, como compuesta de hielo³³², se desplazó hacia la derecha y hacia la izquierda y el pueblo de Dios lo atravesó incluso como si fuese un camino seco. Pero los egipcios que les perseguían, habiendo entrado temerariamente, fueron exterminados. 7En efecto, cuando el último del pueblo de los hebreos ascendió

330 Los fragmentos armenios traducen el original griego de la misma forma que Rufino, mientras que el siríaco dice: *el Profeta de la Verdad, Moisés, vino a ellos*. Esta lectura es muy diferente, porque supone una identificación entre Moisés y el Profeta de la Verdad, ángel que se había aparecido a Abraham siglos antes del nacimiento de Moisés.

331 Siríaco: *el profeta dividió el mar mediante su plegaria a Dios*. Fragmentos armenios: *El profeta inmediatamente vino a ese lugar por las plegarias que ellos habían ofrecido*. Puesto que tanto siríaco como armenio utilizan la palabra *profeta* y no *Moisés*, es de suponer que esta era la que estaba en el original griego. Rufino la sustituiría para evitar ambigüedades porque, sin duda, los fragmentos armenios parecen referirse al *verdadero profeta*, ya que si vino a ellos, es que no estaba con ellos, como en el caso de Moisés. ¿Quería el texto original decir que fue el *verdadero profeta* y no Moisés el que dividió el mar en dos? Ciertamente que tanto el siríaco como el latino dicen que dirigió la plegaria a Dios, mientras que los fragmentos armenios hablan de plegaria dirigida al profeta. La *lectio difficilior* es la armenia por lo que a la hora de interpretar la obra me inclinaré por ella.

332 Ni siríaco ni armenio mencionan aquí el hielo, por lo que parece de nuevo aportación literaria de Rufino, si bien en el versículo 7 el hielo aparece tanto en el texto latino como en el armenio.

y el último de los egipcios descendió al mar, de inmediato las aguas del mar que se sujetaban compactadas como hielo, fueron soltadas por orden de aquel que las había sujetado, y recobrada la libertad de su naturaleza, infringieron el castigo al pueblo de los impíos.

35, ¹Después de esto, Moisés, por orden del Dios que ve todas las cosas, sacó al pueblo de los hebreos³³³ hacia el desierto y, abandonando el camino cortísimo que lleva de Egipto a Judea, llevó a la plebe por largos recodos del desierto, para que, mediante los ejercicios de cuarenta años, la renovación de la costumbre mutada aboliera los males que habían arraigado en ellos a partir de las costumbres de los egipcios con el uso de largo tiempo. ²Entretanto, él se va al monte Sinaí, y allí la Ley se les entrega por parte de voces y visiones celestiales, compuesta³³⁴ en diez mandamientos; de los cuales el primero y máximo fue que venerasen al mismo Dios único y que no le esculpiesen una escultura ni ninguna otra imagen para adorarlo³³⁵. ³Pero cuando Moisés hubo ascendido al monte, y allí se demorase durante cuarenta días, el pueblo que había visto a Egipto golpeado por las diez plagas, el mar partido en dos y atravesado a pie, también el maná

333 Armenio: *al numeroso pueblo de miríadas de hebreos*. Siríaco: *a muchas miríadas de hebreos*.

334 Siríaco: *Finalmente, ellos llegaron al monte Sinaí. A través de voces celestiales, ellos escucharon la Ley de Dios en todos sus diez mandamientos*. La diferencia es sustancial: son todos los hebreos los que van al Sinaí y escuchan la Torá. En la traducción de Rufino parece que se quiere corregir este desacuerdo con el *Génesis*, por ello el verbo primero aparece en singular, aunque la Ley es entregada a ellos, en plural; y por ello Rufino utiliza la palabra *conscripta* que, aunque significa *compuesta* tiene un matiz de *escrita* que se contradice con el carácter oral de la fuente siria.

335 Siríaco: *el primero de los cuales es este: que cuando observen la Ley no creen para ellos mismos ninguna otra imagen de culto*.

donado a él en calidad de pan celestial, y a continuación la bebida suministrada por la roca (estos tipos de alimentos, por virtud de Dios, se transformaron al sabor que cada uno había deseado) ⁴y, puesto que estaban colocados bajo la plaga del cielo más ardiente, eran sombreados por una nube para que no se quemaran por el calor del día, y, en cambio de noche eran iluminados por una columna de fuego para que tampoco el horror de las tinieblas se acercase a la enormidad del desierto. ⁵Como —decía— Moisés se demorase, ellos mismos haciendo una cabeza áurea de ternero según el tipo de Apis, cuyo culto habían visto en Egipto³³⁶, la adoraron, y después de tantos y tan grandes milagros, no fueron capaces de limpiarse de la lacra de la antigua costumbre ni ahuyentarla de sí mismos. ⁶Y por esto, Moisés, abandonando el itinerario corto que conduce de Egipto a Judea, los llevó por el inmenso ámbito del desierto, por si pudiese, como arriba habíamos recordado, desmoronar los vicios de la antigua costumbre mediante el cambio por una nueva institución.

36, ¹Como entretanto Moisés, fiel y prudente administrador³³⁷, descubriendo que el vicio de sacrificar a los ídolos estaba arraigado en el pueblo por la mayor antigüedad de la comunidad de los egipcios, y que no podía cortarse este mal de su raíz, les concedió siquiera sacrificar, pero permitió que se hiciera sólo a Dios, para, de alguna manera, cercenar media parte del vicio arraigado profunda-

336 Siríaco: *hicieron una imagen áurea del ídolo que hay en Egipto y que se llama Apis*.

337 Latín: *fidelis et prudens dispensator*. Siríaco: *administrador fiel y bueno*. Calificativos inspirados en Números 12, 7 siguiendo a Lc 12, 42: *“pistos oikónomos kai frónimos”* (*fidelis dispensator et prudens*, en la Vulgata).

mente y, en cambio, reservar la otra parte, para que fuese enmendada por otra persona y en otro tiempo, por otro del que sin duda él mismo dijo: ²“El Señor vuestro Dios suscitará un profeta como yo para vosotros, escuchadle en todo lo que os diga. En efecto, cualquiera que no escuchara a este profeta, su alma será desterrada de su pueblo”³³⁸.

37, ¹Pero junto a esto también estableció un único³³⁹ Lugar en el que se les permitiera inmolar a Dios. ²Pero llevaba a cabo todo esto con vistas a que, habiendo llegado el tiempo oportuno y habiendo aprendido por el profeta que Dios quiere misericordia y no sacrificio, lo vieran para que les enseñara que el Lugar elegido por Dios, en que conviniese ofrecer víctimas a Dios, era su Sabiduría; y para que escucharan que ese Lugar que hasta el momento parecía el elegido, a menudo vejado por las incursiones y destrucciones de los enemigos, al final también sería profundamente destruido³⁴⁰.

338 Siríaco: “... *Aquellos que no le obedezcan, morirán*”. Esto significa que él entregará su alma a la destrucción. La diferencia con el texto latino es que esta última frase está fuera de la cita, siendo así más fiel al texto deuteronomico y menos parecido al de Hechos 3, 22. Strecker y, siguiéndole, Van Voorst, consideraban esta frase una cita del libro de los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, el texto siríaco lo desmiente. En el texto siríaco no aparece la expresión “desterrada de su pueblo”, basada en Lv 23, 29, y usada por Hechos. Es Rufino el que ha querido conciliar ambos textos, adecuando HS a la redacción de su amigo Jerónimo (la Vulgata) haciendo así depender a *Recognitiones* de Hechos. La siríaca es la *lectio difficilior*.

339 Aunque la traducción lógica del texto de Rufino consiste en aplicar a Dios el término latino *solo*, en el texto siríaco no aparece *Dios* por lo que es lógico suponer que el término debía aplicarse en el original al *Lugar*.

340 Aquí se percibe una confusa traducción al latín por parte de Rufino, que sin duda no entiende del todo el contexto histórico relativo a la huida a Pella. El Siríaco es mucho más claro: *Todo esto fue diseñado para ellos, de modo que, cuando llegase el momento apropiado, serían capaces de comprender a través de él que Dios desea amabilidad, no sacrificios. En ese tiempo les fue enviado el profeta que declara estas cosas. Aquellos que creyeron en él fueron conducidos por la Sabiduría de Dios a un sitio fortificado del país*.

3Para dar fe de estas cosas, fue devastado e incendiado por los enemigos a menudo, incluso antes de la venida del Verdadero Profeta, quien repudiaría por igual tanto las víctimas como el Lugar³⁴¹. 4Y el pueblo fue conducido en cautividad a naciones extranjeras y después, cuando recurrió a la misericordia de Dios, fue devuelto a su patria, para que se le enseñase por esto que ofreciendo sacrificios era exiliado y entregado en manos de los enemigos y, en cambio, haciendo misericordia y justicia sin sacrificios era liberado de la cautividad y restituido a la tierra patria³⁴². 5Pero sucede que pocos lo comprenden perfectamente. En efecto, aunque los más podían conocerlo y advertirlo, sin embargo, eran poseídos por la opinión irracional del vulgo. Pues de pocos es la sentencia justa con libertad.

38, 1Así pues, Moisés, administradas estas cosas, colocando al frente del pueblo³⁴³ a uno de nombre

para vivir. Y fueron preservados de la guerra que vendrá después a destruir a aquellos que no habían sido disuadidos de sus dudas. Hay diferencias entre la traducción de Jones y la de Van Voorst al final de la frase. Jones: *to destroy those who have not been persuaded because of their doubt.* Van Voorst: *to their own destruction upon those who because of their division do not obey.*

341 La versión siríaca continúa mencionando la guerra reciente y, por otra parte, no incluye la denominación “Verdadero Profeta”: *Ahora, esta guerra no surgió precipitada ni repentinamente, sino que incluso antes de la venida del profeta que estaba preparado para venir a abolir los sacrificios, esta guerra vino muchas veces sobre ellos por la Providencia de Dios.*

342 Siríaco, de nuevo, mucho más claro: *Ellos habían estado en cautividad y habían sido desplazados a una nación diferente para que no poseyesen durante mucho tiempo el Lugar donde el legislador les había permitido sacrificar. Cuando ellos observaban la Ley sin sacrificios, eran devueltos y liberados. Esto les sucedió muchas veces con objeto de que aprendieran que eran liberados siempre que observaban la Ley sin sacrificios y que, cuando retornaban a su Lugar y ofrecían sacrificios, eran empujados fuera y expulsados de allí para allá, con el fin de que cesaran de sacrificar para siempre.*

343 Siríaco: *estableció para ellos un caudillo militar.*

Josué³⁴⁴ para que los devolviera a la tierra patria, ascendiendo él mismo a un monte según el precepto del Dios Viviente, allí murió. ²Su muerte fue tal que hasta el día de hoy nadie encontró su sepultura. ³Entonces, cuando el pueblo alcanzó solo la patria, por la providencia de Dios, en la primera entrada los habitantes de linajes inicuos, fueron inmediatamente puestos en fuga, y ellos recibieron la heredad paterna por sorteo ante un juez³⁴⁵. ⁴Entonces, por algún tiempo, gobernados por jueces y no por reyes, permanecieron en la situación más tranquila. ⁵Pero después de haberse procurado tiranos más que reyes, entonces, incluso en el Lugar que se les había predestinado para oración, construyeron un templo en virtud de la ambición regia³⁴⁶, y así, sucediéndose por orden reyes impíos uno tras otro, el pueblo declinó también hacia mayores impiedades.

39, ¹Pero comienza a acercarse el tiempo en el que se completaría³⁴⁷ lo que dijimos que faltaba de las instituciones de Moisés, y aparecería el profeta que él había anunciado, quien les exhortaría primeramente a renunciar a los sacrificios por la misericordia de Dios. ²Y para que ni por casualidad pensasen que cesando las víctimas no se produjese

344 *Ausen* en la mayoría de los manuscritos de la obra de Rufino, *Autse* en el códice vaticano Lp y en el palimpsesto de Bobbio *Iesunaven*; *Yshw`* en el texto sirio, mientras que en griego suele ser “*Iesous*”.

345 Siríaco: *Tomaron posesión de ella como la tierra de sus padres, mediante sus lotes tribales*. La diferencia es importante: el texto latino parece referirse a repartos de parcelas en propiedad individual y el sirio a reparto del país en grandes zonas para cada tribu, como sabemos por la Biblia.

346 El texto sirio añade aquí una frase: *Como si en la iniciativa del reino fueran conducidos por la fuerza para encontrarse con que harían lo que era contrario a su voluntad*.

347 Siríaco: *corregiría*.

la remisión de los pecadores, instituyó³⁴⁸ para ellos el bautismo por agua, en el que, invocado su nombre, fuesen liberados de todos los pecados y siguiendo en el futuro una vida perfecta, perdurasen en la inmortalidad, purgados no por la sangre de las reses, sino por la purificación de la Sabiduría de Dios³⁴⁹.
 3En suma, además, esta prueba evidente de este gran misterio se pone para que todo el que, creyendo en este profeta que fue anunciado por Moisés, se bautizase en su nombre³⁵⁰, ileso se salvara de la destrucción de la guerra que se cierne sobre la gente incrédula en el mismo Lugar, y en cambio, los no creyentes son desterrados del Lugar y del reino, para que, forzados, conozcan y obedezcan la voluntad de Dios.

40, 1Así pues, prescrito esto de ese modo, aparece el que era esperado, anunciando signos y prodigios³⁵¹, pruebas de sí mismo, por las cuales se haría manifiesto.
 2Pero ni siquiera así creyó el pueblo que fue instruido durante tantos siglos para creer en estas cosas³⁵². Y no sólo no creyó,

348 Importante variación del siríaco: *fue instituido*. Tampoco menciona las palabras “*invocado su nombre*” del texto de Rufino. La diferencia entre uno y otro texto es trascendental, porque del texto de Rufino se desprende que fue Jesús el que instituyó el bautismo, mientras que el texto sirio permite mantener la creencia tradicional de que fue Juan el Bautista quien instituyó este rito.

349 El traductor sirio menciona la Sabiduría en el versículo siguiente: *Entonces, todos los que han agradado a Dios en su innumerable Sabiduría se librarán de la guerra...* La diferencia sigue siendo la misma desde el punto de vista teológico: para Rufino la Sabiduría se relaciona con el bautismo (recepción del Espíritu Santo), para el traductor sirio y, probablemente, para el autor griego, la Sabiduría aparece salvando a la comunidad de la guerra.

350 Tampoco esta alusión al bautismo en nombre de Jesús aparece en el texto sirio.

351 Siríaco: *El buen profeta apareció y ejecutó signos*. El texto latino se ajusta a Hechos: *signa y prodigia*.

352 Siríaco añade: *Ya que hay pueblos que son más miserables que otros, quienes están deseando no creer ni lo bueno ni lo malo por interés de la virtud*. Jones traduce *pueblos* donde Van Voorst traduce *personas*, añadiendo la interpretación de Jones un curioso matiz antijudío al traductor sirio, que habría añadido esta frase, ya que no es probable que Rufino la suprimiese.

sino que a la infidelidad añadió la blasfemia, diciendo que el que había venido por su salvación se comportaba como un hombre voraz y esclavo de su vientre y poseído por un demonio³⁵³. ³En tanto se valora la nulidad de los malvados por sus trabajos! Por lo que, si la Sabiduría de Dios no se hubiese presentado a estos que aman la verdad, el error impío los habría envuelto a todos casi simultáneamente. ⁴Por consiguiente, él nos elige primero a los Doce que creímos en él, a los que denominó Apóstoles, después otros setenta y dos probadísimos discípulos, para que de este modo, reconocida la imagen de Moisés, la multitud creyese, puesto que este es aquel que Moisés predijo como el profeta que vendría.

41, ¹Mas alguno quizás diga que imitar un número es posible para cualquiera, ¿y qué dice de los signos y las virtudes que este hacía? Y en verdad Moisés había hecho milagros y sanaciones³⁵⁴ en Egipto. ²Este del que él mismo predijo que se elevaría como profeta similar a él, pues —aunque curó toda debilidad y toda enfermedad en la plebe, hizo milagros innumerables y predicó la vida eterna³⁵⁵— fue conducido por los impíos a la cruz³⁵⁶. Sin embargo, este hecho

353 Siríaco: *Pero además de esto, los infieles no vacilaron en insultarlos con el pretexto de lo que hacían y llamarlos glotones y demoníacos*. Dos diferencias sustanciales: primero, la acusación va dirigida en plural, a los apóstoles en general, no sólo a Jesús; segundo, no se les acusa de estar poseídos, sino de ser demonios. Esta frase es importantísima para aislar HS de Rec I, 43, porque aquí la referencia a los apóstoles se hace en tercera persona.

354 Siríaco: *signos*. Al añadir *sanaciones*, Rufino quiere asimilar aun más a Moisés y Jesús.

355 Siríaco: *desterrando toda enfermedad y proclamando la vida eterna*. No hay dependencia con Mt 4,23, como hacía suponer el texto latino, adaptado a la Vulgata: *omnem languorem et omnem infirmitatem*.

356 Siríaco: *Debido al malvado pecado de los perversos, lo llevaron a la pena de la cruz*.

se convirtió en bueno por la virtud de aquel. 3Efectivamente, cuando él padeció, todo el mundo sufrió con él; pues el sol se oscureció, los astros se alteraron, el mar se agitó y los montes se hicieron pedazos y los sepulcros se abrieron, y el velo del templo se rasgó, como lamentando la destrucción inminente del Lugar. 4Y sin embargo, aunque todo el mundo se conmovió³⁵⁷, ellos mismos incluso entonces no se movieron de ningún modo para la investigación de tan grandes cosas.

42, 1Pero, puesto que era necesario que los gentiles fuesen llamados en lugar de los que permanecían incrédulos, para que se completase aquel número que se había revelado a Abraham, se envía al mundo entero la predicación de la salvación del Reino de Dios³⁵⁸. 2Se alteraban por esto los espíritus mundanos, que siempre se oponen a los que persiguen la libertad³⁵⁹ y, para destruir el edificio de Dios, buscan las máquinas de sus errores. Por esto, los que tienden a la gloria de la salvación y de la libertad, oponiéndoseles, esforzándose en no pequeñas competiciones contra ellos, convirtiéndose en los más fuertes, vienen hacia la corona de la salvación no sin la palma de la victoria³⁶⁰.

357 Importante variación del texto sirio: *Por estas cosas, toda la nación estaba turbada y se apremiaba a investigar sobre esta cuestión. Pero el intelecto de algunos, mientras todo el mundo estaba turbado, no se movió a investigar lo concerniente a esto.*

358 Siríaco: *esto suscitó confusión.*

359 Siríaco: *Eso afligió a toda la nación, oscureció rápidamente a los pervertidos poderes que se oponen al pueblo libre y los preparó para el fuego desde la majestad.*

360 Siríaco, más lógicamente, en futuro: *Aquellos que desean estar situados cerca de la palabra de salvación, serán más fuertes que los poderes que les estorban y fácilmente alcanzarán mediante su voluntad la victoria que está en la salvación.*



COMENTARIO

Capítulo 27



El primer capítulo de HS trata de la Creación y, por tanto, se basa en el *Génesis*, fuente principal de la exégesis alegórica de los gnósticos. HS explica la creación siguiendo la línea argumental de la Biblia, pero eliminando cualquier elemento que pueda ser interpretable de forma gnóstica. Nuestro texto dice así: *En el principio, al haber creado Dios el cielo y la tierra como única morada, la sombra que proyectan los cuerpos del universo envuelve en tinieblas aquello que se había guardado en su interior*. La Biblia griega de los Setenta comienza con las palabras “*En arjé*”, y la Vulgata traduce directamente al latín *In principium*, al igual que nuestro texto. Sin embargo, el propio autor de la Vulgata, San Jerónimo (*Quaest. Heb. Gen.*, I, 1), dice que la versión hebrea original está sujeta a diferentes interpretaciones, porque algunos, como Aristón de Pella en su *Diálogo de Jasón y Papisco* traducen el primer versículo como *In filio fecit Deus coelum et terram*. Como ya vimos, Hilario explicaba claramente el origen de esta traducción: la palabra hebrea *reshit* puede traducirse por principio o por primogénito. No necesariamente debemos relacionar la interpretación de Aristón y Colosenses como in-

fluencia del gnosticismo cristiano del siglo II, puesto que hubo una gnosis judaica que penetró en Palestina en tiempos apostólicos a través de Cerinto, un judeocristiano que consideraba a Jesús plenamente humano pero que admitía diversas entidades divinas emanadas del Dios Supremo (diferente del Demiurgo o Creador del Mundo). La gnosis judaica es similar al judaísmo platónico de Filón de Alejandría –de la que probablemente nace el gnosticismo cristiano– que tendía a crear entidades divinas emanadas de Dios, al igual que los paganos del platonismo medio hacían con el Uno. Mencionaremos, a modo de ejemplo, el caso de Sabaoth, que se aprecia en dos textos de Nag Hammadi, *La Naturaleza de los Arcontes* y *En el origen del mundo*, estudiados por Fallon³⁶¹. Recordemos también que el tema del Principio tiene su origen en fuentes judías que relacionan *Arjé* y *Sophía* (Proverbio 8, 22). HS, sin embargo, rehuye este tipo de interpretaciones, probablemente porque había ya en Pella, en la época de su redacción, judeocristianos que utilizaban conceptos gnósticos, tal como narra Hegesipo al hablar de la herejía de Tebutis, enfrentado con Simeón ben Cleofás por el patriarcado de Jerusalén a la muerte de Santiago.

El segundo versículo del *Génesis* dice: *La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y el Espíritu de Dios*³⁶² *aleteaba por encima de las aguas*. Es llamativo que HS eluda este versículo, así como el concepto de Ruah, sobre todo por la importancia que tuvo en el *Evangelio de los Hebreos*. HS sólo mantiene del *Génesis* la idea de oscuridad, enfocándola desde un punto de vista más científico o astronómico, ya que aquí las tinieblas son sólo sombras que proyectan los cuerpos del universo. Como veremos más adelante, el autor de HS valora el conocimiento astronómico, que atribuye a Abraham. En cuanto a Ruah, ha desaparecido del texto. En cualquier caso, debemos tener en cuenta que nuestra fuente sí admite la teología de la Sabiduría, como veremos posteriormente en los capítulos 37,2; 39,2; y 40,3.

361 F. T. FALLON: *The enthronement of Sabaoth*, Leiden, 1978.

362 En los Setenta “*pneuma Theou*” y en la Vulgata *Spiritus Dei*.

En cuanto a la creación del cielo y la tierra, HS va más allá del *Génesis* e incluye una curiosa descripción del proceso mediante el cual divide Dios la morada única mencionada anteriormente en dos partes, una para los ángeles, otra para los seres humanos.

La cuestión de la multiplicidad de los cielos es un topos en la literatura judía de los siglos I y II. El autor se ajusta al *Génesis* literalmente: Gn 1,1 dice *En el principio creó Dios los cielos y la tierra*, en el día primero, y Gn 1, 6-8 dice que creó después el firmamento, en el día segundo, para separar las aguas superiores de las inferiores y *llamó Dios al firmamento Cielos*. Por tanto tenemos que ver en la interpretación que HS da de la división del cielo en dos una tendencia conservadora frente a las especulaciones heterodoxas de la época. La literatura ortodoxa judía admitía hasta tres cielos (el de los meteoros –firmamento–, el de los astros y el de Dios –más allá de su creación–). En la literatura cristiana, tras un período inicial en que se admite dicha división tripartita (Pablo, por ejemplo), se generaliza la visión de los siete cielos que ya se encontraba en Filón de Alejandría, como los siete planetas, los siete días y los siete brazos del candelabro judío³⁶³. En contra de Daniélou (*op. cit.*) –que, como ya hemos mencionado, mezcla a menudo lo gnóstico y lo judeocristiano–, pienso que esta tendencia es típicamente gnóstica. Estoy de acuerdo con él, sin embargo, cuando dice: *los escritos pseudoclementinos, que representan una tendencia tradicionalista y antisincretista, lo reducen a dos*. Posiblemente, el autor de HS sigue aquí a Jub 2,2-4, que también menciona el *cielo superior* y la división de las aguas, *la mitad subió a lo alto y la otra mitad descendió bajo el firmamento, sobre la superficie de la tierra*.

En cuanto al tema del hielo, creo que es cosa de Rufino. El texto siríaco dice: *En medio de las aguas que había dentro, Él extendió el firmamento, aguas sólidas, hizo algo como una partición, y lo llamó Cielo. Así mediante el nombre más antiguo, le confirió su honor*. Rufino, al encontrarse con una frase tan mal construida y con un sentido tan poco científico, adornó el texto

363 IRENEO: *Demostración apostólica* (9; PO XII, 761); *Ascensión de Isaías*; *II Henoc* (III a XXI); *Testamento de Leví* (recensión b, III, 1-8).

con el fragmento del hielo, sólido como el cristal, que se hincha y constituye el firmamento. No tendría sentido que el traductor sirio, al encontrarse con el original griego, suprimiera un fragmento aclaratorio y lo sustituyera por una frase oscura, poco científica. La idea del hielo no aparece en la Biblia, pero sí en las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo. La intención de Josefo era hacer comprensible a griegos y romanos la Biblia judía, por lo que, en ocasiones, introduce comentarios aclaratorios para hacer más creíble la visión de los hechos. Así, por ejemplo, al narrar la Creación dice: *A continuación, el segundo día, puso el cielo encima del universo, y fue entonces cuando, tras separarlo de los demás cuerpos, decidió asignarle un lugar propio, fijando en torno a él una capa de hielo y haciéndolo húmedo y lluvioso para el conveniente beneficio que a la tierra le producen las lluvias.* El hielo juega aquí el papel de una capa que produce lluvias. Parece que para Josefo el cielo es una bóveda, como pensaban en general los antiguos, y por ello habla de una capa de hielo en torno a él. Es una interpretación racional, aunque errónea, de los fenómenos atmosféricos que sirve a Josefo para obviar el tema bíblico de los dos cielos y de la creación del firmamento, que a un grecorromano culto debía parecerle una descripción propia de un pueblo inculto. El texto siríaco, aunque no menciona la palabra hielo, parece beber de la misma tradición que Josefo, si no de él mismo, porque en él es el firmamento lo que está constituido por aguas sólidas. Rufino, en cambio, para dar una versión más científica y al mismo tiempo más fiel de la Biblia y del texto que está traduciendo, considera que el hielo era lo que existía antes de crearse el firmamento, que surge cuando Dios *hincha* el agua, es decir, la evapora. El firmamento se considera así una especie de capa gaseosa que separa la tierra del cielo primigenio, reservando la tierra a la humanidad y el cielo superior a los ángeles.

El tema de los ángeles es trascendental para entender el proceso de divinización de Cristo por parte de los primeros cristianos. La palabra griega “*ángeles*”, enviado, es traducción del hebreo *mal`ak*. Los historiadores de la religión siempre han considerado que la angelología surge en el judaísmo por

influencia persa. Habría que preguntarse si no es consustancial al mismo desde sus orígenes. En cualquier caso, la angelología jugaba un papel fundamental en el judaísmo de época grecorromana. Era el instrumento para conciliar el monoteísmo judío y el politeísmo gentil, hacia el que inevitablemente tendían muchos hebreos, neutralizando así las posibles apostasías. Igualmente, la existencia de los ángeles podía acercar a los gentiles hacia el judaísmo, pues permitía asumir el monoteísmo sin deshacerse de la tradicional visión religiosa del mundo en la cual hay una pluralidad de seres trascendentes que intervienen en la vida de los hombres. Sabemos por Flavio Josefo que los esenios se caracterizaban entre las sectas judías por sus especulaciones acerca de los ángeles, otro vínculo más entre esenismo y cristianismo. Filón, por su parte, desarrolla la idea de que el *Logos* de la filosofía grecorromana era el *protos angelos*,³⁶⁴ y los demás ángeles eran *Logoi*. Especulaciones similares hay en la angelología palestina, en la que, como ha demostrado Dix³⁶⁵, la idea de que había un ángel superior a los otros siete arcángeles (Uriel, Israel o Miguel, según las fuentes) estaba muy generalizada. Además de esos tres, destacan Rafael y Gabriel como arcángeles. La angelología judía está bien definida en los Libros I y II de *Henoc*. De ahí se transmitió a las fuentes cristianas primitivas. Según II *Henoc*, los ángeles están jerarquizados: por debajo de los siete arcángeles están los egregores o ángeles de la faz de Dios, los siete querubines, los siete serafines, los siete fénix, los principados y tronos. Son incorpóreos pero no inmateriales, sino de fuego. Tienen un tamaño enorme, *más grandes que gigantes* (II *Henoc* XVIII, 1), de 96 millas de alto según Elkasai³⁶⁶. Este rasgo físico es típicamente judío, como ha defendido Daniélou³⁶⁷

364 *Su primogénito, el Logos, el más antiguo de los ángeles, de algún modo un arcángel, tiene varios nombres, se llama príncipe, nombre de Dios, verbo, hombre e imagen, vidente, Israel. (Conf. 146)*

365 G. DIX: *The seven Archangels and the Seven Spirits*. JTS 28, 1927, 233-250.

366 HIPÓLITO: *Elench*. IX, 13.

367 DANIELLOU: *Teología del Judeocristianismo, y Les Anges et leur mission*, Chevetogne, 1953.

frente a Festugière³⁶⁸, basándose en Qumrán CDC II, 19. Fueron creados antes que cualquier otro ser, a la vez que el Cielo, como dice Jub 2,2, que distingue *los ángeles de la faz, los ángeles santos, los del viento de fuego, los ángeles de la atmósfera respirable, los ángeles del viento de niebla, de tiniebla, granizo, nieve y escarcha, los ángeles del trueno y los relámpagos, los ángeles de los vientos de hielo y calor, de invierno, primavera, verano y otoño*. Se les califica a veces con connotaciones militaristas, como milicias o legiones de Dios. La función de los ángeles que están en los cielos más cercanos a Dios (situado en el séptimo cielo, según II *Henoc*) es la de celebrar la liturgia celeste (inmolación del cordero según el *Apocalipsis* de Juan y sacrificio espiritual sin sangre en II *Henoc* y en textos judeocristianos como el Testamento de Leví o la Epístola de Bernabé). Los ángeles inferiores tienen otras funciones que podemos agrupar en tres tipos:

- a) Dominan la naturaleza: presiden el movimiento de los astros (II *Henoc* XIX, 3; *Ascensión de Isaías* IV, 18), provocan lluvia, nieve y granizo (Jub 2,2; II *Henoc* V, 1; Testamento de Leví III, 2), controlan cosechas, ríos y mares (II *Henoc* XIX, 5; Oráculos Sibilinos VII, 34).
- b) Protegen a las naciones: cada pueblo tiene su ángel, siendo Israel (a veces Miguel) el ángel de los judíos, de carácter excepcional porque no es un ángel inferior, sino el supremo, como ya vimos (II *Henoc* XIX, 5; Oráculos Sibilinos VII, 35). En *Recognitiones* II, 42 se menciona el reparto de los setenta (setenta y dos) pueblos entre los ángeles.
- c) Guardan a los individuos: cada persona tiene su propio ángel que lo protege (Tobías 5, 4; Jub XXXV, 17; Mt 18, 10; Bernabé XVIII, 1). Esta doctrina es similar a la grecorromana de los daimones, como apreciamos en Plutarco, por ejemplo. Los ángeles de la guarda en el cristianismo no sólo intentan convertir al ser humano, instarlo a realizar penitencia, interceder por sus oraciones, transmitirles revelaciones divinas e instrumentar los castigos de Dios, sino que también es el

368 A.J. FESTUGIÈRE: *Hermès Trismégiste I. Corpus Hermeticum i-XII*, CUF, París, 1944.

encargado de conducir el alma al Paraíso una vez se produce la muerte de su protegido.

Capítulo 28



Hay al principio de este capítulo una referencia que puede interpretarse como veneración por la astrología, pero sólo moderadamente. Dice el texto latino que sólo los inteligentes comprenden los astros, *que fueron creados como signos de los días y las estaciones*, pero el texto sirio dice diligentes en lugar de inteligentes, lo cual indica un menor interés por los astros. Además, un libro tan poco inclinado hacia la astrología como *Jubileos* también hace referencia a esta función de los astros: *como gran señal de días, semanas, meses, festividades, años, septenarios, jubileos y todas las estaciones* (2,9). Una diferencia entre HS y Jub es que HS incluye la creación del Paraíso (28,3), y Jub no, lo que demuestra que el autor de HS no trabaja sobre el texto de Jub. Tampoco parece que tenga la Biblia por delante ni ningún otro texto, aunque sí los tiene presente en su mente y los reinterpreta mediante sutiles omisiones y modificaciones.

En el versículo 4 se menciona la creación de la Humanidad con las siguientes palabras: *poco después de esto ha creado al hombre, para quien había preparado todo en conjunto, cuyo arquetipo interior es más antiguo*. HS ha sintetizado en pocas palabras los dos relatos que aparecen en el *Génesis*. Primero debemos tener en cuenta que no hubo un solo texto de la Torá, sino varios que se fusionarían hasta dar lugar a la Biblia actual. En la Creación se superponen dos relatos diferentes con orígenes bien distintos: uno elohista o sacerdotal y el otro yahvista. El hecho de que HS, al contrario por ejemplo que el *Libro de los Jubileos*, fusionara ambos relatos en un texto único y más sencillo tiene dos poderosas razones: en primer lugar, que en uno de los relatos aparece

una visión politeísta de la divinidad que había que eliminar, y en segundo lugar, que la diferente forma en que se crean ambos sexos en uno y otro relato dio lugar a especulaciones gnósticas muy heterodoxas, de las que HS rehuye.

Desde los estudios de crítica textual de Graf y Welhausen en el siglo XIX, se considera que la Biblia yahvista surgió en el Reino de Judá en el siglo IX a.C., probablemente en los reinados de Asá (911-870 a.C.) o de Josafat (870-848 a.C.), defensores del monolatrismo frente a tendencias idólatras. El texto elohísta se escribiría en el Reino de Israel (Samaría-Galilea) durante el reinado de Ajab (874-853 a.C.), quien se casó con la princesa Jezabel de Tiro e introdujo el culto a Baal en su territorio, o bien algo después. La fusión de ambos textos se realizaría tras la caída de Israel bajo las huestes de Sargón de Asiria en el 721 a.C., para reintegrar en el monolatrismo yahvista a los israelitas que habían caído en la idolatría. La fecha probable de esta fusión sería el 622 a.C., durante el reinado en Judá de Josías, que reaccionó contra la intromisión de culto de Baal en el Templo de Jerusalén. Nos situamos en un momento de esplendor de Judá, que ha recuperado Samaría tras la decadencia de Asiria (independencia de Babilonia e invasión escita), poco después de la victoria judía frente a los invasores escitas y en época del profeta Jeremías, época de una reforma religiosa que afectó también a Samaría. Podemos datarlo aquí atendiendo a *2Reyes* 22, 3:

En el año dieciocho del rey Josías, envió el rey al secretario Safán, hijo de Asalías, hijo de Mesullam, a la Casa de Yahveh diciendo: “Sube donde Jilquías, sumo sacerdote, para que funda el dinero llevado a la Casa de Yaveh (...)”. El sumo sacerdote Jilquías dijo al secretario Safán: “He hallado en la Casa de Yahveh el libro de la Torá”. Jilquías entregó el libro a Safán, que lo leyó. (...) Cuando el rey oyó las palabras del libro de la Ley rasgó sus vestiduras. (...) Grande es la cólera de Yahveh que se ha encendido contra nosotros porque nuestros padres no escucharon las palabras de este libro haciendo lo que está escrito en él.

El *Deuteronomio*, según la crítica literaria tradicional sería elaborado poco después de la muerte de Josías (609 a.C.), aunque recientemente la escuela protestante alemana ha planteado la

hipótesis de que formase parte de la reforma de Josías. Los textos sacerdotales que le dieron la actual forma al Pentateuco serían introducidos tras el Exilio Babilónico (597 a.C.)³⁶⁹.

Pues bien, volviendo al *Génesis*, nos encontramos con dos relatos de la creación. El primero es el elohísta, que comienza así: *En el principio creó Elohim los cielos y la tierra*. Elohim es el plural de Elaha, El Dios, un plural hebreo que significaría en origen “los dioses”. Se trata de una palabra semítica relacionada tanto con el dios cananeo El, como con el árabe Al-lah. Frente a la visión tradicional de los creyentes, *los historiadores y fenomenólogos de la religión ponen el acento en los aspectos que manifiestan el carácter evolutivo de la religión de Israel. El monoteísmo yahvista se formó a lo largo de todo un proceso de evolución que, partiendo de un pasado politeísta, pasó por una fase henoteísta hasta alcanzar el estadio final monoteísta*³⁷⁰. Trebolle repasa los hallazgos arqueológicos y tras compararlos con los textos bíblicos, demuestra que, en los orígenes (siglos XIII-X a.C.), Israel era un pueblo cananeo más, con su religión politeísta en la que destacaba el dios del cielo `El, del que proviene el plural bíblico Elohim traducido al griego y al latín como Dios en singular. Aparte de las múltiples menciones de Elohim, en *Génesis* 33, 20 aparece la erección de una estela en Siquén por parte de Jacob a `El `elohé Yisra`el, es decir, a `El, dios de Israel<sup>371</sup>. Sin embargo, el Dios que se aparece a Abraham es el de las estepas `El Sadday³⁷². Yahvé, en cambio, era un dios de la montaña de la Arabia cercana al Sinaí³⁷³. En la época monárquica (siglos IX

369 ALBERTZ, R: *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1999 (Göttingen, 1992). BLUM, E: *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 1990.

370 TREBOLLE, J: *La Experiencia de Israel. Profetismo y Utopía*, Madrid, 1996.

371 Uno de los máximos expertos en cronología de textos bíblicos, E. BLUM (*Komposition*, 1984), considera que este versículo es una adición posterior a Jeroboam I (931-910 a.C.), y por tanto, una profesión de fe monolátrica propia de tiempos de resistencia a la invasión asiria.

372 Palabra procedente del hebreo *sadeh*, que significaría “dios de la estepa”; aunque otras posibles etimologías son del acádico *sadû*, “dios de la montaña” o del ugarítico *`il sd ysd*, “el dios del campo cazador”.

373 Yahvé sería un dios de la montaña de los madianitas. Las más antiguas alu-

al vi) se daría un proceso de sincretismo entre Yahvé y `El que tampoco suprimiría el politeísmo, atribuyendo a Yahvé los títulos de `El: *Soberano de todos los dioses* (Sal 95, 3) y *Rey eterno* (Sal 29), así como su función de creador del mundo (Gn 14, 19)³⁷⁴. Tanto los nombres de Yahvé, como Sadday y `El se encuentran en la onomástica cananea-arábica. Incluso la etapa tradicionalmente considerada como más monoteísta (siglos VIII-VI) cabe interpretarla como monolátrica, ya que las frases de *Éxodo* 20: *No tendrás otros dioses más que a mí*; y *Deuteronomio* 5: *soy un dios celoso*, no niegan la existencia de otros dioses, sino que tan sólo exigen el culto exclusivo. Interesante al respecto es también la afirmación del sacerdote madianita Jetró, suegro de Moisés, en Ex 18, 11: *Ahora renozco que Yahvé es más grande que todos los dioses*. En tres inscripciones de Kuntillet `Ajrud (entre la península del Sinaí y el Judea, siglo IX a.C.) y en una de Hirbet el-Qôm (a 14 km de Hebrón, siglo VIII a.C.), se rinde culto a Yahvé y su esposa Asherá. Hallazgos arqueológicos en el templo de Jerusalén permiten intuir que a Yahvé le acompañaba el culto a Shemesh, el dios del sol (Sal 19, 5; 84, 12; 2 Re 23, 11; Ez 8, 16), y posiblemente también se diera culto a Sedec, dios Justicia³⁷⁵. La gran reforma atribuida a Moisés no es el monoteísmo, sino la introducción –en un pueblo cuya religión patriarcal era tribal

siones a Yahvé aparecen en los textos egipcios, concretamente en dos listas de pueblos, una de época de Amenhotep III y otra de Ramsés II. Ambas se refieren a un pueblo nómada de la región desértica al sur de Palestina. El significado de la palabra Yahvé ha sido interpretado bien como “soplar” (dios de tormentas o volcánico), basándose en el árabe y el arameo, bien con “ser” y “estar”, tal como hace el *Éxodo* siguiendo el hebreo.

- 374 `El aparece en las inscripciones de Ugarit como el *mlk `lm* o Rey Eterno, el *`adn `ilm rbm* o Señor de los dioses excelsos, el *phr `ilm* o Principal de los elohim (dioses), el *goné `ars* o Creador de la tierra, *`ab `adam* o Padre de los hombres, *bny bnwt* o Creador de las criaturas. Véase SCHMID *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, BZAW 80, 1966. La ampliación del título de creador de la tierra añadiéndole el cielo responde a influencia babilónica: Marduk era desde época casita el *baní shamé u ersitim* o creador del cielo y de la tierra.
- 375 Melquisedec, el Rey de Jerusalén que recibió a Abraham, sería así sacerdote de Sedec. En Babilonia los dioses Kittu y Misharu, personificaciones de Sabisuría o Justicia, como la Maat egipcia, eran el séquito de Shamásh, el dios del sol.

y parental³⁷⁶ y que había sufrido en Egipto la influencia del politeísmo– del monolatrismo³⁷⁷. Sólo a partir del Deutero-Isaías (590-550) puede apreciarse un verdadero monoteísmo: *Yo soy el primero y el último, fuera de mí no hay otros dioses* (Is 44, 6). Las reformas religiosas monolátricas introducidas por influencia de los profetas a partir de los reinados de Ezequías (fines del siglo VIII) y de Josías (fines del siglo VII) se vieron interrumpidas respectivamente por las invasiones asiria y babilónica, y son, en cierto modo, reacciones de resistencia cultural al invasor. Personalmente creo que esta tendencia monoteísta insinuada durante la cautividad en Babilonia se consolidó sólo en la época helenística por influencia del concepto filosófico del Uno, aunque también es posible que en el siglo V se produjera una influencia persa importante que mediante la angelología redujera los otros dioses a simples servidores del Dios Supremo³⁷⁸.

El plural Elohím planteó un gran problema a los judíos de época grecorromana. En algunos manuscritos arameos del Mar Muerto encontramos aún el sentido original u otro similar. Por

376 Albertz señala varios rasgos de religión tribal: “un apelativo de resonancia tan primitiva como “pahad” de su padre, o “pahad” de Isaac (Gn 31, 42-54), donde el oscuro término “pahad” (= terror, terrible) tal vez sea una designación de Dios como “terror numinoso”. A esto habría que añadir algunas indicaciones procedentes de textos redaccionales de época tardía como Gn 26, 24; 28, 13; 32, 10; 46, 1-3”. También es significativo el episodio en que Jacob roba los idolillos familiares de su suegro.

377 En palabras de Albertz: “Yahvé actuaba directamente en el grupo, sin intermediario de ninguna clase; no como rey de una nación, sino como el jefe de una tribu. Ya entonces estaba claro que la distancia entre Yahvé y el sistema politeísta de la religión de Egipto era lo que realmente capacitaba al grupo del Éxodo para ver a su Dios Yahvé como el único garante de su liberación. Sólo desde esta perspectiva de las condiciones histórico-sociales del grupo del Éxodo se puede dar una explicación plausible de la exclusividad de Yahvé en la religión israelita. Sin embargo, eso no quiere decir que el camino hacia la monolatría, o incluso hacia un auténtico monoteísmo, quedara así como automáticamente diseñado. Ya se verá más adelante que, al cambiar las condiciones histórico-sociales, principalmente desde que la instauración de la monarquía introdujo una compleja diferenciación en la sociedad de Israel, también allí se dejaron sentir los síntomas de un creciente sincretismo y hasta de un manifiesto politeísmo”.

378 En cualquier caso, sería característica plenamente judía la inferioridad del ángel del Mal (no es como en la religión mazdeísta un dios), que en época helenística se relacionaría con los daimones o demonios griegos.

ejemplo, en el rollo de Melquisedec se dice de este personaje bíblico: *Elohim se yergue en la asamblea de Dios, en medio de los dioses juzga*³⁷⁹, y en el rollo del Hijo de Dios, se dice:

Será denominado Hijo de Dios y le llamarán Hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo (...) Cesará la espada en la tierra y todas las ciudades le rendirán homenaje. Él es un Dios grande entre los dioses.³⁸⁰

Los primeros en eludir el enojoso plural del *Génesis* habían sido los judíos alejandrinos que elaboraron la Biblia de los Setenta, traduciendo el término Elohim por “*Theos*”, singularizándolo. Igualmente, los rabinos de finales del siglo I y principios del II eludieron el término en las traducciones arameas del Targum, prefiriendo siempre Yahvé³⁸¹.

A pesar del esfuerzo de los setenta traductores de la Biblia alejandrina, en el versículo 26 de Gn 1 se les escapó el plural en el verbo y los posesivos: *Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra*. Algo parecido cabe decir del versículo yahvista Gn 3, 22: *Y dijo Yahvé Dios: ¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de **nosotros**, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre*. Los monoteístas hebreos de la Palestina romana interpretarían ambos texto como un diálogo de Dios con los ángeles. Los judíos griegos de Egipto lo interpretarían como una conversación de Dios con la Sabiduría, versión que se mantuvo hasta Filón, que la sustituyó por el Logos. Los teólogos cristianos

379 11Q13 (11Qmelch), col II. Cirillo en *Elchasai*, p.58, sugiere que el autor se refiere a los elohim como ángeles. Esta interpretación la deduce del contexto: Melquisedec preside la corte celestial para juzgar a los ángeles caídos. Aunque la palabra ángeles no aparece en el texto y sí “dioses”. Es cierto que no tiene sentido identificar a este juez celestial con el antiguo rey de Jerusalén mencionado en el *Génesis*. Pero hay otra posibilidad: interpretar Melquisedec simplemente como lo que literalmente significa “Rey Justo”. Este término se atribuiría simplemente a Yahvé, rey de los dioses.

380 4Q246, col.II.

381 DIEZ MACHO, A: *El Targum*. Madrid, 1982.

lo interpretarán como una demostración de la preexistencia de Cristo, el Logos. HS, que sigue en principio el relato elohísta, elude este versículo, como tantos otros susceptibles de interpretaciones heterodoxas que cuestionen el monoteísmo.

Sin embargo, existía una tendencia a confundir ángeles y dioses, como en *Homilías* XVIII, 4, en que a cada ángel se encomienda una nación y al de Israel se le denomina *Hijo, Señor y dios de dioses*, término que neutraliza el autor en la siguiente frase diciendo *Todos los presuntos dioses*. En definitiva se pretendía que el lector asimilase los dioses del politeísmo pagano a los ángeles.

En este sentido, es interesante destacar la diferencia entre henoteísmo y monoteísmo. Un libro muy interesante al respecto es el que resultó del encuentro organizado por Bárbara N. Porter, la directora del Instituto de Asiriología de Casco Bay en 1997, porque en él coincidieron el catedrático de Egiptología de Oxford, Baines, el de Historia Antigua de Leiden, Versnel, el de Asiriología de Helsinki, Parpola, y el de Estudios Bíblicos del Seminario Teológico Judío de América, Geller³⁸². Los cinco autores coinciden en la necesidad de distinguir entre monoteísmo y henoteísmo, aclarando que la tendencia común en la Antigüedad fue la elección de una divinidad por encima de las demás sin negar la existencia de estas. Habría diferentes grados de henoteísmo, sin duda, porque en algunos el dios superior sería un simple *primus inter pares* y en otros sería de una naturaleza diferente. El debate surge al analizar el henoteísmo hebreo. Geller reconoce la existencia de las diferentes tradiciones en la Biblia judía, y admite que la tradición sacerdotal es henoteísta, pero considera que la tradición de la Alianza es la única verdaderamente monoteísta de la Antigüedad. Contra esta visión simplificada, sin embargo, cabe alegar que en textos tan diversos como *Deuteronomio* 10, 17, *Josué* 22, 22, Salmo 50, 1 o Daniel 11, 36, que abarcan un amplio espectro cronológico hasta el siglo

382 PORTER, B.N.: *One God or many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay, 2000.

II a.C., aparece la significativa expresión “Yahvé, el Dios de los dioses”, que no puede ser más que henoteísta.

En todo caso, si hubo un monoteísmo anterior a la época clásica, fue el de Akhenaton, que ordenó incluso tachar de los monumentos públicos la terminación plural del término egipcio “dioses” para que constara en todas partes que sólo existía un dios, Atón. Téngase en cuenta que la tendencia monoteísta egipcia era muy fuerte, como ya enunció en el siglo XIX por el famoso egiptólogo francés Emmanuel de Rougé, sucesor de Champollion³⁸³. Ya a finales del XX, el tema fue abordado en profundidad por Erik Hornung³⁸⁴, que concluyó que esta tendencia coexistía de forma complementaria con el politeísmo, sin que supusiera tal situación ninguna contradicción en la lógica de los egipcios. Se aprecia la tendencia monoteísta en la literatura sapiencial —que tanta influencia ejerció en el judaísmo— y en la onomástica, que combina el singular *Nátchir* (Dios) con otras palabras, componiendo nombres como Dios-es-amable, Dios-es-misericordioso, El-que-sigue-a-Dios o Amado-por-Dios, muy similares a algunos hebreos (Israel, Emmanuel), árabes (Abdalá) o griegos (Teófilo,

383 ROUGÉ, E.: *Conférence sur la religion des ancien Égyptiens*, en *Annales de philosophie chrétienne*, 5º ser. 20 (1869): “La característica primera de la religión es la Unidad, expresada de manera enérgica por las fórmulas: “Dios, Uno, Solo y Único, nadie más que Él (...) Tú eres Uno y millones proceden de ti. Él lo ha creado todo y sólo Él no ha sido creado”. Una idea predomina, la de un Dios único y primitivo, en todas partes y siempre, él es una Sustancia, existiendo por sí mismo, un Dios inabordable”.

384 HORNUNG, E.: *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Darmstadt, 1971. Madrid, 1999. No me resisto a transcribir una cita interesantísima del capítulo de conclusiones finales: “Para la característica y en un primer momento contradictoria existencia simultánea del Uno y los Múltiples, encontramos un primer acercamiento al problema en el concepto del henoteísmo, pero sólo en el concepto de la complementariedad encontramos la clave, que quizá abra una nueva estructura lógica en la cual ambas afirmaciones sobre la realidad de Dios puedan ser verdaderas, sin excluirse mutuamente. Para el egipcio, el mundo procede del Uno porque el no-ser es Uno. Pero en su obra el creador no solo diferencia su obra, sino a sí mismo. Del Uno surge el dualismo de las “dos cosas”, surge la diferenciación de las millones de formas de la creación. Dios ha separado, la creación es separación y sólo el ser humano vuelve a mezclarlo todo. Lo separado depende el uno del otro, pero permanece separado mientras exista. Sólo el retorno del no-ser trae el colapso de lo separado y anula de nuevo la diferenciación”.

Teodoro). El monoteísmo tal como lo hemos conocido en nuestra Era responde a una lógica bivalente que quiere retrotraer todos los fenómenos a una única causa y que aspira a lo absoluto. Pero no siempre fue así, ni en el Antiguo Egipto, ni en el Israel de los orígenes³⁸⁵.

En cuanto a la creación del hombre, HS dice que aunque el hombre fue creado en último lugar, su *arquetipo interior es más antiguo y por cuya causa todo lo que existe se ha creado*. En el Génesis encontramos también dos versiones diferentes en lo que se refiere a la creación de la mujer³⁸⁶. En el texto elohísta Dios crea al mismo tiempo al hombre y a la mujer *macho y hembra los creó* (1, 27). En la versión yahvista se crea primero exclusivamente al varón: *Entonces Yahveh Dios formó al hombre (adam) con barro del suelo (adamah), e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser vivo* (2, 69). Después aparece la historia de la costilla que dio lugar a Eva. Algunos gnósticos, para conciliar la contradicción entre ambos relatos, especularon con la creación inicial de un Adán primordial de carácter andrógino (versículo elohísta), que después será dividido en varón y mujer (versículo yahvista de la creación de Eva). HS combate la idea gnóstica excluyendo a Eva y hablando de la existencia anterior de su forma, esencia o idea, no de un Adán Primordial. Hay aquí un problema terminológico considerable, como ya hemos comentado en las notas de la traducción. El hecho de que el traductor sirio traduzca por *forma* y Rufino por *interna species* significa, desde mi punto de vista que el autor griego utilizó la palabra “*morfé*”, que traducimos al español por *forma, figura, aspecto, apariencia, especie*, e incluso *idea*. Hay aquí un trasfondo aristotélico que no debemos confundir con el platónico. Para el platonismo medio de los siglos I y II, especialmente para los gnósticos (platónicos

385 Para una buena introducción a la religión judía, véase RAINER ALBERTZ: *op. cit.*

386 En 2,4, termina el texto elohísta (“*Esos fueron los orígenes de los cielos y la tierra, cuando fueron creados*”) y comienza el yahvista: “*El día en que hizo Yahveh Dios la tierra y los cielos ...*”. En la creación elohísta el hombre es creado tras las plantas (día tercero) y los animales (días quinto y sexto), mientras que en la yahvista las plantas y los animales fueron creados después del varón y antes de la mujer.

cristianos), una “*idea*” es un ser real y, si aplicamos este término a ideas emanadas de Dios nos encontramos con sus hipóstasis, término que el cristianismo de Nicea aceptará para definir tanto al Espíritu Santo como al Logos (Cristo). En este caso, el texto no pretende decir que existía un Adán Primordial, hipóstasis emanada de Dios, como decían los gnósticos. Más bien pretende decir que el arquetipo o forma del Ser Humano había sido concebido por Dios antes que cualquier otro elemento de la Creación y que, cuando toda la Creación estaba ya dispuesta para él, Dios aplicó esta forma a la materia, dando lugar así a Adán. Esto es puro hilemorfismo aristotélico. Para Aristóteles no existe materia sin forma ni forma sin materia, sino que los seres –lo que existe– son producto de la combinación de forma y materia. O dicho de otro modo igualmente aristotélico: Adán existía en potencia antes de la Creación de la Tierra, pero sólo existiría en acto a partir de la conclusión de dicha Creación. Por otra parte, no hay que perder de vista que el aristotelismo cristiano domina en Siria, mientras que en Alejandría y Roma lo hace el platonismo cristiano³⁸⁷. Una de las principales diferencias entre el aristotelismo y el platonismo es su concepto del alma: para los platónicos es algo diferente al cuerpo (cárcel del alma), mientras que para los aristotélicos alma y cuerpo son indisolubles, puesto que el alma es la forma que define al ser humano junto a la materia que lo compone y le da vida. El primitivo concepto cristiano de la resurrección de los cuerpos es claramente aristotélico y sólo con el triunfo final del platonismo cristiano se dejará en el olvido para postular una resurrección de las almas.

387 Entre los teólogos sirios de tendencia aristotélica caben destacar Pablo de Samosata (principios del siglo III), acusado de hereje por alejandrinos y romanos al negar la divinidad de Cristo, Luciano de Antioquía, discípulo del anterior y maestro de Arrio, y Teodoro de Mopsuestia (que vivió en torno al 400, época de la traducción siríaca de las Pseudoclementinas) autor de la teoría del Logos-anthropos, que serviría de base al obispo Juan de Antioquía y al patriarca Nestorio de Alejandría en el debate contra Cirilo de Alejandría (nestorianos frente a monofisitas), que daría lugar al cisma de las iglesias de Oriente.

Capítulo 29



El capítulo 29 cierra el tema de la creación y da un gran salto que elude dos aspectos fundamentales del *Génesis*: al pasar de *consumado todo lo que hay en el cielo y la tierra y en las aguas* directamente a *multiplicada además la especie humana*, ha evitado mencionar el sábado, en que Dios descansó de la Creación, y los capítulos 3, 4 y 5 del *Génesis*, en que se desarrolla el tema del pecado original y el fratricidio de Caín.

La razón por la que elude el sábado es evidente, y ya la hemos mencionado en la introducción. De hecho, el autor venía ya preparando esta omisión desde el principio del relato de la Creación, puesto que no mencionaba en ningún momento los días en que cada cosa era creada. Se trata de un relato muy diferente, yo diría que opuesto, al de Jub 2, que va numerando ordinalmente cada día y cuando llega al séptimo se extiende durante los versículos 17-32, condenando con la muerte a todo aquel que violase el precepto de descansar el sábado: *todo el que lo mancille muera sin remedio, quien haga en él cualquier trabajo muera por siempre*. *Jubileos* es obra de un rigorista de la Torá, que prohíbe incluso sacar agua, meter o sacar algún objeto transportable de la casa, preparar comida o bebida, extremismo que recuerda los comentarios de Josefo sobre los esenios. Frente a esta Historia esenia, HS suprime la referencia de *Génesis* al sábado, facilitando así a los gentiles su incumplimiento o no observación.

Más difícil es explicar por qué HS renuncia al pasaje del pecado original que contienen la base moral del cristianismo y el judaísmo. Pienso que de nuevo percibimos aquí una argumentación judeocristiana antignóstica. Partiendo de una visión de las Escrituras similar a la teoría de las perícopas falsas enunciada con posterioridad por el interpolador ebionita de las Homilías Pseudoclementinas, el autor suprime un pasaje muy querido por los gnósticos, sobre todo los ofitas y naasenos³⁸⁸, en

388 Ofitas de “*ofis*”, *serpiente* en griego, y naasenos de *naas*, *serpiente* en hebreo.

el cual la Serpiente libera al hombre de la ignorancia a la que el Demiurgo, Dios inferior identificado con Yahvé, ha condenado a la humanidad. La Serpiente da a Eva el fruto del conocimiento y con ello, a pesar de la reacción rencorosa del Demiurgo, que expulsa a Adán y Eva del Paraíso, los seres humanos pueden, a través de la *gnosis*, el conocimiento, liberarse del mundo material y trascender hasta el Cielo superior en que se encuentra el Dios Supremo trascendental. Los gnósticos tan sólo intentan racionalizar un pasaje de las Escrituras que les resulta inconcebible: ¿cómo iba Dios a negar al hombre el conocimiento? Y lo hacen siguiendo el método alegórico, que es la única forma de asumir racionalmente el texto sin destruirlo. Es muy posible que esta interpretación estuviera ya en las doctrinas de Cerinto. HS soluciona el problema de otro modo: expurgando el *Génesis* de perícopas falsas introducidas, supuestamente, en época de los Reyes.

Sin embargo, eso no significa que el tema del pecado original se suprima; tan sólo se traslada al pasaje sobre los *Hijos de Dios* y las *hijas de los hombres*. Hay aquí una manipulación intencionada de la Biblia, que dice así:

Cuando la humanidad comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, al ver los Hijos de Dios que las hijas de los hombres fuesen bellas, tomaron por esposas a las que preferían entre todas. Entonces dijo Yahvé: No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años. Los gigantes³⁸⁹ estaban por aquellos días sobre la tierra: después de que los Hijos de Dios³⁹⁰ penetraron³⁹¹ a las hijas de los hombres y ellas engendraron. Estos son los potentes hombres famosos de la antigüedad.

Tanto el texto latino de Rufino como el siríaco interpretan *Hijos de Dios* como *hombres justos que vivían de modo semejante*

389 En hebreo, *nefilim*, palabra de influencia oriental similar al griego “*héros*”, *héroe*, es decir, semidios.

390 *Bené Elohim*, en el texto hebreo, que también podría traducirse por *Hijos de los Dioses*.

391 *Ingressi sunt filii Dei ad filias hominum*, en la Vulgata.

a los ángeles, por lo que no cabe duda de que se trata de una interpretación original del autor de HS. Rufino traduce el pecado como *concubinatos promiscuos e ilícitos*, mientras que el traductor sirio dice sólo que *poseyeron la belleza de las mujeres y tuvieron relaciones sexuales indiscriminadamente*. No podemos pues especular con relaciones sexuales consideradas antinaturales por los judíos, como las que provocaron el castigo de los sodomitas. Parece que lo que se critica es el pecado de la promiscuidad, es decir, el adulterio. En cualquier caso, la interpretación de *Hijos de Dios* como *hombres justos* es del autor de la fuente, y no de Rufino o el traductor sirio. Hay aquí una importantísima base de la ideología judeocristiana.

Tengamos en cuenta, en primer lugar, que la interpretación más común en los siglos I y II era *Hijos de Dios* como los ángeles caídos, tal como hacen *Jubileos* 5,1, Filón, Josefo³⁹², las fuentes rabínicas posteriores y los Padres de la Iglesia³⁹³. Los gnósticos

392 JOSEFO: *Antigüedades judaicas* I, 72: “En efecto, muchos ángeles de Dios copularon con sus mujeres y engendraron hijos soberbios y desdeñosos de todo lo bello, por confiar en su capacidad. Y es que estos, según la tradición cuenta, cometieron iguales desmanes que los atribuidos a los gigantes por los griegos”.

393 Así, *Libro de Enoch* 7; Clemente de Alejandría *Stromata* V 1; Tertuliano *Apología* 2; y Justino I *Apología* 5,2 y II *Apología* 4, que reproduzco a modo de ejemplo por ser el más próximo cronológicamente a HS y porque su interpretación de los *nefilim* como demonios y de los demonios como dioses será objeto de comentario posteriormente: “Habiendo Dios hecho el mundo entero, sometido las cosas terrestres a los hombres y ordenado los elementos del cielo, a los que puso también una ley divina para crecimiento de los frutos y variación de las estaciones –elementos que parecen también Él haber hecho por amor a los hombres–, entregó la providencia de éstos, así como de las cosas bajo el cielo, a los ángeles que para esto señaló. Mas los ángeles, traspasando este orden, se dejaron vencer por su amor a las mujeres y engendraron hijos, que son llamados los daimones. Y además hicieron más adelante esclavo suyo al género humano, unas veces por medio de signos mágicos, otras por terrores y castigos que inflingían, otras enseñándoles a sacrificar y a ofrecerles incienso y libaciones de que tienen necesidad después de que se sometieran a las pasiones de sus deseos. Y, en fin, ellos son los que sembraron entre los hombres asesinatos, guerras, adulterios, vicios y maldades de toda especie. De ahí que los poetas y los mitólogos, no teniendo idea de que los ángeles y los demonios nacidos de ellos cometieron con hombres y mujeres e hicieron en ciudades y naciones todo lo que ellos escribieron, se lo atribuyeron al Dios mismo y a los hijos carnalmente nacidos de él y a los llamados hermanos suyos, Poseidón y Plutón, e igualmente a los hijos de éstos. Y en efecto, con el nombre que cada

van más allá: los *Hijos de Dios* eran los arcontes que al tener relaciones sexuales con las hijas de los hombres están introduciendo el espíritu de Yahvé en la Humanidad, de ahí que Yahvé diga *No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre*. La labor del gnóstico, una vez conocida la verdad, es liberar el espíritu de Yahvé haciéndolo ascender a través de los cielos, dejando atrás a los arcontes (y en el caso de los gnósticos antiyahvistas como ofitas y naasenos, dejando atrás también a Yahvé y ascendiendo hasta el Dios Trascendente). El propio Orígenes concedió gran importancia a este pasaje inventando una teoría de la salvación propia que consistía en la liberación total del Espíritu de Dios mediante la resurrección de todas las almas, incluyendo ¡también! las de los ángeles caídos o demonios y la del propio Satán, que acabaría por aceptar, al final de los tiempos, la revelación de Jesucristo. Esta doctrina le valió a Orígenes la condena por herejía mucho tiempo después de muerto, concretamente en tiempos de Rufino de Aquilea y Jerónimo, ambos origenistas, aunque Jerónimo acabó condenando esta doctrina. Sin embargo, no es tan extraña, porque al fin y al cabo, para un griego como Orígenes, la palabra demonio no tenía porqué tener connotaciones negativas. Había daimones buenos y daimones malos. Un daimon para un griego era lo mismo que un ángel para un judío.

El autor de HS judeocrisiana huye de la interpretación de *hijos de Dios* como *ángeles*, y quiere zanjar el tema con una visión más racional y humana del pasaje. Por otra parte, su interpretación de *Hijos de Dios* como *hombres justos* está en la línea del judaísmo contemporáneo a Jesús, como ya comentamos en la introducción³⁹⁴. Cuando el autor de la fuente judeocrisiana hable de Jesús no utilizará el título de Hijo de Dios, como veremos. Tampoco aquí lo hace. Hay una clara intención de

ángel se había puesto a sí mismo y a sus hijos, llamaron los poetas a sus dioses". Sólo a partir del siglo IV los católicos encuentran una interpretación diferente, curiosamente más acorde con la interpretación judeocrisiana, al alejarse de la interpretación gnóstica: los hijos de Dios serían los descendientes de Set, mientras que las hijas de los hombres serían las descendientes de Caín. Interpretación de compromiso y forzada, desde luego, que salva la confusión que para un católico suponía la lectura de este pasaje.

394 G. VERMES: *Jesús el judío*, Barcelona, 1997 (Londres, 1973).

erradicar un término que, desde el punto de vista judeocristiano, había producido la aberrante herejía de los que consideraron a Jesús como Hijo de Dios en sentido literal. Posiblemente, en los tiempos en que se escribió HS no eran la mayor parte de los cristianos gentiles partidarios de esta interpretación, sino tan sólo los gnósticos o protognósticos que seguían las doctrinas de Cerinto. En el fondo, el autor judeocristiano de HS, imbuído de la cultura helenística de su tiempo y de la necesidad de conciliar la Biblia con el monoteísmo radical de los filósofos griegos, fuerza el texto en aquellos pasajes de la Biblia que contienen claro contenido politeísta. Cerinto y los gnósticos, al fin y al cabo, hacían lo mismo pero por el camino alegórico y distinguiendo diversos grados de entidades divinas: Dios, Yahvé, arcángeles, potencias, arcontes, etc.

Otra cuestión importante es la situación temporal de estos hechos por parte del autor de HS. El *Génesis* nada dice al respecto (*por aquel entonces...*). De hecho, este pasaje del *Génesis* viene después de la genealogía de Noé desde Adán, que consta de diez generaciones. ¿Por qué entonces HS sitúa el pecado de los *Hijos de Dios* en la octava generación? *Génesis* 4, 17-24 desarrolla la descendencia de Caín, que partiendo de Adán, llega a la octava generación, en la que aparecen los hijos de Lámek: Yabal, padre de los que habitan en tiendas y cuidan ganado, Yubal, padre de cuantos tocan la cítara y la flauta; y Túbal, padre de los que forjan cobre y hierro. Curiosamente, los tres patriarcas de esta octava generación, la que se corrompió, tienen nombres terminados en Baal, dios fenicio (cananeo) que representa en general en la Biblia la antítesis de Yahvé. Sin embargo, resulta extraño que se diga que las siete generaciones anteriores fueron justas si se está haciendo referencia a la descendencia de Caín. El propio Lámek presume en *Génesis* 4, 23-24 de ser un asesino:

Y dijo Lámek a sus mujeres: “Adá y Sil-lá, oid mi voz. Mujeres de Lámek, Escuchad mi palabra. Yo maté a un hombre por una herida que me hizo y a un muchacho por un cardenal que recibí. Caín será vengado siete veces, mas Lámek lo será setenta veces siete”.

No cuadra que el autor de HS se refiera a la descendencia de Caín cuando dice que las ocho generaciones de hombres justos habían vivido la vida de los ángeles.

¿De dónde, pues, obtiene la cifra de la octava generación como momento en que se produjo la unión de los *Hijos de Dios* con las hijas de los hombres? Flavio Josefo en *Ant. Jud.* I, 72, después de haber enunciado la descendencia de Caín y de haberse saltado provisionalmente la de Set, dice:

Y estos durante siete generaciones permanecieron fieles a la idea de que Dios es el Señor del Universo y haciendo todo con miras a la virtud. Pero luego, con el paso del tiempo, abandonando los comportamientos patrios, cambiaron a peor.

Tras lo cual narra la escena anteriormente transcrita de los ángeles copulando con las hijas de los hombres. Significa esto, sin dudas, que el autor de HS sigue la obra de Josefo, aunque en muchas ocasiones no la sigue como aquí.

En cuanto al comenario que realiza el autor de la fuente sobre los huesos fósiles de gran tamaño que, según el texto siríaco, sabe dónde encontrar en grandes cantidades, pretende demostrar que no pertenecían a animales fantásticos, sino a los Nefilim o Gigantes, esos seres humanos semidivinos mencionados en la Biblia y no a los *dracontopedes de las fábulas de los griegos*. Este término aparece en algunos textos latinos como traducción del griego “*drakontópeous*”, aunque también se usa *draconteus*³⁹⁵. Significa hombre con pies de serpiente o de lagarto. Las fábulas a que se refiere el texto son los mitos atenienses sobre Erictonio, cuarto rey de Atenas, hijo de Atenea y Hefaiostos, que nació con pies de *dracon*, y que fue divinizado por su recto gobierno sobre los atenienses. A pesar del comentario despectivo sobre estas fábulas, la interpretación de los griegos se aproxima más a la realidad, dados sus conocimientos científicos, puesto que los huesos de los dinosaurios se parecen más a los de los reptiles que a los de los humanos.

Finalmente, en este capítulo se narra brevemente el diluvio.

395 Ver SERV. *Georg.* 3, 113; HYG. *Fab.* 67, p. 74,2; APOLOD. II, 14 y III, 10; TZETZES, J.: *Com. Ad Lycophronem*.



Hay una contradicción entre el capítulo 29 y el 30, porque en el primero se dice que el diluvio se produjo contra la novena generación, la de los gigantes, salvándose sólo Noé, mientras que en el 30 se dice que los hijos de Noé pertenecen a la duodécima generación. Es cierto que el autor salva este salto no diciendo a qué generación pertenecía Noé (sólo dice “*por aquel entonces es descubierto uno justo, de nombre Noé*”), pero hay que tener en cuenta que *Génesis* 5 enumera 10 generaciones entre Adán y Noé, incluyéndolas ambas, como contaban los hebreos³⁹⁶. Siguiendo, pues, a la Biblia, los hijos de Noé serían la undécima generación. ¿Por qué entonces el autor salta de la novena a la duodécima generación?

Posiblemente, la numeración de generaciones de nuestro autor intentaba conciliar la Biblia y otra fuente histórica, la *Historia de Babilonia* de Beroso, sacerdote de Bel en Babilonia entre el 330 y el 250 a.C., autor que narró la Historia ante y post diluviana en tres libros. Sin embargo, no podemos asegurarlo, porque desconocemos el libro de la Historia antediluviana. Sabemos de él lo que cita Flavio Josefo al hablar del Diluvio (*Ant. Jud.* I, 93) y al hablar de Abraham (*Ant. Jud.* I, 158), diciendo:

A nuestro padre Abram lo menciona Beroso, sin citar su nombre, pero expresándose así: En la décima generación después del Diluvio hubo en Caldea un varón justo, grande y experto en astrología.

La forma de narrar la Historia en base a generaciones es un indicio a favor de esta hipótesis. Además, para el autor de nuestra fuente también Abraham perteneció a la décima generación después del Diluvio (vigésimo primera tras la duodécima, contándolas ambas).

En cualquier caso, hay al comienzo de este capítulo 30 una cuestión fundamental para el judeocristianismo: la prohibición de comer sangre³⁹⁷. Los ebionitas radicalizarían este postulado,

396 Adán, Set, Enosh, Quenán, Mahalalel, Yéred, Henoc, Matusalén, Lámek, Noé.

397 *Génesis* 9, 4-6: *Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su*

ya que, el mandamiento del *Génesis* puede entenderse como hizo el *Levítico*³⁹⁸, realizando un ritual para desangrar la carne antes de comerla, o simplemente como una prohibición de comer carne, porque toda carne tiene sangre. HS da una gran importancia a este precepto, porque le atribuye también la causa del diluvio, junto al pecado de los ángeles y es considerado, además, como primer mandamiento (ver nota a la traducción). Pero no se prohíbe comer carne. Considero, pues, esta diferencia con el ebionitismo una prueba más de que HS es una fuente previa al desarrollo del ebionitismo sectario.

El sacrificio es un elemento consustancial a la religiosidad antigua. Como han señalado multitud de autores desde Fustel de Coulanges hasta Hopkins, el proceso de urbanización conlleva en áreas tan diversas como Mesopotamia, Grecia e Italia una religiosidad determinada que busca en el ritual y la fiesta un método de fomento de la cohesión social y política de los grupos que componen la ciudad³⁹⁹. Así, mediante el evergetismo,

sangre, y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal, y al hombre, a todos y a cada uno reclamaré el alma humana. Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo Él al hombre.

398 *Levítico* 1, 5: *Inmolará el novillo ante Yahvé; los hijos de Aarón, los sacerdotes, ofrecerán la sangre y la derramarán alrededor del altar situado ante la Tienda del Encuentro. 1, 14-15: Si su ofrenda a Yahvé es un holocausto de aves, presentará como ofrenda tórtolas o pichones. El sacerdote la ofrecerá en el altar, descervigará su cabeza y la quemará en el altar; su sangre será exprimida contra la pared del altar. Éxodo* 12, 6: *Lo guardaréis hasta el día catorce de este mes (Pascua); y toda la asamblea de la comunidad de los israelitas lo inmolará entre dos luces. Luego tomarán la sangre y untarán las dos jambas y el dintel de las casas donde lo coman.*

399 F. COULANGES: *La ciudad antigua*; HOPKINS: *Un mundo lleno de dioses*; F. DÍEZ DE VELASCO: *Introducción a la Historia de las religiones*: “Las sociedades agrícolas requieren poner en marcha una serie de mecanismos que sean capaces de gestionar las crisis por medio de minimizar los conflictos latentes, ya que pueden ser mucho más catastróficas que entre las poblaciones de cazadores, al ser el número de individuos implicados mucho mayor. La religión suele ofrecer uno de los Marcos más potentes para minimizar las desigualdades y potenciar la solidaridad: la fiesta. La provisión para el desarrollo de las ceremonias festivas es siempre desigual, mientras que el consumo suele ser más igualitario (...) La fiesta suele estar presidida en las sociedades tradicionales por el sacrificio, cruento o incruento, que confirma los lazos que unen no solo a los miembros del grupo entre sí sino también a los hombres con los dioses por medio del animal sacrificado”; F. OSER y P. GMÜNDER: *El*

fenómeno perfectamente analizado por Fernando Gascó⁴⁰⁰, las clases superiores financian las fiestas y rituales en los que se comparte la carne sacrificada a los dioses. Para los miembros más pobres de la estructura social antigua, esta era una de las pocas ocasiones en que podían comer carne. En el caso del judaísmo, el hecho de que los sacrificios sólo se pudieran realizar en Jerusalén suponía un medio de cohesión política superior al de la ciudad-estado, en un país sujeto a múltiples vaivenes fronterizos y cambios políticos, dado su pequeño tamaño y su situación geográfica, en la encrucijada del Próximo Oriente, entre Egipto, Mesopotamia, Asia Menor y el Mediterráneo. El celo nacionalista judío se acrecienta con las máximas rituales que prohíben comer carne sin desangrar y mucho menos carne sacrificada a los ídolos. Los hebreos, así, no se integrarán socialmente con otros grupos étnicos en las ciudades de la Diáspora y sí mantendrán, en cambio, un vínculo con Palestina, por muy lejos de ella que se encuentren. Aunque los samaritanos rechazaron el templo de Jerusalén y realizaban sus sacrificios en el monte Garizim, la gran mayoría de los judíos mantuvieron la fidelidad a la ciudad santa. Como veremos en el capítulo 36, el autor de HS se opondría a todo tipo de sacrificio.

Pero siguiendo el orden del texto, comentemos ahora el destino de los hijos de Noé y sus descendientes. Extrañamente, no se mencionan sus nombres, sino que se les nombra por el orden de nacimiento. Con respecto al pecado de Cam, que se rió de su padre al verlo desnudo, el texto latino sólo dice que le hizo injuria y el siríaco que abusó de su padre, sin concretar más. Tampoco, al hablar del castigo impuesto por Noé —la esclavitud de Canaán, primogénito de Cam—, nuestro texto menciona su nombre. Se trata de un pasaje bastante tendencioso y absurdo

hombre. Estadios de su desarrollo religioso. Este último libro analiza en la sociedad occidental los estadios de desarrollo religioso según la edad. De cinco estadios el más infantil es el de *Deus ex machina*, en que el hombre es pasivo ante la acción divina; y el segundo, propio de niños entre 7 y 12 años, es el *Do ut des*, al que corresponde la religiosidad de los sacrificios. Sin embargo, este estudio no tiene en cuenta la función social cohesionadora de los sacrificios y su importancia en las sociedades antiguas.

400 F. GASCÓ: *El evergetismo*, Sevilla, 1995.

del *Génesis* (¡condenar a la esclavitud a todo un pueblo porque un hijo se riera de la desnudez de su padre!), que pretendía justificar la actitud violenta de los hebreos al conquistar Josué el sur de Canaán (Palestina) y esclavizar a sus habitantes. HS sigue en esta cuestión la misma línea que Josefo y que *Jubileos*, de carácter etnocentrista hebreo.

En cuanto a la ubicación geográfica de los pueblos nacidos de los hijos de Noé: el primogénito, Sem, que sería el antepasado de los semitas, recibiría el lugar central de la Tierra, en el que se encuentra Judea; el segundo, Cam, que sería el progenitor de los pueblos del norte de África, recibiría occidente; y el pequeño, Jafet, padre de los gentiles, recibió oriente. ¿En qué se basa nuestro texto para distribuir de tal modo los tres pueblos que dan origen a la Humanidad? El *Génesis* no da apenas datos sobre la distribución geográfica de estos pueblos⁴⁰¹. En cambio, Josefo y *Jubileos* sí⁴⁰². Pero su distribución no es la misma que la de HS ni se produce en el mismo momento histórico. En Josefo, la dispersión de los tres grandes pueblos por el mundo tuvo lugar después del episodio de Babel, mientras que en nuestro texto, al igual que en *Jubileos*, se produce antes, al terminar el diluvio. Además, los límites geográficos que da Josefo a cada uno de los tres grandes pueblos son sustancialmente diferentes a los de nuestro autor judeocristiano. Así, los jafetitas o gentiles⁴⁰³, los únicos de los que el *Génesis* da noticia geográfica (dominaron en “*las islas de las gentes*”), son situados por Josefo en la región que va “*desde los montes Tauro y Aman, para llegar en Asia hasta el río Tanais y en Europa hasta Cádiz*”, lo cual no se corresponde en absoluto con el *Oriente* de HS. Ahora bien, si esto

401 Gn 10, conocido como “La tabla de los pueblos”, otorga aproximadamente el norte del Próximo Oriente a Jafet, Siria-Palestina y África a Cam, y Mesopotamia, Arabia y Ofir a Sem. Es un texto de finales del siglo VII-principios del VI, que refleja el reparto de fronteras entre medos, caldeos y egipcios a la caída del Imperio Asirio. Véase M LIVERANI: *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, Barcelona, 2005 (Roma, 2003), pp.286-288.

402 *Ant. Jud.* I 120-143; Jub 8.

403 Los hijos de Jafet eran Mad padre de los medos, Javán de los jonios, Gomer de los gálatas, Magog de los escitas, Túbal de los iberos, Mések de los capadocios y Tirás de los tracios.

no concuerda, más importante es la discordancia posterior, ya que para Josefo los semitas⁴⁰⁴ ocuparían “*la región de Asia que se extiende hasta el océano índico tras partir del Éufrates*” y los camitas⁴⁰⁵ ocuparían las costas del Mediterráneo sur y este, “*desde Siria y los montes Amano y Líbano... hasta el Océano*”, mientras que el autor de HS sitúa a los camitas en *Occidente* y a los semitas en el *Lugar Central*, incluyendo *Judea*. Josefo se ajusta más al *Génesis*, mientras que HS se aleja.

HS parece haber copiado mal la distribución expuesta en *Jubileos*, donde a Sem le corresponde el *centro de la Tierra*, a Cam la región que hay

más allá del Gihón hacia el sur, a la derecha del paraíso, va al sur, por todos los montes de fuego y se dirige a occidente (...) alcanza al norte la orilla de Gadir, y a Jafet la región más allá del río Tanais hacia el norte de su desembocadura y yendo hacia el nordeste, toda la región de Gog y toda la región al este (...) y llega por el oriente de Gadir hasta el lado de las aguas del mar.

El autor de HS, que no debía tener grandes conocimientos geográficos, no sabe nada del río Tanais o de Cádiz y se queda sólo con algunos términos, los puntos cardinales mencionados por el autor de *Jubileos*: Cam el sur, Jafet el este.

En *Jubileos* hay una clara intención de rectificar la Historia sagrada, en la que los hebreos no aparecen como propietarios originales del territorio de Israel, que habría sido dado a Canaán, sino como nómadas, que recibirían la promesa de arrebatarse esas tierras a los cananeos, dado el pecado de Cam, que se rió de la desnudez de Noé. A cualquiera que analice el texto del *Génesis* objetivamente no se le escapa que todas estas leyendas hebreas tan sólo pretenden justificar la conquista y ocupación del sur de Canaán por los israelitas en torno al 1100 a.C. De ahí que en el *Génesis* Dios condene a la esclavitud a los descendientes de Canaán por un pecado tan tonto, para justificar porqué

404 Asirios, elamitas, lidios, arameos y arfaksadeos o caldeos, de los que descienden los hebreos.

405 Los hijos de Cam eran Canaán, que se asentó en Siria-Palestina, Kush en Etiopía, Put en Somalia y Mysrayim en Egipto.

eran efectivamente esclavos de los judíos tras la conquista del territorio. La explicación del *Génesis* es tan burda y primitiva que, en época romana, era fácil para cualquier gentil criticar los argumentos que justificaban la pertenencia de aquella tierra al pueblo hebreo. Críticas que se harían especialmente insidiosas en períodos conflictivos, como la época macabea en que los judíos disputaban a los seléucidas regiones de Canán, o como el período intermedio entre las dos guerras judías en que los judíos habían sido expulsados de la ciudad sagrada, arrasada hasta los cimientos. La manipulación que se hace del *Génesis* pretende dar una explicación diferente del hecho de que Dios prometiese a Abraham la tierra de los cananeos. En realidad, les correspondería desde el principio, desde que los hijos de Noé repoblaron la tierra. No debe extrañar que en esto HS siga a *Jubileos*. Pero es característica peculiar de HS su especial preocupación por el tema de Jerusalén, situada en el *Lugar Central*.

Jubileos sigue fiel al *Génesis* y considera que el reparto de la tierra tuvo lugar antes del episodio de Babel, pero sin que los pueblos fundados por los hijos de Noé se dispersaran aún ni ocuparan las tierras que les habían tocado en suerte. El autor de HS, en cambio, modifica el movimiento migratorio mencionado en *Génesis* 11, 2: *Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron*. En el *Génesis* esta migración la realizan los descendientes de Noé todavía unidos en una sola humanidad y lo hacen antes del episodio de Babel, que termina precisamente con la dispersión de cada pueblo *por toda la faz de la Tierra*. Para HS es necesario que el movimiento se produjera en otro momento, para que quedase claro que Sem había ocupado Palestina antes que los cananeos. Por eso, HS sitúa esta migración en la decimosexta generación, después de que el hebreo hubiera dejado de ser la lengua única y primigenia y se hubiese producido el plurilingüismo. También hay una intención de modificación del texto sagrado en la explicación que da el autor del origen del plurilingüismo, porque no menciona para nada la torre de Babel y atribuye la pérdida del dominio exclusivo del hebreo a que *por primera vez los hombres adoraron a un ídolo que alzaron*. En parte, HS sigue aquí

Antigüedades Bíblicas del Pseudofilón, que interpreta que hubo dos movimientos migratorios diferentes: el primero, *después del diluvio*, aunque Pseudofilón no describe los límites geográficos de cada pueblo; el segundo, tras la muerte de Noé, *entonces todos los habitantes de la tierra, que se habían separado, volvieron a unirse y habitaron juntos. Partiendo del Oriente, encontraron una llanura en tierras de Babilonia*. Solo que HS no sitúa esta emigración en la decimocuarta generación, la de los nietos de Noé, como hace Pseudofilón, sino en la decimosexta. De nuevo da la impresión de que el autor de HS no escribe copiando de *Jubileos* ni de *Antigüedades Bíblicas*, sino que realiza su propia síntesis de la Historia sagrada mediante informaciones que tiene en mente y que ha extraído a veces del *Génesis*, a veces de otra fuente.

Si la generación decimoquinta comete idolatría, la anterior había cometido el pecado de adorar a los demonios con sangre. Nuestro texto atribuye a un hijo de Cam, la *progenie maldita*, la institución de los sacrificios de sangre a los démones mediante artes mágicas. Hay que entender *daemonibus* en el sentido amplio de démones que tenían en la antigüedad (para los griegos los había malignos y benignos y eran simples seres espirituales que intervenían en la vida de los humanos). La Biblia apenas habla de ellos. El *Génesis* nada dice respecto a esta cuestión. En los Evangelios aparecen como factores de enfermedad. Posteriormente los apologetas cristianos, en su disputa frente a los paganos, tenderán a rebajar a los dioses paganos a la condición de démones, tal como hace el autor de los *Períodos de Pedro* (libro IV de Rec y libro IX de Hom). Pero recordemos que en la Biblia no se niega la existencia de otros dioses (más bien al contrario, puesto que Yahvé se manifiesta como Dios celoso: ¿de qué, si no de otros dioses?). La introducción de este pasaje por parte del autor del texto supone que se sitúa en la misma órbita que los padres apologetas griegos. Por otra parte, esa aversión exacerbada hacia los cananeos es un rasgo de nacionalismo hebreo que caracteriza al autor de HS en varias ocasiones. Ya hemos visto cómo sitúa Judea en el centro del mundo y considera a la lengua

hebrea, donada por Dios, la lengua primigenia que tendría el dominio exclusivo hasta la decimoquinta generación.

Por último, el capítulo 30 termina con la mención de Nebroth, primer rey de Babilonia. Se trata de un héroe popular de incierta identificación que, según *Génesis* 10, reinó en Babilonia, Acad y Erech. También cita el *Génesis* un proverbio probablemente mesopotámico que dice *Bravo cazador delante de Yahvé, como Nemrod*. Nuestro texto difiere aquí bastante de Josefo y del Pseudofilón, ya que mientras estos dicen que Nebrodes es hijo de Kush y nieto de Cam, siguiendo en ello al *Génesis*, el autor de HS lo sitúa en la decimoséptima generación, es decir, tres generaciones más tarde. Pero si el *Génesis* no dice nada más sobre Nemrod, Pseudofilón le atribuye la jefatura de los camitas que regresaron a la llanura de Senaar (Babilonia) a la muerte de Noé y, al igual que Josefo, le atribuye la construcción de la Torre de Babel. Nuestro texto, en cambio, sólo dice que contruyó una urbe y desde allí emigró hacia los persas y les enseñó a adorar el fuego. Esta alusión al culto al fuego fue utilizada por el homilista en la introducción del discurso de Pedro a los tripolitanos contra los demonios para relacionar a Nemrod con Zoroastro, el fundador de la religión mazdeísta⁴⁰⁶, forzando la interpretación

406 Hom IX, 3-6: (Hijo de Cam fue) *Misraim*, del cual salieron los pueblos de los egipcios, babilonios y persas. De esta familia, andando el tiempo, salió alguno instruido en las artes mágicas, llamado Nemrod, que como gigante, eligió creer las cosas contrarias a Dios, a éste llamaron los egipcios Zoroastro. Éste, ambicioso por reinar, siendo un gran mago, obligó a la estrella del mal que reinaba entonces y dirige el mundo a que, por medio de artes mágicas, le concediese el reino. Pero aquella estrella, como principal y que tenía el dominio de aquello a que se la quería obligar, llena de ira, arrojó fuego sobre el reino, para admitir el conjuro, y para castigar al que había tratado de obligarla. Por este fuego, pues, que cayó del cielo a la tierra, Nebrod el mago fue muerto, y a consecuencia de este suceso se le llamó Zoroastro, porque contra él cayó una parte viva del astro. Pero los necios hombres de aquel tiempo, creyendo que por su amistad con Dios había sido llamada su alma por medio del rayo, desenterrando los restos de su cuerpo, honraron su sepulcro con un templo entre los persas, donde se había verificado la caída del fuego y a él, Zoroastro, le dieron culto como a un dios. Según este ejemplo, honraron con templos como a amigos de Dios, sepultándolos en ellos, a todos los que perecieron por el rayo, y levantaron simulacros que representaban la propia semejanza de los muertos.

que el autor de *Recognitiones* había hecho del pasaje de HS en el mismo discurso petrino a los tripolitanos⁴⁰⁷.

Capítulo 31



a descripción del progreso civilizador –negativamente valorado– que se produjo en la decimoctava generación es muy antropológica. Describe los elementos fundamentales de la ciudad antigua: las murallas, el templo y el palacio, pero lo hace también desde una perspectiva sociológica que enlaza con la ideología igualitaria judeocristiana, porque relaciona los lugares y las instituciones de poder con los grupos sociales dominantes: soldados, jueces, legisladores, sacerdotes. Es decir, con los sanedritas, escribas, maestros de la Ley, sacerdotes y, por supuesto, soldados hebreos, idumeos y romanos del orden establecido en la época de Jesús,

407 Rec IV, 27-29: *De los cuales uno, llamado Cam y uno de los hijos de este, llamado Mesraim, del cual proceden los pueblos de los egipcios, de los babilonios y de los persas, enseñó el arte mágica, en mal hora descubierta. A este, los hombres que entonces vivían le llamaron Zoroastro (...)* De aquí procedió su nombre después de muerto, Zoroastro, esto es, astro vivo, así fue llamado por aquellos que, después de una generación, hablaban ya la lengua griega. Enseñados por este ejemplo, aún hoy, a aquellos que mueren por la acción de un rayo, los honran con un sepulcro y les dan culto como a amigos de Dios. Este Zoroastro, habiendo nacido en la generación decimocuarta, murió en la decimoquinta, en la cual se edificó la torre y las lenguas de los hombres se dividieron en múltiples ramas. Pero entre los primeros que practicaron el arte de la magia se cuenta cierto rey, llamado Nemrod, al cual los griegos llamaron también Nino, y de cuyo nombre recibió el suyo la ciudad de Nínive. En el orden de las generaciones, HS no sólo no sigue al Génesis, sino que complica bastante la cuestión, haciendo que la multiplicación de las lenguas se produzca en la 15ª generación y Nemrod, en la 17ª, reine en Babilonia pero sin mencionar la urbe que funda. El homileta, que suprimió toda la HS, prefiere ignorar la cuestión de las generaciones, mientras que el autor de Rec, que mantiene la HS, intenta solucionarlo diciendo que Nemrod es en realidad el fundador de Nínive, mientras que sería Misraim –situado entre la 14ª y la 15ª generación– quien reinaría en Babilonia cuando se produjo el episodio de la torre.

contra los que él predicaba. Pero hay también una referencia al presente del autor en la frase *los príncipes de las gentes adorados igual que dioses*. Se trata, sin lugar a dudas, de una alusión al culto imperial, iniciado por Augusto, pero que tuvo su momento álgido en el reinado de Domiciano, *Dominus et Deus*⁴⁰⁸. Téngase en cuenta que los judeocristianos que escribieron HS conocieron casi con seguridad a los nietos de Judas, el hermano de Jesús, juzgados por Domiciano en Roma⁴⁰⁹, y que Domiciano ejecutó a su propio primo, Flavio Clemente, probablemente por profesar el cristianismo y negarse a sacrificar en el culto imperial⁴¹⁰.

El versículo segundo de este capítulo hace alusión a la expulsión de los hebreos del Lugar Central y su migración hacia *Pérside*, denominación que en el siglo I incluye la Baja Mesopotamia, donde se sitúa la ciudad de Ur, en la que nacería Abraham. Con este versículo se completa el ciclo iniciado en el capítulo anterior sobre la distribución geográfica de los pueblos. Nada dice el *Génesis* sobre este hecho ni tampoco *Jubileos*, Josefo, ni el Pseudofilón. Es una invención del autor que sirve para explicar por qué después Abraham nacería en Ur y sería un nómada apátrida. Sitúa esta migración de los cananeos hacia Israel en la decimonovena generación, es decir, en la época de Najor, padre de Téráj y abuelo de Abraham. *Jubileos* menciona también la presencia de Najor en Ur, pero no lo explica por una invasión camita, como HS, sino por el simple hecho de que la mujer de Najor era de allí. Téráj emigraría con su descendencia de Ur a Harrán, en el norte de Mesopotamia, según el *Génesis*. Nada dice al respecto HS.

El capítulo 31 termina con el versículo 3, que dice así: *En la vigésima generación, el primer hijo es ejecutado ante su padre con la muerte característica por el crimen de incesto*. Como vemos, nuestro autor sigue obsesionado con los delitos sexuales, ahora el incesto, antes los *concubinatos promiscuos e ilícitos*. La ejecución del hijo por el padre no parece especialmente cri-

408 Sobre este tema, véase F. LOZANO, *op. cit.*

409 EUSEBIO: *H.E.* III, 19.

410 SUETONIO: *Domiciano* VIII, 15, 1; DIÓN, LXVII 14.

ticada. El problema para el autor es el incesto, no la ejecución de un hijo por su padre, que parece más bien una consecuencia del pecado sexual.

Capítulo 32



Comienza en este capítulo el tema de Abraham. Lo primero que dice es que de él procede *nuestro linaje de Hebreos*. El autor muestra aquí su orgullo de pertenecer al pueblo hebreo, pero además, difiere de nuevo de la interpretación de Josefo (*Ant. Jud.* I, 143), que hacía proceder de Heber, bisnieto de Sem y ancestro de Abraham, el nombre de su pueblo. En realidad, el término *hebreo* procede de la palabra egipcia *`brw*, en acadio *habiru*, que significaba *forajido* y se refería a aquellos campesinos empobrecidos que abandonaban sus tierras, se lanzaban al monte y se dedicaban al bandolerismo⁴¹¹. *Abraham*, por otra parte, parece designar al antepasado epónimo de una tribu del sur de Galilea mencionada por una estela egipcia de Seti I datada en el año 1289⁴¹².

Al igual que *Jubileos* y *Pseudofilón*, HS no tiene ningún interés en reproducir la historia de Abraham en Egipto, que es poco comprensible en época grecorromana, cuando la filosofía ha creado una moral universal y no se considera una astucia, sino una actitud vil engañar a un extranjero diciéndole que tu esposa

411 M. LIVERANI (*op. cit.*), pp. 28-34, sigue los estudios de M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, Göttingen, 1967; y de G. E. MENDENHALL: *The Hebrew Conquest of Palestine* en *The Biblical Archaeologist* 25, 1962, pp. 66-87; *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore, 1973. En contra de esta interpretación está O. LORETZ: *Habiru-Hebräer, Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums cibri vom Appellativum habiru*, Berlín, 1984.

412 ANET p.255. La estela menciona a los Banu Raham, es decir, la tribu de los descendientes de Aburaham (*el padre Raham*). Fue hallada en Bet Sean, la posterior Escitópolis.

es tu hermana para beneficiarte del interés que demuestra por ella. Tampoco le interesa reproducir la batalla absurda en que Abraham venció a los reyes de Elam, Babilonia (Senaar), El-lasar y Goyim, ni la posterior celebración de la victoria con Melquisedec, rey de Salem (Jerusalén). Josefo, en cambio, no tiene reparos en reproducir ambos episodios, ampliándolos con nuevos y fantásticos aportes, como la transmisión de la aritmética y la astronomía a los egipcios por parte de Abraham (reflejando aquí la creencia común en la época de que los caldeos eran los primeros en profesar las ciencias), o que los cuatro reyes de la batalla mencionada eran asirios y que el pueblo al que los asirios habían invadido era el de los descendientes de los gigantes. En esto último sigue Josefo la Biblia de los Setenta, que traduce mal el hebreo *refaim* de Gn 14, 5, confundiéndolo con el *nefilim* de Gn 6, 4.

Sin embargo, el autor sí explica cómo se hizo la alianza entre Yahvé y Abraham en el contexto del castigo de Sodoma y Gomorra. Ahora bien, lo hace de forma muy sintética, eludiendo aspectos polémicos como las apariciones de Yahvé a Abraham, que en el *Génesis* son tres (Gn 15, en sueños, Gn 17, como El Sadday y Gn 18, en la encina de Mambré). La última es especialmente conflictiva, porque Yahvé aparece en forma humana, se lava los pies, come carne de becerro con tortas de harina de sémola y bebe cuajada y leche. El pasaje es tan escandaloso como aquel otro en que Jacob luchó contra Yahvé y lo venció, recibiendo así el nombre de *Israel*, el que venció a Dios⁴¹³. Por ello, ya Josefo y otros judíos modificaron ambos pasajes entendiendo que no se trata de Yahvé en persona, sino de un ángel de Yahvé. En cambio, Josefo admite en las otras dos apariciones que fuera Dios el que se apareciera a Abraham, atribuyéndole a la primera la institución del sacrificio y a la segunda la de la circuncisión, tal como hace el *Génesis*⁴¹⁴.

413 La mención histórica de Israel es la estela de Minemptah de 1230, como una tribu nómada de las mesetas centrales de Palestina. E. BRESCIANI: *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, I y II, Brescia, 1998-1999, pp.292-295

414 *Génesis* 15, 9: "Díjole: Tráeme una novilla de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón. Tomó él todas estas cosas y, partiéndolas por medio, puso cada mitad enfrente de las otras".

HS suprime la primera aparición y altera las otras dos. Tenemos aquí la segunda modificación del *Génesis* para extirpar la institución de los sacrificios. Como veremos, la supresión definitiva se reservaría a Jesús. En cuanto a la institución de la circuncisión, aunque no la menciona aquí, sí lo hace después, por lo que no es equiparable a la ausencia del sacrificio. Nada dice la fuente tampoco del pecado de abuso sexual que pretendían cometer los sodomitas con los ángeles que se alojaban en casa de Lot, aunque es posible que se refiera a él cuando habla de la *enormidad de los crímenes* que cometían los hombres.

Por lo demás, se barajan aquí dos tópicos muy extendidos sobre Abraham. El primero, su amistad con Dios⁴¹⁵. El segundo sus conocimientos astrológicos. Respecto a este tema *Jubileos* difiere bastante del punto de vista de HS:

Abrán se quedó de noche, a comienzos del séptimo mes, a observar los astros desde la tarde a la mañana y ver cuál sería el curso del año respecto a las lluvias. Estaba él solo, sentado, observando, cuando sintió en su corazón una voz que le dijo: “Todas las constelaciones de los astros, del sol y la luna están en manos del Señor, ¿por qué las has de estudiar? Si quiere hará llover mañana y tarde, y si lo desea no caerá nada. Todo está en su mano”.

Nada dice el *Génesis* respecto a los conocimientos astrológicos de Abraham. En realidad, la astrología no fue nunca tan valorada como en la época romana. Josefo trata el tema a fondo e incluso cita autores más antiguos que otorgan ese poder a Abraham: Beroso de Babilonia (320-250 a.C., aprox.)⁴¹⁶ y Hecateo de Teos (en torno al 300 a.C.)⁴¹⁷. Tanto para Josefo como para nuestro autor es la astrología la que lleva a Abraham al conocimiento de Dios y después a la Alianza. El texto siríaco es más claro

415 *Isaías* 41, 8; *Carta de Santiago* 2, 23.

416 *En la décima generación después del diluvio hubo en Caldea un varón justo, grande y experto en astrología*. En realidad no menciona a Abraham, pero Josefo le atribuye a él la cita (*Ant. Jud.* I 153-166).

417 Autor de *Historia de Egipto* que popularizó la teoría de que Egipto era la cuna de la civilización. Ignoramos a qué se refiere Josefo al citarlo (*Ant. Jud.* I 153-166).

que el latino: *Aunque muy al principio todos estaban en el error, él reconoció, mediante el arte de los caldeos y del dibujo de las estrellas, al Uno que las había ordenado*. Esta versión del conocimiento de Dios después del conocimiento científico, entendiendo por Dios el Uno que había ordenado las estrellas, recuerda la evolución de la filosofía griega presocrática (de las matemáticas y la astronomía de Tales al Uno de Parménides). Nada tiene que ver en realidad con el Abraham del *Génesis*, pero es probable que no fuera un punto de vista exclusivo de Josefo y del autor de HS, sino generalizado en el mundo judío helenizado de los siglos I y II. Tengamos en cuenta que en la época de Josefo, reinando Domiciano, la astrología tuvo una gran expansión, creyendo el propio emperador en designios y presagios, tal como nos cuenta Suetonio. En cualquier caso, en HS la valoración de la astrología es más moderada que en Josefo, puesto que sólo permitía a Abraham intuir lo que luego el ángel le explicaría.

En cuanto a la promesa de la Alianza, también es modificada, ya que si el *Génesis* dice que se entregaría a los hebreos las tierras de los cananeos, aquí se dice que se le restituiría, porque le había pertenecido a su ascendencia. El texto sirio lo matiza muy claramente: *No era que se la daría, sino que le prometía que se la devolvería y retornaría*. Se reincide en lo que ya antes se había explicado con la Historia de las generaciones y los movimientos de pueblos. Se pretende, en definitiva, revisar la Historia para que el pueblo hebreo no aparezca en ella como invasor de Palestina y, por tanto, ilegítimo poseedor.

Por último, no es Dios quien realiza la Promesa de la Alianza, sino un ángel. En *Jubileos* la primera vez es el ángel el que se revela e instruye a Abraham: *Dios le envió su Palabra por medio de mí* (el que habla en primera persona es el ángel que narra a Moisés la Historia de sus antepasados), pero la segunda vez se le aparece directamente Dios, en sueños. En Josefo y en Pseudo-filón es Dios directamente el que se aparece a Abraham en esta primera ocasión (en otras posteriores son ángeles). Hay en HS una clara revisión de la Biblia sustituyendo toda intervención divina por la de un mediador entre Dios y el hombre.

Capítulo 33



En este capítulo aparece por primera vez la figura del “Verdadero Profeta”, que ya hemos estudiado en la Introducción. Se identifica con el ángel del capítulo anterior. No debe extrañar esta forma de designar a un ángel porque, como ya hemos visto, la idea de un Cristo-Ángel era común en el cristianismo más antiguo. Se trata de una figura única en los textos cristianos antiguos. No hay otro texto en que aparezca, ya que su atribución a los ebionitas por parte de Epifanio es errónea como dedujeron Klijn y Reinink⁴¹⁸ y está basada en la atribución a estos herejes de los *Períodos de Pedro*. La novedad de esta teología consiste en restar importancia al título político de Mesías y sustituirlo por el más pacífico y neutral de profeta (en ocasiones antimonárquico). El texto sirio lo denomina “Profeta de la Verdad”, que probablemente sea la designación propia de HS, acorde, como ya vimos, con el “Espíritu de la Verdad” joánico. Se aparece ante Abraham y, tras instruirlo, *retornó hacia su invisible residencia*. Es un ser espiritual de un mundo no visible o, lo que es lo mismo, intangible, inmaterial.

En este capítulo el Verdadero Profeta enseña a Abraham los principales dogmas religiosos (la ciencia de la divinidad) que son para nuestro autor los siguientes:

- origen y fin del mundo;
- pautas de vida;
- inmortalidad del alma y resurrección de los muertos, y
- juicio final: remuneración de buenos y castigo de malos.

De estos cuatro grandes temas, sólo las pautas de vida son plenamente judías. La concepción lineal del tiempo, con un principio y un final, radicalmente diferente a la teoría griega del eterno retorno o al sistema reencarnacionista, es propia

418 KLIJN, A.F.J. y REININK, G.S.: *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*, Leiden, 1973.

de las sectas apocalípticas judías, generalmente relacionadas con los esenios. Sin embargo, hay que diferenciar dos tipos de sectas apocalípticas: las más plenamente judías tenían un sentido escatológico político y temporal (el fin de un mundo daría paso al comienzo de otra era, el Reino de Dios, en que los judíos gobernarían sobre las demás naciones, llevándolas hacia la religión verdadera), las más helenizadas juegan con el platonismo para crear una escatología espiritual que no tiene ya que ver con el mundo físico, que sería destruído, sino con el mundo espiritual, el Reino de los Cielos. Esta última parece ser la interpretación de nuestro autor, dada la insistencia en el fin del mundo, la diferenciación entre mundo visible e invisible y el juicio final como medio de recompensa o castigo. El tema del juicio final tampoco es propiamente judío y no aparece como tal en la Torá. Recordemos que los saduceos ni siquiera creían en la inmortalidad del alma. Tanto la inmortalidad del alma como el juicio final son temas platónicos introducidos en el pensamiento judío con el helenismo. Hay finalmente que advertir que todas estas ideas eran asumibles perfectamente por un judío fariseo y por un judío esenio.

El capítulo continúa con el tema de la descendencia de Abraham. Como demostró Jones, hay una clara secuencia narrativa lógica con respecto a todo lo anterior, a pesar de lo que opinaba Van Voorst siguiendo a Strecker, como ya comentamos en el capítulo 2 de la *Parte I*. La disertación sobre los hijos de Abraham se explica porque antes se ha aclarado que el patriarca estuvo en la oscuridad durante una época de su vida y alcanzó la luz cuando se le apareció el Verdadero Profeta. El mismo autor del texto lo deja claro cuando dice

Pero como hasta entonces Abraham se revolvía en la ignorancia, así como ya antes dijimos, para él nacieron dos hijos, y fueron llamados el uno Ismael y el otro Heliesdros.

Se trata en definitiva de aclarar que Abraham tuvo a estos dos hijos ilegítimos antes de que se le apareciera el Verdadero Profeta. Después tendrá a Isaac.

Heliesdros, como explicamos en las notas a la traducción, es la latinización o helenización de Eleazar, personaje que aparece en Gn 15, 2-3, cuando Dios promete al patriarca un gran premio.

Dijo Abraham: “Señor Dios, ¿qué me vas a dar? Yo me voy sin hijos y el hijo-administrador de mi casa es este Damasco Eleazar”. Y añadió Abraham: “He aquí que no me has dado descendencia y un esclavo de mi casa me va a heredar”.

No se dice que fuera su hijo, ni siquiera que lo hubiera engendrado de una esclava, como se dirá después de Ismael. *Jubileos* no lo considera su hijo, pero el autor de nuestro texto le atribuye la paternidad porque en la Antigüedad los hijos de las esclavas solían serlo también del amo, y quizás para emparentar a los persas con los hebreos. El hecho de que los persas descendan de él, evidentemente, no tiene base ninguna e incluso se contradice con lo que había escrito en 30, 7, versículo en que aparecían los persas bajo el dominio de Nemrod, quien les enseñó a cuidar el fuego. Pero tengamos en cuenta lo que realmente pretende el autor, que se manifiesta en el versículo 33, 5: demostrar que la existencia de la circuncisión entre los egipcios y que los brahmanes tenía un origen hebreo. Algunos de los descendientes de Eleazar se establecieron entre los brahmanes y algunos de los descendientes de Ismael –los árabes– entre los egipcios. Podemos apreciar aquí la respuesta a algunas críticas que los griegos y romanos hacían a la circuncisión como signo del pueblo elegido por Dios. El propio Celso, en su *Discurso verdadero contra los cristianos*, dijo:

Tampoco es necesario que los judíos vayan a imaginarse más santos que los demás hombres porque se circuncidan: los egipcios y los caldeos lo hicieron antes que ellos; tampoco deben creerse más santos por abstenerse de carne de cerdo: así lo hacen los egipcios.

El judeocristianismo era muy ascético en sus prácticas alimenticias, y ya hemos visto cómo enfoca nuestro texto el tema de la ingestión de sangre de animales. Para la mentalidad judía del autor, el hecho de que hindúes y egipcios realizaran prácticas ascéticas similares sólo podía provenir de un hecho: que

de algún modo tuvieran cierto parentesco con el pueblo hebreo. Hay todavía en nuestro autor mucho del carácter tribal de la religión judía. Buscando una respuesta, la halla en el *Génesis* interpretando que Ismael y Eleazar protagonizan la reeducación de egipcios y persas. Con respecto a los árabes, el parentesco lingüístico y racial era tan evidente que puede considerárseles directamente descendientes de Abraham, a través de Ismael, hijo de la esclava egipcia Agar, lo cual permite también subordinarlos a los hebreos por su inferioridad en cuanto a la marca de nacimiento⁴¹⁹.

De todos modos, lo más interesante desde el punto de vista religioso es el comentario final del capítulo

aprendieron la circuncisión y a ser observantes más puros que el resto, si bien, con el paso del tiempo, la mayoría de aquellos transformaron en impiedad la prueba y marca de pureza.

El texto sirio sólo dice “algunos”, en lugar de “la mayoría”, matiz que probablemente hay que atribuir a la nacionalidad aramea (pueblo emparentado con el árabe) del traductor sirio. Cuando el autor dice que la transformaron en impiedad, hecho que no explica, quiere decir, desde mi punto de vista, que corrompieron la virtud de esta práctica realizando otras que contradecían la religión verdadera, como la idolatría, el politeísmo o la moral sexual. De esta manera, el autor resta importancia a la mutilación como medio de alcanzar la santidad, y en ello es posible entrever una crítica a aquellos judíos que continuaban considerando la salvación como una mera cuestión étnica, de pertenencia a un pueblo determinado, pertenencia que se adquiriría mediante la circuncisión. Pero también es evidente que para el autor tiene un papel religioso importante: es *la prueba y marca de la pureza*. Difiero de Van Voorst en su reflexión respecto a la práctica de la

419 En realidad, *Génesis* 25 distingue dos grandes grupos entre los árabes: los del norte, que descenderían de Ismael, y los del centro y sur de Arabia, expandidos también por la península del Sinaí, que descenderían de Abraham y de su segunda esposa, Queturá, entre los que destacarían los madianitas (la mujer de Moisés sería de esta tribu), los dedanitas y los sabeos (del reino de Saba, Yemén). *Jubileos* desarrolla este tema, pero no HS que sólo se interesa por señalar la superioridad de los hebreos.

circuncisión por parte de la comunidad a la que se dirige el autor del texto. Van Voorst considera que no hay evidencias, aunque es posible que se practicara. Yo creo que la positiva consideración de esta práctica y el contexto judeocristiano global de la obra hace bastante evidente que se trata de cristianos circuncisos. Ahora bien, no se hace de la circuncisión el eje fundamental del discurso religioso, por lo que podemos concluir que nos situamos, respecto a este debate, en una línea moderada.

Capítulo 34



Este capítulo supone en primer lugar una continuación de la línea argumental del anterior, concluyendo que, tras la aparición del Profeta de la Verdad a Abraham, Dios le concedió la descendencia de su mujer legítima, Sara, que engendró finalmente a Isaac. Es cuando menos llamativo que el autor estirpe el famoso capítulo bíblico del sacrificio de Isaac. Nos encontramos ante otro más de los silencios revisionistas de nuestro texto. No se puede desarrollar el tema del sacrificio de Isaac sin hacer referencia al sacrificio del cordero ordenado finalmente por el Ángel de Yahvé a Abraham. Y como ya hemos visto y seguiremos comentando, nuestra fuente judeocristiana se opone radicalmente a los sacrificios.

Nada se dice de Isaac, excepto que engendró a Jacob. Llama la atención la brevedad con que el autor resume esta parte del *Génesis*, sin mencionar siquiera a Esaú, el hermano gemelo de Jacob que le vendió la primogenitura por un plato de lentejas, fundador del pueblo edomita, y que dominó la región sur del Mar Muerto. Especialmente porque hasta ahora el autor ha demostrado un gran interés por señalar el origen de las naciones. Además hay que tener en cuenta que los monarcas herodianos eran de raza edomita (idumea), por lo que el silencio es incluso más extraño. Supone, al menos, que esta fuente judeocristiana

no es tan antiherodiana como los evangelios canónicos. Es antimonárquica en general, como veremos, pero culpa sólo a los sacerdotes, y no a los herodianos, de la muerte de Jesús.

Con respecto a Jacob, tan sólo se menciona que engendró a los doce patriarcas. Otro silencio sospechoso, teniendo en cuenta que Jacob Israel es, según la Biblia, el verdadero fundador del pueblo hebreo, diferenciado desde entonces de otros pueblos descendientes de Abraham, como los árabes y los edomitas. Encuentro dos posibles razones para explicarlo. En primer lugar, el autor tiene prisas por pasar de Abraham a Moisés, porque el objeto principal de esta revisión histórico-bíblica es rediseñar la teología judía mediante la figura del Profeta de la Verdad (por ello saltará también drásticamente de Moisés a Jesús). En segundo lugar, la historia de Jacob es poco comprensible para una mentalidad helenizada, ya que Jacob no sólo fue un chantajista con respecto a su propio hermano (al que obligó a vender la primogenitura cuando estaba muerto de hambre), un mentiroso que engañó a su padre enfermo disfrazándose de Esaú para obtener su bendición en el lecho de muerte, un polígamo que casó al mismo tiempo con Raquel y con su hermana Lía (y tuvo hijos con las esclavas de ambas), un ladrón cobarde que huyó de su suegro Labán llevándose ganado, riquezas e ídolos familiares, sino que además de todo eso, Jacob derrotó a Dios, según *Génesis* 32, 25-31:

Y habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando un hombre con él hasta rayar el alba. Pero viendo que no le podía, le tocó en la articulación femoral, y se dislocó el fémur de Jacob mientras luchaba con aquel. Y él le dijo: suéltame, que ya ha rayado el alba. Respondió Jacob: no te suelto hasta que me hayas bendecido. Dijo el otro: ¿Cuál es tu nombre? Respondió: Jacob. Y él: En adelante no te llamarás Jacob, sino Israel, puesto que, si contra Dios fuiste fuerte, cuánto más prevalecerás contra los hombres. Jacob le preguntó: Dime por favor tu nombre. Respondió: ¿para qué preguntas por mi nombre? Y le bendijo allí mismo. Jacob llamó a aquel lugar Phenuel, diciendo: he visto a Dios cara a cara y mi alma se ha salvado.

Semejante humanización de Dios, que es derrotado por un hombre como Jacob, era imposible de admitir ni siquiera por un judío helenizado, que tendería a considerar a Dios como un ser trascendente, al estilo platónico, que nada debía tener de humano. Filósofos y sabios judíos como Filón y Josefo manipularían el pasaje para que no fuese Dios, sino un ángel, el que fuese vencido por Jacob. Manipulación burda que tampoco resta ingenuidad al episodio. Para una mente más racionalista, como la del autor de nuestro texto, no había más posibilidad que extirpar el texto recurriendo a la teoría de las perícopas falsas.

En cuanto a los hijos con que los doce patriarcas penetraron en Egipto, se dice que son setenta y dos, cifra que no se encuentra en el texto hebreo de la Biblia, donde son setenta, ni en el griego, donde son setenta y cinco. Como Strecker comentó ya en su obra, el autor pretende establecer un paralelo entre estos números y los primeros predicadores nombrados por Jesús: doce apóstoles y setenta y dos discípulos. Por otra parte, setenta y dos es múltiplo de doce y, sumados a los doce patriarcas, dan un total de ochenta y cuatro hebreos que se asentaron en Egipto tras la hambruna que asoló Canaán, siendo ochenta y cuatro un número sagrado para las cábalas hebreas, porque es siete veces doce, y si el doce es el número nacional por las doce tribus, el siete es un número mágico (siete días, siete arcángeles, siete cielos...). En esto, HS se aleja intencionadamente de *Jubileos*, Josefo y Pseudofilón, que mantienen el número setenta.

En cuanto a los cuatrocientos años que permanecieron en Egipto multiplicándose por la gracia de Dios, Van Voorst dice que el autor sigue en ello a *Génesis* 15, 13 vía *Hechos* 7, 6. No estoy de acuerdo. Hay en la interpretación de Van Voorst una clara intención de subordinar el texto a la versión de *Hechos*. En realidad se trata de dos versiones independientes y radicalmente diferentes de la Historia Bíblica y de los orígenes del cristianismo. El discurso de Esteban de *Hechos* 7 es una visión bastante fiel de la Historia Bíblica, que incluye el resumen de los episodios dedicados a Jacob y José, cosa que nuestra fuente judeocristiana no hace. La importancia concedida en HS a la figura del Verdadero Profeta no tiene paralelo en el discurso de Esteban, donde

ni siquiera aparece el Logos defendido después por los católicos. El dato de los cuatrocientos años de permanencia en Egipto es un ejemplo poco trascendente desde el punto de vista dogmático pero muy claro desde el punto de vista filológico en que Van Voorst manipula la realidad, ya que si en el discurso de Esteban este dato aparece en el contexto de la promesa de Dios a Abraham, al igual que en el *Génesis*, en la fuente judeocristiana, en cambio, aparece tras el episodio de la emigración a Egipto. Da la impresión de que, mientras Lucas escribe el discurso de Esteban con la Biblia en la mano resumiendo temas en el orden bíblico, el autor de HS lo hace sin consultar el texto, recapitulando datos de su propia memoria. Es en definitiva, mucho más revisionista, a pesar de su carácter judeocristiano. Más probable es que fuera Lucas el que, habiendo leído alguna vez HS y conociendo su mensaje contra el Templo y los sacrificios, reelaborara la Historia de la Salvación en su discurso de Esteban con la Biblia en la mano, para utilizar el argumento principal de HS sin recurrir a su texto y su teología judeocristiana de la Sabiduría, el Profeta de la Verdad y el Profeta como Moisés.

En el versículo cuatro de este capítulo surge de nuevo la figura del Profeta de la Verdad, apareciéndose ahora a Moisés⁴²⁰,

420 No vamos a entrar en profundidad en el tema de la nula historicidad de la esclavitud en Egipto. La hipótesis más aceptable sobre los sucesos históricos que dan lugar a la independencia de las tribus de Israel es la de una rebelión contra las autoridades egipcias de los *habiru*, o forajidos de Canaán en tiempos de las invasiones filisteas. Téngase en cuenta que las guarniciones egipcias en Canaán no superaban los setecientos hombres. Las cartas de El Amarna reflejan perfectamente la situación de constante conflicto entre las ciudades cananeas y los bandoleros o *habiru*, que no proceden de un grupo étnico diferente, los hebreos, sino de las clases sociales desfavorecidas. El eco histórico de la dominación egipcia de Canaán (1460-1070 a.C. aprox.) daría lugar siglos después a la leyenda de los 400 años de esclavitud. Téngase en cuenta que desde el 1070 a.C. hasta tiempos del faraón Sesonquis (925 a.C.) hubo presencia egipcia en algunas ciudades palestinas como Megido o Bet Sean. El origen de la leyenda sobre la cautividad en Egipto tendría lugar en el siglo VI durante los años de cautividad en Babilonia (época en que las fronteras de Egipto excluían totalmente Canaán) mediante la malinterpretación de textos más antiguos que harían referencia a la rebelión de los *habiru* utilizando la expresión coloquial ampliamente extendida en el Próximo Oriente “salir de” (Egipto o Asiria o Hatti) para referirse a “independizarse de”. Véase M. LIVERANI: *op. cit.*, pp. 13-34, 120-123 y 329-333.

cuando los hebreos son afligidos por los egipcios. El texto sirio es polémico, porque dice *el Profeta de la Verdad, Moisés, vino a ellos*. Si aceptásemos esta lectura, tendríamos que revisar toda la teología de HS porque nos encontraríamos con un Moisés preexistente, que se habría aparecido a Abraham en el pasado y reaparecería de nuevo con Jesús. Pero afortunadamente los fragmentos armenios vienen aquí a reforzar la lectura latina: *el Verdadero Profeta se apareció a Moisés*, que no sólo tiene doble atestiguación sino que además es más coherente con el pensamiento que se aprecia en general en HS.

Es el Verdadero Profeta el que se apareció a Moisés, mandó las plagas y sacó al pueblo de Dios de Egipto. En este punto, como en otros, el texto es también revisionista. Si en el *Éxodo* es primero el Ángel de Yahvé⁴²¹ el que se aparece a Moisés cuando está pastando el ganado de su suegro Jetró⁴²², sacerdote madianita, en el Sinaí⁴²³, en *Jubileos* (aunque no está muy claro) parece ser el ángel de la faz y en el discurso de Esteban de los *Hechos* es un ángel sin más, en el texto de HS es de nuevo la figura del Verdadero Profeta. En cuanto al milagro del Mar Rojo, el *Éxodo* cita al *Ángel de Yahvé, que iba al frente del ejército de Israel*, pero el que realmente separa las aguas es el propio Yahvé, que *hizo soplar durante toda la noche un fuerte viento de levante que secó el mar*. En *Jubileos* el ángel de la faz se limita a interponerse entre los hebreos y los egipcios (columnas de fuego) pero es Moisés el que con su vara abre el Mar Rojo. En HS parece que es el Verdadero Profeta el que cumple esta última función de exterminar a los egipcios⁴²⁴. Existe pues una clara intención de equiparar al Verdadero Profeta con el Ángel de Yahvé (Ángel de la Faz). El *Éxodo* acude de vez en cuando a la

421 Según ALBERTZ (*op. cit.*), la introducción del *mal'ak Yahveh* sería una reelaboración posterior, probablemente postsacerdotal.

422 Jetró en el texto elohista, Rael en el yahvista.

423 El término Sinaí viene de la zarza ardiente, *sené sináy* en hebreo. Se trata de un monte volcánico del territorio madianita al este del Mar Rojo, cerca del Valle de Arabá y del Golfo de Áqaba.

424 Me inclino por la *lectio difficilior* que se deduce de los fragmentos armenios tras cotejarlos con la versión latina y siríaca, como expliqué en las notas a la traducción.

figura del Ángel de Yahvé para excusar la intervención directa de Dios en la tierra, porque hay en este libro una concepción más trascendente de Dios que en el *Génesis*. HS tiene esa misma visión teológica: Dios está mucho más allá de la comprensión humana y se manifiesta a los seres humanos a través de seres espirituales como el Verdadero Profeta, un ángel supremo que transmite la voluntad de Dios.

Capítulo 35



l *Éxodo* dice que los hebreos llegaron al Monte Sinaí tres meses después de cruzar el Mar Rojo, tras los milagros del agua de Mará, el maná llovido del cielo y el agua manada de la roca, así como tras la batalla contra la tribu árabe de los amalacitas, descendientes de Essaú, y la visita de Jetró, el suegro madianita de Moisés. Finalmente se produce el episodio de idolatría protagonizado por los hebreos mientras Moisés recibía las tablas de la Ley, causa de que permanecieran en el desierto durante cuarenta años (*Deuteronomio* 1, 3). Este retraso tan tremendo en la llegada a la Tierra Prometida se debería pues al pecado de idolatría. Para Filón⁴²⁵, el retraso se produjo por dos motivos: prevenir un rápido retorno a Egipto y testimoniar la lealtad del pueblo a Dios mediante el suplicio de vivir en el desierto. Josefo, sin embargo, elude el episodio en sus *Antigüedades Judaicas*. Para nuestro autor, por el contrario, que menciona el deambular por el desierto antes que el episodio del ídolo de oro, tenía el siguiente fin: abolir *los males que habían arraigado de las costumbres de los egipcios*.

La arqueología actual tiende a considerar el Sinaí del *Éxodo* como un monte del norte de Arabia, al este del golfo de Áqaba, el territorio de los madianitas, puesto que la identificación del

⁴²⁵ *Vida de Moisés* 1, 29.

actual Monte Sinaí al sur de la Península procede del siglo IV d.C.⁴²⁶. En esta zona hay montes volcánicos y la descripción de la teofanía de Yahvé en Ex 19, 18 es evidentemente la de una erupción volcánica⁴²⁷.

En cuanto a la entrega de la Ley, identificada con los Diez Mandamientos, parece que el original griego consideraba que fue de tipo oral, y no escrita, como ya comentamos en las notas de la traducción. El episodio del Sinaí, está compuesto por múltiples fuentes diferentes. Voy a distinguir, siguiendo a Blum⁴²⁸ y Albertz, los textos principales que han contribuido al conjunto final:

- a) Ex 19, 16 -17 y otros: texto elohísta (finales del siglo IX-principios del siglo VIII) en que el dios del Sinaí tiene atributos de dios de la tempestad.
- b) Ex 19, 18-19 y otros: texto yahvista (siglo IX) en que se trata de un dios volcánico.
- c) Ex 20, 1-17: el Decálogo, texto que habría sido redactado en torno a la reforma deuteronomica del reinado de Josías (622) y fue intercalado en el *Éxodo* hacia el siglo VI por el compilador presacerdotal, redactor probable de los versículos anteriores y posteriores⁴²⁹.

426 Véase CROSS, F.M: *Reuben, First-Born of Jacob*, en ZAW.S 100, 1988; COHEN, R: *The Mysterious MB I People*, *Biblical Archeology Review* n°9, pág. 78-80, 1983; y DONNER, H: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, 1984.

427 Es muy probable que la tradición sobre el Sinaí sea muy antigua, aunque el itinerario del *Éxodo* es completamente absurdo y fue inventado por los autores de la Torá durante el retorno de Babilonia para establecer un paralelo teológico entre su llegada a Palestina y la de Moisés, ambas por oriente. Véase LIVERANI (*op. cit.*) pp. 333-336.

428 E. BLUM: *Studien ...*, va más allá de la tradicional visión de una triple redacción de los distintos libros del Pentateuco (yahvista, elohísta y sacerdotal), al menos en lo que se refiere a *Éxodo* y *Números*. Concretamente, en *Éxodo* distingue, además de la fuente yahvista y la elohísta, una presacerdotal tardo-deuteronomica (principios siglo VI) y otra sacerdotal (finales siglo VI), ambas de tiempos postexílicos.

429 ALBERTZ (*Historia*): "La opinión de que el Decálogo se originó en el ambiente del movimiento reformista deuteronomico se confirma no sólo por su lenguaje que responde a los parámetros típicos de dicha escuela, y por su gran afinidad

- d) Ex 20, 22 a 23, 19 y 24, 3-8: Código de la Alianza, texto de la reforma del reinado de Ezequías (finales del siglo VIII)⁴³⁰.
- e) Ex 34, 11-26: Decálogo cúltico, composición sacerdotal tardía que combina ideas del Código de la Alianza con otras prescripciones de tipo deuteronomico, como las de Ex 13 (siglo VI).

Hay contradicciones en el *Éxodo* sobre la transmisión oral o escrita de la Ley. En Ex 19, 20-25 (adición postexílica) es Moisés el que escucha a Dios y luego transmite al pueblo oralmente, en Ex 24, 3-8 (composición presacerdotal) Moisés escribe lo que Dios le ha transmitido por iniciativa propia, en Ex 24, 12 (postexílica) es Yahvé el que escribió las Tablas de Piedra con *la Ley y los Mandamientos*⁴³¹, en Ex 34, 1 (postexílica), tras el episodio del becerro de oro, Yahvé dice que Él escribirá las tablas de nuevo, y en Ex 34, 27-28 (presacerdotal) es de nuevo Moisés el que consigna por escrito las *diez palabras* del Decálogo cúltico en las tablas siguiendo la orden de Yahvé. También hay diferencias entre *Éxodo* y *Deuteronomio*; por ejemplo, que en el primero Moisés explica al pueblo lo que Dios dice en la montaña

con la teología deuteronomica, sino también por dos indicios basados en un análisis de la historia de las tradiciones: 1. Sólo en la versión de Dt 5 está el Decálogo coherentemente encuadrado en su propio contexto, mientras que en la redacción de Ex 19 se presenta como un bloque extraño, introducido con posterioridad por razones literarias; 2. Es probable que la versión conservada en Dt 5, 6-12, aun prescindiendo del mandamiento sobre el sábado, represente un estrato más antiguo que la que se ofrece en Ex 20, 1-17", donde la peculiar formulación del último mandamiento responde a la necesidad de recuperar el número diez tras haber introducido el mandamiento sobre el sábado.

- 430 Aunque la mayoría de los autores habían defendido una datación pre-monárquica para el Código de la Alianza basándose en influencias claras de textos legales ugaríticos, hititas, babilónicos (Código de Hammurabi) y egipcios (Decreto de Horemheb); Albertz ya demostró en 1986 su carácter tardío, coincidiendo con Crüsemann en su datación en torno a los siglos IX-VIII y, desde entonces, son muchos los que admiten que al menos una parte del Código fue redactada en época de Ezequías o incluso posterior (Schwienhorst, Schönberger, Osumi, Otto).
- 431 Para Blum este último pasaje es también presacerdotal. No estoy de acuerdo, puesto que hay una clara contradicción con respecto a Ex 24, 3-8 en el hecho de quién es el que escribe la Ley y porque, además, el hecho de que se contemplan Ley y Mandamientos (Código de la Alianza y Decálogo) muestra que es posterior a la introducción del Decálogo.

que ruge y humea y en *Deuteronomio* todo el pueblo escucha a Dios en asamblea.

Flavio Josefo, ante este problema opta por la versión en la que Dios es el que escribe⁴³². En *Jubileos* primero Dios ordena que el ángel de la faz *escriba a Moisés*, pero luego es el ángel el que ordena a Moisés “*Escribe toda la narración*”. *Jubileos* pretende que su libro forme parte de lo escrito por Moisés, junto a los cinco libros de la Torá, y no sólo el Decálogo. En cambio, el autor de la HS sigue la visión de Ex 19, 20-25 –Moisés escucha y luego transmite, pero no por escrito– y extirpa las adiciones posteriores. Da la impresión de que ha realizado un análisis lógico y filológico del texto siglos antes que los exegetas modernos, e intenta una reconstrucción más racional. El hecho de que la Ley fuese transmitida oralmente es fundamental para admitir la idea que nuestro autor judeocristiano tiene respecto a los sacrificios. En la teoría de las perícopas falsas, que nuestro autor desde mi punto de vista sigue, todo lo que está escrito en el libro del *Éxodo* después del Decálogo es una gran interpolación y no tiene nada que ver con la Ley de Dios. Lo mismo habría que decir del *Levítico* y el *Deuteronomio*.

Otra famosa contradicción interna del *Éxodo* es que los Diez Mandamientos aparecen dos veces, en Ex 20, de tipo más ético, y en Ex 34, siendo esta última lista de tipo más ritual. Aunque se ha denominado a este último Decálogo cúltico, Yahvé dice en 34, 1 que va a escribir las mismas palabras que antes de la destrucción de las primeras tablas. Véamoslos en dos columnas paralelas:

1. No habrá otros dioses delante de mí.	1. Guárdate de hacer pacto con los cananeos y destruye sus altares...
2. No harás esculturas ni imágenes.	2. No te postrarás ante ningún otro dios
3. No tomarás el nombre de Yahvé en falso.	3. No harás dioses de fundición
4. Santificarás el sábado.	4. Guardarás la Fiesta de los Ázimos
5. Honrarás a tu padre y a tu madre.	5. Todo primogénito de oveja o vaca es mío
6. No matarás.	6. Descansarás el sábado

432 *Ant. Jud.* III, 101.

7. No adulterarás	7. Celebrarás la Fiesta de las Semanas, la de la siega y la de final de año...
8. No robarás	8. No inmolrás con pan la sangre
9. No darás falso testimonio	9. Llevarás a la Casa de Yahvé las primicias de los frutos
10. No codiciarás los bienes ajenos	10. No cocerás el cabrito en la leche de su madre

HS sólo menciona un mandamiento que aparece en ambos Decálogos, evitando así la controversia, y lo considera el primero y máximo (en esto seguiría el orden del Decálogo ético): la veneración del dios único y la prohibición de realizar esculturas e imágenes. Flavio Josefo, en cambio, opta por el primer Decálogo, el más ético y, por tanto, más fácilmente asimilable por la mentalidad grecorromana.

El episodio del becerro de oro es silenciado por Josefo. No podemos saber por qué. La historiografía actual considera que dicho episodio se introdujo en el relato del *Éxodo* en época de Josías (622) o posterior para desacreditar la costumbre arraigada en el Reino de Israel (Norte) de identificar a Yahvé con un toro. El culto al toro estaba arraigado en Palestina desde época preisraelita, como atestigua el hallazgo arqueológico de un toro de bronce en el santuario de la acrópolis de Jasor datado a finales de la Edad de Bronce. También se ha encontrado un toro de bronce en un santuario israelita al este de Tell Dotán, en las montañas de Samaría, datado en torno al siglo XI. En este sentido, como dice Albertz, cuando leemos en 1Re 12, 28 que el primer monarca del reino septentrional, Jeroboam, había introducido el culto a los becerros de oro en Betel y Dan, debemos interpretar que lo que realmente hace Jeroboam es volver a la religión tradicional israelita, frente a las innovaciones sincretistas introducidas por David y Salomón al centralizar el culto en Jerusalén. Volveremos sobre este sincretismo después, al hablar de la monarquía, pero antes aclaremos algo más sobre Jeroboam y el culto al toro. “Toro”, *tr*, era uno de los títulos del dios `El en Ugarit, atribuyéndole al dios la potencia sexual del animal y convirtiéndolo

así en dios de la fertilidad. En Betel (*bet `el* o casa de `El) había un santuario de `El en época preisraelita donde se daría culto al toro antes de la llegada de los hebreos. La asimilación de `El y Yahvé, experimentada en época premonárquica atribuiría el toro a Yahvé. El dios de la tormenta, Hadad, aparecía a menudo representado en pie sobre el lomo de un toro y, probablemente, el toro de los santuarios de Jeroboam no representaba a Yahvé, sino el pedestal sobre el que se elevaba Yahvé invisible, algo así como el trono que formaban los querubines del arca en el templo de Jerusalén. Por otra parte, existen una serie de paralelos llamativamente poderosos entre la figura de Jeroboam y la de Moisés: ambos proceden de ambiente palaciego, ambos se solidarizan con sus correligionarios sometidos a trabajos forzados, ambos se rebelan contra el rey matando a un capataz de obra y son exiliados por ello, ambos vuelven una vez muerto el rey e inician negociaciones con su sucesor pero en ambos casos el conflicto termina con la separación de dos pueblos, ambos reciben oráculos divinos sobre la rebelión que tienen que encabezar y ambos tienen a sus respectivos hermanos como colaboradores (compárese Ex 2-5 con 1Re 11-12). La única diferencia es que Moisés luchaba contra los faraones, mientras que Jeroboam lo hacía contra Salomón y su hijo Roboán. Albertz defiende aquí una tesis que comparto totalmente, a la que no se ha prestado la atención que merece:

la idea de que la lucha de Jeroboam y las tribus del norte contra el trabajo forzado impuesto por Salomón se inspiró, como punto de referencia, en la primitiva liberación de la esclavitud de Egipto, y que los viejos recuerdos religiosos recibieron forma narrativa como expresión de la experiencia actual de la sublevación de las tribus, capitaneadas por Jeroboam (*op. cit.*).

Pero Albertz la enuncia con timidez. Espero que la defienda más profundamente en otra ocasión. El relato del *Éxodo* sobre Moisés sería así una recreación literaria realizada por los israelitas del Norte e inspirada en la rebelión de Jeroboam, cuyo ideario consistía en volver a la religión yahvista en toda su pureza, que no sólo consistía en la monolatría, sino también en una sociedad

igualitaria y tribal sin centralización política ni religiosa, que es lo que había supuesto la monarquía jerosolimitana. Cuando Josías conquistó el reino del norte intentó desautorizar la tradición sobre Jeroboam atacando el culto del toro, pero aceptó el relato norteño del *Éxodo* intentando así que la nueva religión fuese asumida tanto por los israelitas del norte como por los judíos o israelitas del sur (fusión de textos yahvistas y elohístas y anexión del *Deuteronomio*).

El tema del becerro de oro sería desde entonces asumido por todos los hebreos como un episodio de idolatría, y así lo asume también nuestra fuente judeocristiana con la curiosa asimilación del mismo al dios egipcio Apis. Señala Van Voorst el hecho de que se mantenga el nombre antiguo del dios de la fertilidad en una época como la romana, en que el sincretismo helenista había producido la fusión de Osiris y Apis dando lugar a Serapis, a su vez relacionado con el dios griego de la medicina, Asclepio. También hace notar que este nombre se repita en *Recognitiones* V 20, 2 y en *Homilías* X 16, 2, aunque en ambos casos sin relación con el becerro de oro del Sinaí. Esta identificación del becerro de oro con Apis, ausente en la literatura judía, se da en otros textos cristianos, como señaló Ginzburg⁴³³, pero se trata de textos posteriores que beben de *Recognitiones*, como las Constituciones Apostólicas 6, 20 y las *Divinae Institutiones* 4, 10 de Lactancio, por lo que debemos atribuir la idea al autor de HS.

Finalmente, el capítulo 35 termina como empezó, recordando que el período de cuarenta años en el desierto era necesario para *desmoronar los vicios* de las costumbres egipcias, especialmente la adoración de imágenes de múltiples dioses.

433 GINZBURG, L: *Legends of the Jews* VI 53. Philadelphia, 1925.



Para el autor de HS, Moisés cedió ante la vieja costumbre de los sacrificios, tan arraigada en el pueblo hebreo, permitiéndoles tan sólo que los realizaran en honor de Yahvé. Toda la normativa referente a los sacrificios en las fiestas judías (Ázimos, Pascua, Siega, Recolección, ...⁴³⁴), recogida en el Código de la Alianza, en el Decálogo cúllico, en *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*, sería, según nuestro autor, una concesión de Moisés que otro profeta, en el futuro, debía desarraigar. La idea de que Moisés dio algunas concesiones a los judíos en el Pentateuco que no eran del todo conformes a la Ley de Dios no es nueva. Ya la literatura judía de época romana había considerado inmoral algunos preceptos de la Ley mosaica, como la esclavitud de hebreos, la poligamia y el divorcio⁴³⁵. Recordemos también que cuando preguntaron a Jesús su opinión sobre el divorcio, contestó diciendo que Moisés lo permitió por la *dureza de corazón* de los hombres, pero que no debía desunirse lo que Dios unió y que aquel que desposa a una divorciada es un adúltero (Mc 10, 1-11 y Mt 5, 32 y 19, 4). Además, hay que tener en cuenta que este argumento sobre los sacrificios como concesión mosaica, aunque no se dio en la literatura rabínica, sí se dio en la más antigua literatura de los Padres de la Iglesia, como ya señaló Strecker, concretamente en Bernabé⁴³⁶, Justino⁴³⁷ e Ireneo⁴³⁸. También señaló Strecker que

434 Fiestas de carácter agrario que en realidad no formarían parte del calendario del pueblo nómada en el desierto, sino de las comunidades cananeas en las que se asentarán después los hebreos y que, por tanto, no fueron proclamadas por Moisés, como los historiadores de la religión judía han demostrado.

435 D. DAUBE: *Concessions to Sinfulness in Jewish Law*. JJS 10 (1959).

436 Epístola de Bernabé II 4-6: “En efecto, el Señor, por medio de todos sus profetas, nos ha manifestado que no tiene necesidad ni de sacrificios ni de holocaustos ni de ofrendas (...) Ahora bien, todo eso lo invalidó el Señor, a fin de que la nueva ley de nuestro Señor Jesucristo, que no está sometida al yugo de la necesidad, tenga una ofrenda no hecha por mano de hombre.”

437 *Dial.* 19, 6 y 22, 1, 11: “Dios, acomodándose a aquel pueblo, mandó que se le ofrecieran también sacrificios, como a su nombre, a fin de que no idolatráis, y aun ni eso guardasteis, sino que llegasteis a sacrificar a vuestros hijos a los demonios.”

438 *Adv. Haer.* 4, 26, 1.

este argumento es diferente al de *Homilías* III 45, 52 y 56, en que los sacrificios forman parte de las “perícopas falsas” introducidas en la Ley.

En definitiva, HS sigue esta tendencia cuando dice que Moisés fue enviado para acabar con la mitad del vicio –la idolatría–, mientras que otro profeta acabaría con la otra mitad: los sacrificios.

El Señor vuestro Dios suscitará un profeta como yo para vosotros. Escuchadle en todos los asuntos. Aquellos que no le obedezcan, morirán⁴³⁹.

En la Introducción estudiamos ya la identificación de Jesús con el Profeta como Moisés, tan importante para el judeocristianismo primitivo. Ahora nos limitaremos a analizar si esta idea la ha extraído HS de *Hechos* o al revés. Frente a lo que Strecker y Van Voorst opinan respecto a la inspiración de este pasaje en los *Hechos de los Apóstoles*, yo creo que no hay tal dependencia. Hch 3, 22 dice así: *Moisés efectivamente dijo*:

El Señor Dios os suscitará un profeta como yo de entre vuestros hermanos; escuchadle todo cuanto os diga. Todo el que no escuche a ese profeta, será exterminado del pueblo.

Lucas ha mezclado aquí Dt 18, 15⁴⁴⁰ y Lv 23, 29⁴⁴¹, pero como podemos observar, la versión siríaca de HS sigue sólo a *Deuteronomio* y no añade la expresión *exterminado de entre su pueblo*, que *Levítico* introducía en otro contexto radicalmente diferente (el ayuno del día de la Expiación). Por el contrario, interpreta el texto deuteronomico a su manera e introduce la muerte y la destrucción de su alma, motivos que no se encuentran en *Hechos*. Es Rufino el que intenta conciliar su traducción de *Recognitiones* con el texto lucano mediante una difícil construcción:

439 Sigo la versión siríaca, la *lectio difficilior*, como expliqué en las notas a la traducción.

440 *Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca y él dirá todo lo que yo le mande. Si alguno no escucha mis palabras, las que ese nombre pronuncie en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas de ello.*

441 *El que no ayune ese día será exterminado de entre su pueblo.*

su alma será exterminada de su pueblo, que además sigue a la traducción latina de Hechos realizada por su amigo Jerónimo, la Vulgata. En definitiva, no hay dependencia de HS con respecto a Hechos. Cirillo apuntó tímidamente en una de sus notas a la traducción de Schneider una posibilidad aceptable: que ambos textos podrían proceder de una tradición común. Pero creo que no debemos desechar plenamente otra posible hipótesis: que Lucas conociese HS y quisiese escribir su propia visión de la Historia de la Salvación en el discurso de Esteban. No olvidemos que Lucas reconoce en los prólogos de las dos partes de su obra haber utilizado fuentes anteriores.

Capítulo 37



El capítulo 37 es una interrupción del relato cronológico que tiene como intención reflexionar sobre un hecho relacionado con los sacrificios permitidos por Moisés en el capítulo anterior: sólo estaba permitido realizar sacrificios en un Lugar. Evidentemente, es una alusión al tabernáculo que según la tradición judía dominante se instalaría en el Templo de Jerusalén. Pero en 37, 2 dice que el verdadero Lugar, como enseñaría el “Profeta como Moisés” es la Sabiduría de Dios. El autor sabe por la Escritura que el Templo no existía en los tiempos premonárquicos y que los sacrificios se realizaban en época de Moisés en la tienda itinerante del Tabernáculo. Nosotros sabemos por la arqueología que en la época de los Jueces había múltiples santuarios a Yahvé en altiplanos de todo Israel, no siendo más importante el de Jerusalén que cualquier otro. Y, aunque nuestro autor no podía conocer esto, sí se apreciaba que en cierto modo bebe de tradiciones antitemplarias propias del Reino del Norte. Como veremos después, no llega a los extremos de los samaritanos, sino que se sitúa en un punto medio, moderado, entre la tendencia implantada por David y Salomón

—que considera a Jerusalén lugar sagrado elegido por Dios— y la tendencia septentrional que veía en el Templo un sistema de dominación social que nada tenía que ver con el carácter original de la religión mosaica, la de un Dios que liberta a los esclavos. El punto de vista del autor tiende a respetar el carácter sagrado de Jerusalén y no el del Templo.

En el versículo 2, el autor de HS parafrasea a *Oseas 6,6* *Porque yo quiero compasión*⁴⁴² *y no sacrificios, conocimiento de Dios, más que holocaustos*. Dice Van Voorst al respecto:

Os 6:6 es también citado por Rabban Johanan ben Zakkai, el editor jefe de la Misná, para argumentar que “los actos de amor” son “otra expiación tan efectiva” como los sacrificios (‘Abot R. Nat., A 4).

Comete dos errores: el editor de la Misná no fue Jonatán ben Zakkay, sino Jehudá el Príncipe (el primero vivió en torno al año 80 y el segundo en torno al 200); y su comentario sobre los sacrificios no procede del tratado *Abot* de la Misná⁴⁴³.

Hay en este breve capítulo diferencias considerables entre la versión latina y la siria de HS, sobre todo en 37, 2. Si Rufino traduce:

el Lugar elegido por Dios, en que conviniese ofrecer víctimas a Dios, era su Sabiduría.

El siríaco dice en cambio:

Aquellos que creyeron en él fueron conducidos, mediante la Sabiduría de Dios, a un sitio fortificado del país, para vivir. Y fueron preservados de la guerra que vendrá después a destruir a aquellos que no habían sido disuadidos de sus dudas.

Hay una diferencia trascendental en la forma de considerar la “Sabiduría”. Para Rufino, Sabiduría es el Lugar de los sacrificios, es decir, que se sublimina el concepto de sacrificio otorgándole un carácter intelectual y no ritual. Esta idea no parece propia del autor de HS, que anteriormente había dicho que Moisés había

442 En los Setenta “*éleos*”, *compasión*, en la Vulgata *misericordiam*. Rufino sigue a la Vulgata y el Siríaco en cambio traduce por *amabilidad*.

443 v. supra n. 260.

concedido a los judíos la posibilidad de realizar sacrificios sólo a Dios (y no de realizarlos intelectualmente). Está claro que Rufino ha manipulado el texto, y aunque Van Voorst no llega a reconocerlo, sí admite que en HS no hay ninguna otra referencia positiva a los sacrificios. Es más probable que Rufino no entendiese a qué sitio fortificado se refería el texto griego (Pella) y mezclase el motivo del lugar y el de la Sabiduría.

En el texto sirio hay una alusión clara a la Primera Guerra Judía y a la huida a Pella de la comunidad cristiana, señalada ya por Lüdemann⁴⁴⁴ y que hemos comentado extensamente en los capítulos VII y VIII de la Parte I. Aunque Rufino no lo captó, es evidente que en la fuente griega había alguna alusión a este conflicto porque en el texto latino hace referencia a conflictos bélicos inmediatamente después de hablar de la Sabiduría como Lugar de los sacrificios. Es decir, Rufino tradujo como pudo:

escucharan que ese Lugar que se veía elegido por un tiempo, a menudo vejado por las incursiones y destrucciones de los enemigos, al final también sería profundamente destruido.

La oración entre comas es duplicación de otra similar de 37, 3 e introducida aquí por error de Rufino. Se ve que él es el que ha traducido defectuosamente. Además, se aprecia una clara intencionalidad teológica en la tergiversación del texto. Para Rufino el Lugar es la Sabiduría, para el siríaco la Sabiduría es la que ilumina a los cristianos para que huyan a Pella. Esta última versión es más propia de la teología judeocristiana, ya que Sabiduría es *Ruah*, el Espíritu Santo, que guía a los creyentes. Frente al cristianismo gentil, como ya hemos dicho, los judeocristianos tenían por superior al Espíritu respecto al Mesías, que no era más que un hombre que recibía el Espíritu.

En los versículos 3, 4 y 5 de este capítulo se trata otro tema: el de las múltiples derrotas, dominaciones y exilios sufridos por los judíos. También aquí se trata de una nota aclaratoria que rompe el discurso cronológico del capítulo 36, en que Moisés había accedido a conceder cierto tipo de sacrificios a los hebreos en el Tabernáculo. Y como la reflexión anterior en que aparecía

444 LÜDEMANN: *Successors*, p. 161-173.

la Sabiduría, tiene por objeto aclarar que los sacrificios eran algo negativo, maligno, que sólo temporalmente se iba a permitir. Leyendo el texto latino este parece un desvarío sin mucho sentido o rumbo, porque no hay apenas conexión entre la idea del versículo 2 y esta otra, pero en el texto sirio sí se aprecia con claridad la conexión, porque el versículo 2 no trata sobre la Sabiduría, sino que aborda la cuestión de la Primera Guerra Judía y la huida a Pella de los judeocristianos jerosolimitanos. Al sacar a colación esta guerra, que para el autor es la prueba máxima de que Dios está con los judeocristianos y no con los demás judíos, la mente del autor acude a los otros conflictos históricos sufridos por los judíos: invasiones asiria, babilónica, persa y griega. No quiero insistir más sobre las razones que me llevan a pensar que el texto sirio es más fiel aquí que el latino, pero creo necesario citarlo de nuevo para que la idea quede clara:

Aquellos que creyeron en él serán conducidos por la Sabiduría de Dios a un sitio fortificado del país, para vivir. Y serán preservados de la guerra que vendrá después a destruir a aquellos que no han sido disuadidos de sus dudas. Ahora, esta guerra no surgirá precipitada ni repentinamente, sino que incluso antes de la venida del profeta que estaba preparado para venir a abolir los sacrificios, esta guerra vino muchas veces sobre ellos por la Providencia de Dios. Ellos habían estado en cautividad y habían sido desplazados a una nación diferente para que no poseyesen durante mucho tiempo el Lugar donde el legislador les había permitido sacrificar. Cuando ellos observaban la Ley sin sacrificios, eran devueltos y liberados. Esto les sucedió muchas veces con objeto de que aprendieran que eran liberados siempre que observaban la Ley sin sacrificios y que, cuando retornaban a su Lugar y ofrecían sacrificios, eran empujados fuera y expulsados de allí para allá, con el fin de que cesaran de sacrificar para siempre.



En el capítulo 38 se retoma el hilo del relato y se termina definitivamente con la historia de Moisés narrando su muerte en un monte desconocido. Se sintetiza brevemente a continuación la Historia de Israel desde Moisés hasta Jesús, mencionando la conquista de Josué, el gobierno de los jueces y, finalmente, el período monárquico. Con respecto a Josué, el texto sirio lo considera caudillo armado. El título más habitual que se da a Josué es el de *mesharet*, ayudante, término que también se aplicaría a los funcionarios reales y a los oficiantes litúrgicos, aunque también se le designa a veces con el título de *`ebed*, siervo de Yahvé. Recordemos que Siervo de Dios es uno de los títulos más antiguos aplicados a Jesús, un título honorífico que pudo dar pie a la teoría del Hijo de Dios, puesto que en griego *“pais”* significa tanto siervo como hijo.

Con respecto a la forma en que fue conquistada Palestina por los israelitas, el autor de HS se inclina por la versión heroica del Libro de *Josué*, frente a la versión más realista del Libro de los *Jueces*. Ambas obras fueron redactadas en el siglo VII y formaron parte de un mismo libro junto al *Deuteronomio*, que sería separado de ellos en el siglo VI (revisión sacerdotal), para integrarlo en el Pentateuco. La revisión sacerdotal del siglo VI añadió diferentes pasajes, siendo uno de ellos el de la conquista según *Jueces*. En *Josué*, los cananeos —denominados en HS “linaje inicuo”, como vimos al comentar la descendencia de Noé— son exterminados siguiendo un anatema que Dios le había encomendado. Cada vez que se produce la toma de una ciudad el Libro de *Josué* dice:

La pasaron a filo de espada y consagraron el anatema a todos los seres vivientes que había en ella, sin dejar uno solo con vida.

Llama la atención, aparte de la crueldad, la insistencia tan reiterativa en que cada vez que se ocupa una ciudad, se extermina a su población y a todos los seres vivos. Puede que hubiera un trasfondo escrupuloso relacionado con las normas de pureza judías (limpiar el territorio de las impurezas de los gentiles),

pero también se nota un esfuerzo por demostrar que se renovó totalmente la población del país. Esfuerzo que, por otra parte, no se aprecia en la visión de la conquista de *Jueces*, donde por el contrario, cada vez que se realiza una conquista se dice: *se establecieron entre los cananeos que habitaban el país, porque no los expulsaron*. Tan sólo en algunos casos, como las tribus de Manasés o Zabulón, se menciona que sometieron a tributo a los cananeos.

Significativo es el caso de Jerusalén: *los hijos de Benjamín no expulsaron a los jebuseos que habitaban en Jerusalén; por eso los jebuseos siguen habitando en Jerusalén con los hijos de Benjamín hasta el día de hoy*, noticia que hay que contrastar con 2Sam 5,6, en que David conquista la ciudad a los jebuseos. Es evidente que la conquista no pudo ser tan genocida como pretende el Libro de *Josué*. En cuanto a la obsesión del Libro de los *Jueces* por demostrar que no se expulsó a los cananeos, tiene una explicación clarísima: inmediatamente después de la descripción de la conquista, en 2, 1-6 el Ángel de Yahvé acusa a los israelitas de no haber destruido los altares de los cananeos y de haber pactado con ellos, amenazándolos con las siguientes palabras: *serán vuestros opresores y sus dioses una trampa para vosotros*. El redactor sacerdotal de los capítulos 1 y 2, 1-6 de *Jueces* pretende explicar el porqué de la derrota y destierro de Israel en el siglo VI: por no haber expulsado del todo a los cananeos.

Sin embargo, HS no tiene porqué seguir esta visión de la conquista, ya que tiene su propia explicación de las sucesivas derrotas y exilios sufridos por Israel, como ya hemos visto en el capítulo anterior. En cuanto al gobierno de los *Jueces*, en el período inmediatamente posterior a *Josué*, HS lo alaga, aunque escuetamente, calificándolo —en la versión latina— de tranquilo. En esto difiere de *Antigüedades Bíblicas* del Pseudofilón, que lo considera un período en que cada tribu cometía un pecado atroz. En realidad, el período de los *Jueces* (siglos XII-XI) no hubo de ser nada tranquilo, sino de lo más conflictivo y así lo deja ver su libro: Otniel, el primer juez, venció a Edom; luego el Rey Eglón de Moab sometió a los israelitas durante dieciocho años, siendo liberados por Ehud; el tercer juez, Samgar, luchó contra los filisteos; la profetisa Débora y el juez Baraq derrotaron al

rey cananeo de Jasor; luego los madianitas ocuparon Israel durante ocho años, siendo expulsados por Gedeón, que también derrotó a los amalacitas; tras el fracasado intento de imponer la monarquía por parte de Abimelec, hijo de Gedeón, hubo dos jueces, Tola y Yair, de los que no se menciona ningún conflicto bélico, pero inmediatamente después los ammonitas ocuparon Transjordania, atravesaron el río para invadir Judá y fueron derrotados por Jefté, que fue proclamado Príncipe⁴⁴⁵ de Israel, aunque tuvo que imponerse por la fuerza frente a la tribu de Efraím, que no aceptó su gobierno, muriendo cuarenta mil efraimitas en la represión; finalmente se sucedieron tres jueces de los que no se dice que tuvieran conflictos bélicos –Ibsán, Elón y Abdón–, hasta que llegó el turno a Sansón, el famoso vencedor de los filisteos.

En definitiva, la época de los Jueces no fue tranquila según la Biblia. La versión siria de HS, sin embargo, no utiliza un término similar, sino que dice simplemente: *Durante el tiempo de los jueces y mientras no tuvieron reyes, permanecieron firmemente en sus lugares*. Pero no son estas palabras clarificadoras, puesto que tampoco fueron expulsados de sus tierras durante los primeros trescientos años de la monarquía.

En realidad, lo que hay que apreciar tras esta escueta valoración de los Jueces es el sistema político que representan. HS los valora especialmente por contraste frente a la monarquía. El término semítico *Shft* designa una institución política arraigada desde antiguo en el Próximo Oriente: desde la Mari del siglo XVIII hasta los sufetes del Cartago del siglo II, pasando por la Ugarit del XIII. Se trata de un magistrado que sin duda tiene entre sus funciones la de juzgar (*shafat* en hebreo), pero que desempeña además otras, como dirigir el ejército o administrar. Si comparamos sus funciones con las de un rey, no percibimos diferencias notables. El capítulo dedicado a Jefté es muy clarificador, porque en él aparece otra palabra para designar al Juez: Caudillo. La traducción latina de Jerónimo nos da una pista clave: Príncipe. Para los romanos, que repugnaban la palabra *rex*, el príncipe no

445 En los Setenta Kefalh', caudillo, jefe.

era un monarca, sino un *primus inter pares*. Cuando Augusto venció a sus oponentes y acumuló el poder absoluto decidió no tomar el título de rey, pretensión que había costado la muerte a Julio César, sino el de *princeps*. La diferencia entre ambas instituciones no estaría en las funciones de cada uno, sino en el mantenimiento de las libertades civiles. Un rey estaría por encima de la ley, mientras que un príncipe estaría sujeto a ella. Por ello cuando los israelitas proponen al último de los Jueces, Samuel, que les dé un rey capaz de hacer frente a los filisteos, él les contesta:

Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos y tendrán que correr delante de su carro. Los empleará como jefes de mil y jefes de cincuenta, les hará labrar sus campos, segar su cosecha, fabricar sus armas de guerra y los arreos de sus carros. Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselos a sus eunucos y a sus servidores. Tomará vuestros criados y criadas y vuestros mejores bueyes y asnos y los hará trabajar para él. Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus esclavos (1Sam 8, 11-17).

Pero además hay otra diferencia fundamental entre un rey y un caudillo. El rey lo es por derecho propio y dinástico, el caudillo por elección, bien mediante consenso entre los jefes de tribus, bien mediante aclamación popular, o de cualquier otro modo. Este aspecto se relaciona también con el anterior: el carácter hereditario de la monarquía propicia el abuso de poder por parte de los reyes, mientras que el sistema de los Jueces, al ser electivo, limita el uso del poder por parte del caudillo. Una última cuestión, difícil de confirmar con el texto bíblico, pero fácil de adivinar, a pesar del esfuerzo del autor por mostrar una sucesión cronológica de jueces, es la siguiente: la judicatura probablemente no fue una magistratura permanente, sino que las tribus de Israel recurrieron a ella en ocasiones especiales, desde la conquista hasta la resistencia frente a filisteos y otros

pueblos, recuperando la libertad del sistema tribal cuando se establecía la paz.

Frente a esta anarquía idealizada del sistema tribal, HS establece una feroz crítica a la monarquía denominando a los reyes de Israel *tyrannos*, palabra que hace alusión a una institución muy concreta de la Historia de Grecia, surgida en un momento histórico determinado, en unas circunstancias muy especiales y con un apoyo popular claro, pero palabra que a lo largo de la Antigüedad fue sufriendo una transformación de modo que acabó designando a los malos gobernantes frente a los buenos. Hay en el término tirano matices de abuso, opresión y corrupción.

Pero HS no hace ninguna relación de hechos de este tipo realizados por parte de la monarquía, sino que tan sólo menciona un gran pecado: la construcción del Templo de Jerusalén por ambición regia en el Lugar de oración. Es cierto que este proyecto de Salomón supuso un gran esfuerzo por parte del pueblo, en trabajos y en impuestos, como ya comentamos al aludir a la rebelión de Jeroboam anteriormente, pero HS considera el hecho malo en sí mismo. Evidentemente, porque el templo estaba destinado a la celebración de sacrificios. La matización de la función del Lugar sagrado —*predestinado para oración*— implica que no hay oposición tanto contra el templo como contra su uso para sacrificios.

Pero no debemos separar las cuestiones sociales de las religiosas porque ambas estaban totalmente unidas y enlazadas en la mente de los antiguos. Aunque en este texto el autor de HS insista sobre todo en el aspecto ritual de la oposición al templo y a los sacrificios, en el fondo de la cuestión hay una clara lucha social. Son las clases inferiores las que se oponen al templo, porque tienen que pagar un impuesto, el didracma, para financiar el culto y las construcciones, y porque tienen que realizar una serie de sacrificios que les cuestan esfuerzos económicos que benefician a la clase sacerdotal. Así fue en tiempos de Jeroboam, como ha demostrado Albertz, y así sería también en los tiempos de Jesús y en los del autor de HS.

El texto sirio tiene otra frase respecto a la monarquía que sí trata más críticamente el carácter opresivo del sistema:

Como si con la institución de la monarquía fueran conducidos por la fuerza para encontrarse con que harían lo que era contrario a su voluntad.

La realeza, según HS, utilizaría la fuerza para imponerse y, además, obligaría al pueblo a realizar actos contrarios a su voluntad. ¿Es esta frase un añadido del traductor sirio o más bien fue excluida por Rufino? Me inclino por la segunda posibilidad, ya que para un romano como Rufino podía tratarse de una frase políticamente incorrecta, en una época en que los emperadores no sólo han adquirido rasgos propios de realeza oriental, sino que además han forzado al pueblo romano a profesar la versión católica (nicena) de religión cristiana. Rufino tradujo el texto al final del reinado de Teodosio o principios del de Honorio, y recordemos que fue Teodosio el que comenzó a perseguir a los herejes paganos, obligando a todos los ciudadanos del Imperio a profesar el catolicismo, aun en contra de la voluntad de gran parte del pueblo. Y si bien Rufino era católico, también era origenista (y los origenistas también fueron condenados).

La crítica que sí recoge Rufino, aunque mediante una frase de confusa construcción, es la que HS hace del sistema de sucesión hereditaria de la monarquía, diciendo que se seguía un orden (dinástico, claro), y que dicha sucesión de reyes impíos llevó al pueblo hacia la depravación. Este debate político no estaba del todo cerrado en Roma, puesto que la sucesión en el trono imperial durante el Imperio había sufrido múltiples transformaciones, desde el sistema dinástico impuesto por Julio-Claudios y Flavios, pasando por el sistema de adopción de los Antoninos, volviendo al dinástico, experimentando un gran número de proclamaciones imperiales por aclamación militar y, finalmente, mediante la tetrarquía de Diocleciano (combinación de sistema diárquico y adoptivo), que tuvo ciertas reminiscencias tras la dinastía constantiniana. Es el eterno debate político durante el Imperio. Los visigodos, federados ya al Imperio en la época de Rufino, tenían una monarquía electiva. No es extraño que el tema de la sucesión monárquica pudiera plantearse, si bien veladamente, en un texto como éste.

Aunque esta oposición a la monarquía y al templo de los sacrificios por ella fundada tiene una tradición evidente en los movimientos proféticos y, por tanto, en la religiosidad de Israel, podríamos legitimamente plantearnos si Jesús pudo realmente participar de una ideología como ésta, teniendo en cuenta que es un hecho indudablemente histórico su juicio y condena por proclamarse “Rey” y que su promesa apocalíptica no era otra que la llegada del “Reino”⁴⁴⁶. Pero esta aparente paradoja se disuelve si tenemos en cuenta que lo que Jesús proclama no es propiamente su reinado, sino el “Reino de Dios”. La proclamación de un “reinado” de Dios forma parte de una ideología que se opone totalmente a la monarquía israelita. Basta con acudir de nuevo al libro de Samuel: *Pero Yahvé dijo a Samuel:*

Haz caso a todo lo que el pueblo te dice. Porque no te han rechazado a ti, me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos.⁴⁴⁷

El reinado de Dios es incompatible con el reinado de hombres.

Capítulo 39



En este capítulo aparece por primera vez la figura de Jesús. Se da un gran salto cronológico puesto que los mil años de Historia de Israel desde David hasta Jesús han quedado brevísimamente sintetizados en el comentario del capítulo anterior sobre los reyes y el del capítulo 37 sobre las invasiones y exilios sufridos por los hebreos a lo largo de todo ese tiempo. En efecto, en el comentario sobre

446 La tesis de un Jesús puramente político fue defendida por BRANDON en *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967; pero hoy día nadie la admite, dada su rigidez anacrónica y apriorística.

447 1Sam 8, 7.

los reyes el autor tendría en mente no sólo a David y Salomón –el primero fundador de la monarquía y el segundo del templo–, sino también a Herodes el Grande –fundador de la dinastía que ejerció la realeza en tiempos de Jesús y también del nuevo templo– y a sus sucesores, especialmente Herodes Antipas –que participó en el juicio contra Jesús–, Herodes Agripa I –último rey de Israel del 41 al 44, que ejecutó a Santiago ben Zebedeo– y Herodes Agripa II, rey de Calcis e Inspector del Templo que nombró a los sumos sacerdotes hasta el estallido de la guerra judía en el año 66.

La forma en que se produce este salto cronológico es un tanto torpe y produce confusión:

comienza a acercarse el tiempo que dijimos para que se completara... y apareciera quien les exhortase primeramente a renunciar a los sacrificios... e instituye el bautismo...

El autor pasa de un tiempo verbal subjuntivo a otro presente sin que en medio haya ocurrido nada. En principio, el tiempo se acerca, pero al final de la frase, el tiempo ya ha llegado.

En este caso, el texto latino es una versión más fiel al original, ya que al hablar del bautismo utiliza la fórmula *en su nombre* que es propia de los primeros tiempos⁴⁴⁸ pero no del año 400, cuando ya se ha generalizado como fórmula de bautismo la trinitaria: *en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*. La *lectio difficilior* es aquí la latina: no es admisible que Rufino incluyera una fórmula ritual anticuada cuando se había generalizado la trinitaria, sobre todo teniendo en cuenta la que había caído respecto al dogma de la Trinidad. Por tanto, sería el traductor sirio el que manipularía este pasaje para hacer la obra más coherente con la interpretación que en su tiempo se daba al ritual del bautismo⁴⁴⁹. Por otra parte, y esto es lo más

448 El bautismo en nombre de Jesús aparece en 1Cor 1, 13-15, Gal 3, 27, Rom 6,3, Hech 2, 38; 8, 16; 19, 5, *Didagé* 7, 1 y en la *Apología* 1, 61 de Justino.

449 Intuyo un estilo diferente en la forma de manipular el texto por parte del traductor sirio en comparación con Rufino. Si éste tiene por costumbre añadir palabras al texto y complicar las frases con construcciones barrocas, el sirio prefiere suprimir alguna que otra palabra y transformar mínimamente el texto.

interesante de este fragmento, se atribuye a Jesús la institución del bautismo cuando los Evangelios y la tradición eclesiástica la atribuían a Juan el Bautista. Esto nos permite deducir un enfrentamiento entre la comunidad judeocristiana palestina del período de entreguerras y la comunidad hemerobautista. En Rec I, 43-71, se considera a Juan el Bautista responsable de la división en sectas del judaísmo de tiempos de Jesús –idea absurda y anacrónica pero que denota hostilidad–, y además aparecen los seguidores de Juan el Bautista debatiendo con los apóstoles. El interpolador ebionita de *Homilías* es igualmente contrario a Juan, al igual que, probablemente, los elkasaitas⁴⁵⁰. También Hegesipo considera a los hemerobautistas como una de las sectas del pueblo judío. Pero donde encontramos más claramente expuesta la oposición entre Juan el Bautista y Jesús es en la literatura mandea, sobre todo en el *Haran Gawaita*, que expone los orígenes mitológicos de la secta, y en el *Drasha Dyahya* o *Libro de Juan*, colección de treinta y siete obras pequeñas entre las que se encuentra un opúsculo sobre Juan el Bautista y otro sobre la llegada de un enviado celeste a Jerusalén⁴⁵¹. Los mandeos denominan a Juan el Bautista “Mesías”, “Profeta de la Kushta” y “Enviado del Rey de los Cielos”, y lo consideran enemigo de Jesús. También manifiestan oposición al judaísmo tradicional, puesto que consideran a Moisés como el profeta del Espíritu Malvado, al que denominan *Ruha* como el Espíritu Santo de los judíos y judeocristianos. *Ruha* sería el espíritu enviado por el falso dios, *Adonai*, al que los mandeos habían adorado en un principio, cuando estaban en el error del que los sacó el Mesías. Los trescientos sesenta discípulos del Bautista sufrieron una persecución en Jerusalén por parte de los judíos, guiados por Adonai, *Ruha* y sus siete hijos, los planetas (nótese cómo para los mandeos, al igual que para los judeocristianos, *Ruha* es también una entidad femenina, esposa de Adonai). Esta persecución se produjo en cierto momento histórico que podría coincidir con la

450 Véase la obra citada de Cirilo respecto a la pervivencia de la secta elkasaita en tiempos de Mani y en los orígenes del Islam.

451 K. RUDOLPH: *La Religion mandea*, en “Histoire des Religions”, v.VI, coordinada por H.Ch. Puech, París, 1976.

que a su vez sufrieron los judeocristianos (muerte de Santiago), porque en sus textos se dice que inmediatamente después de la huida de la comunidad a un lugar al otro lado del Jordán, Jerusalén fue destruida. También refieren las fuentes mandeas la permanencia de la comunidad en una región montañosa de Media, el Harán interior, en la que se refugiaron de los judíos persegutores con el apoyo del Rey Ardban (Artabano III, IV o V de Partia, siglos I - II). Más tarde acudieron a Bagdad y vivieron allí bajo la dinastía sasánida, permaneciendo en Irak hasta la actualidad, donde forman una comunidad de unos quince mil individuos. El nombre que ellos mismos se dan es el de *subbah* o *subbi*, que significa los que se bautizan, término similar al que utilizaban para autodefinirse los elkasaitas, los *sabiun* del Corán, que tanto influyeron en Mahoma.

Sin embargo, HS no muestra hostilidad ninguna sobre el Bautista, al que ni siquiera menciona, y aun admitiendo la versión de Rufino, podemos conciliar esta interpretación con la tradición evangélica sobre el Bautista. En primer lugar, el texto no se refiere a cualquier tipo de bautismo, sino al bautismo *invocando su nombre*. Recordemos que, según el Nuevo Testamento⁴⁵², el propio Bautista dijo: *Yo os he bautizado con agua pero él os bautizará con Espíritu Santo*. Teniendo en cuenta esto, se entiende la explicación dada por HS respecto al bautismo, porque sólo el que se realizaría a partir de Jesús y en su nombre tendría sentido. Pero para aclarar aún más la cuestión, consideremos también que el ritual conocido como bautismo no era tan novedoso como algunos creen, desconociendo la tradición judía. La palabra bautismo viene del verbo griego “*baptízo*”, sumergir, zambullir, hundirse. Los judíos tenían como costumbre ritual sumergirse en agua para librarse de determinadas impurezas. Así, en *Levítico* 15 y en *Números* 19 se especifican una serie de circunstancias en las que, al haber contraído una mancha, hay que lavarse mediante un baño ritual: por ejemplo, al haber tocado el lecho de un hombre que ha tenido eyaculación nocturna, al haber tocado la silla donde se ha sentado una mujer que tiene la menstruación,

452 Mc 1, 8 Mt 3, 11, Lc 3, 16, Jn 1, 33 y Hch 1, 5.

o al haber tocado un cadáver (caso especial en que el baño debe realizarse con agua lustral, es decir, mezclada con las cenizas de una vaca roja). Los baños rituales eran junto a los sacrificios una fórmula de subsanar un pecado, una mancha, una impureza. En Jerusalén había varias piscinas para facilitar a los ciudadanos la realización de sus baños rituales, por ejemplo las de Siloé y Bezatá. Y, por último, sabemos por Josefo y por Qumrán que los esenios practicaban el bautismo y posiblemente se oponían a los sacrificios. Por tanto, tampoco debe atribuirse a Juan el Bautista la invención de este ritual. Juan realizaba bautismos en el Jordán, pero no era esa la novedad de su actuación. Hay otras dos cuestiones más trascendentales en su mensaje si hacemos caso a *Lucas*, que es el evangelista que más escribe sobre él: la cuestión apocalíptica (la urgencia de arrepentimiento por la inminencia de la llegada del Mesías y el Reino de Dios) y la cuestión social (*La gente le preguntaba: “Pues, ¿qué debemos hacer?” Y él respondía: “El que tenga dos túnicas que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo”*. Lc 2, 10-11). Creo que esta última cuestión tiene gran importancia, porque da un sentido al bautismo muy diferente al de *Levítico* y *Números* (no hay que arrepentirse por haber tocado a una mujer con la regla, sino por no compartir con los que padecen hambre y no tienen con qué vestirse) y, además, porque supone una clara conexión entre el mensaje de Jesús y el de Juan.

La función del bautismo no era el ingreso en la nueva comunidad religiosa, sino la remisión de los pecados. Sanders estudia a fondo la cuestión del perdón de los pecados y de la relación de Jesús con los pecadores⁴⁵³. En primer lugar critica la visión tradicional de historiadores católicos y protestantes (Jeremías, Perrin, etc.), según la cual la novedad de Jesús era conceder a los pecadores la posibilidad de obtener el perdón frente a una religión, el judaísmo fariseo dominante, que los condenaba irremisiblemente y los marginaba socialmente. Demuestra claramente que estos puntos de vista están viciados por el desconocimiento de la religión judía y por el prejuicio de que la cristiana es su-

453 E. P. SANDERS: *Jesús y el judaísmo*, Madrid, 2004 (1984).

perior. El judaísmo de tiempos de Jesús ponía a disposición de los fieles un sistema de remisión de los pecados basado primero en el arrepentimiento, segundo en los sacrificios, fórmula ritual de sancionar el arrepentimiento ante Dios, y tercero, en algunos casos, la restitución. Sanders propone lo siguiente:

es posible que Jesús no exigiera precisamente el cumplimiento de estas normas. Pudo haberles ofrecido formar parte del Reino no sólo mientras todavía eran pecadores sino que además no les exigió el arrepentimiento tal como era tradicionalmente comprendido. En este sentido pudo haber sido acusado de ser amigo de gente que permanecía indefinidamente en situación de pecado.

Pero, desde mi punto de vista, a este razonamiento le faltan aún algunas conclusiones: según el concepto de mancha y contagio de la religión judía, al comer Jesús con pecadores que no habían realizado el sacrificio oportuno para obtener el perdón de Dios, el propio Jesús se contagiaba del pecado; frente a esta concepción religiosa Jesús plantea una alternativa basada en el simple arrepentimiento o en un sistema de remisión de pecados más barato y sencillo, el bautismo en nombre de Jesús, que puede realizarse en cualquier momento y en cualquier lugar sin coste alguno; este nuevo sistema de remisión de pecados atenta contra los intereses y mecanismos de control de la clase dominante, la sacerdotal, y contra la mayor parte de los ciudadanos de Jerusalén, que se beneficiaban económicamente del negocio de los sacrificios.

Encontramos en este capítulo otra diferencia entre el texto latino y el sirio, que radica de nuevo en la cuestión de la Sabiduría. Rufino la menciona al final del versículo 2, en relación con el bautismo y el traductor sirio al principio del versículo 3, en relación con la guerra judía⁴⁵⁴. La diferencia sigue siendo la

454 Como ya comentamos en la introducción, en el apartado sobre la cronología de HS, la interpretación más adecuada del versículo 3 de este capítulo 39, en que se menciona la expulsión *del Lugar y del reino* de los que no creían en Jesús y no fueron salvados por la Sabiduría de Dios, consiste en identificar dicha expulsión con la situación de Palestina en el período inmediatamente posterior a la caída de Jerusalén en el 70 y no con el Decreto de Adriano del 135, como suelen hacer los comentaristas.

misma que en el capítulo 37, con un posible error de traducción pero también con diferentes consecuencias desde el punto de vista teológico: recordemos que antes Rufino había considerado a la Sabiduría como el Lugar apropiado para los sacrificios y ahora la relaciona con el bautismo, ritual para la recepción del Espíritu Santo (con lo que se da sentido en cierto modo a la afirmación anterior), sin embargo, para el traductor sirio y –pienso– para el autor de HS, la Sabiduría aparece salvando a la comunidad de la guerra. Creo que es Rufino de nuevo el que manipula el texto intentando evitar una visión de la Sabiduría demasiado entificadora, y dando a su texto un toque más alegórico. Tras los retoques de Rufino no hay por qué interpretar a la Sabiduría como un ser que actúa en la vida de los humanos –interpretación válida para el Libro de la Sabiduría y otros textos judíos, para Filón de Alejandría, para los gnósticos y para el *Evangelio de los Hebreos*–, sino como lo que dice la propia palabra: el conocimiento transmitido por Dios mediante el bautismo.

En cuanto a la oposición de Jesús a los sacrificios, claramente enunciada por HS como la primera de sus exhortaciones, no sólo está corroborada por textos evangélicos, sino que aclara una cuestión largamente debatida sobre el Jesús histórico. Sanders ha estudiado a fondo la relación entre Jesús y el Templo, aunque basándose tan solo en los textos canónicos. Considera en primer lugar que la actividad de Jesús en el Templo es uno de los hechos históricos más indiscutibles, causa fundamental de su persecución y condena. Ahora bien, al estudiar las perícopas relativas al Templo, discute exhaustivamente la historicidad de cada palabra. Con respecto al episodio de la purificación del Templo⁴⁵⁵, hay dos expresiones que una buena parte de los investigadores considera añadidos ajenos al Jesús histórico, realizados por *Marcos* o los transcriptores del texto original de *Marcos*: “cueva de ladrones” y “gentiles”, cuestiones que no vamos a debatir porque se alejan de nuestro objeto de estudio. Pero prácticamente todos admiten la historicidad de este episodio y consideran que Jesús hizo algo en el Templo, contra los vendedores de palomas y los cambistas.

455 Mc 11, 17; Mt, 21, 12-13; Lc 19, 46; Jn 2, 14-16.

Ambos eran necesarios para el correcto funcionamiento del Templo: los vendedores de palomas porque éstas eran las víctimas más habituales y baratas, de manera que cualquiera podía comprar una cuando necesitase realizar un sacrificio⁴⁵⁶; en cuanto a los cambistas, eran necesarios porque el Templo sólo admitía el pago del didracma o impuesto del templo en moneda tiria (medio shékel), cuestión tras la que se encuentra la prohibición de aceptar dinero con la imagen de algún emperador o rey⁴⁵⁷. Josefo da pruebas de lo importante que era para los judíos el tema de los sacrificios:

para ninguno era posible renunciar a estas ofrendas, pues antes estaban dispuestos a perder su vida que renunciar al culto que tenían la costumbre de ofrecer a Dios (Antigüedades XV, 248).

También en *La Guerra Judaica* otorga radical importancia al tema, porque considera que la causa primera del conflicto con los romanos fue que un tal Eleazar convenció a los sacerdotes en turno de oficio

para que no aceptaran ofrendas y sacrificios de ningún extranjero... Esta acción puso los fundamentos para la guerra contra Roma, dado que significaba rechazar los sacrificios ofrecidos en pro de los romanos y el Emperador (II,409).

Por tanto, la acción de Jesús hay que entenderla como un grave atentado violento contra la religión judía de la época.

También se admite de forma generalizada la historicidad del anuncio realizado por Jesús sobre la destrucción del Templo, dado el gran número de perícopas en que aparece⁴⁵⁸. Podemos distinguir dos grandes grupos: las que hacen alusión a una amenaza proferida por Jesús de destruir y restaurar el Templo en tres días, y las que hacen alusión a la profecía *ex eventu* sobre la conquista de Jerusalén por los romanos y la destrucción del

456 Lógicamente para un peregrino era más cómodo comprar la paloma allí que llevarla desde su tierra.

457 I. ABRAHAMS: *Studies in Pharisaism and the Gospels*. New York, 1917.

458 Mc 13,2; 13,14-20; 14,58 y 15,29; Mt 24, 15-22 y 26,61; Lc 19,44 y 21, 20-24; Jn 2, 18-22; Hch 6,13.

Templo por un incendio (no intencionado según Josefo, aunque probablemente sí lo fuera). Estoy de acuerdo con Sanders en que hay una contradicción clara entre ambas, porque en las primeras es Jesús el que destruye y reconstruye y en las segundas son los ejércitos extranjeros los que destruyen e instalan en el Lugar del Templo la *abominación de la desolación*. Pero, además, no tengo sus reparos en considerar la profecía como una clara invención de *Marcos*, que pretendía explicar a los cristianos gentiles el sentido de las palabras de Jesús sobre el Templo, que evidentemente no entendían. No perdamos de vista que uniendo los distintos pasajes de *Marcos* sobre el Templo, al final da la impresión de que los romanos son el instrumento divino de Jesús para dar cumplimiento a sus palabras, interpretación que, sin duda, encantaría a los gentiles y que, por supuesto, los Padres de la Iglesia acabarían asumiendo. Nada que ver con HS, que no pone en boca de Jesús la profecía sobre la destrucción de Jerusalén, sino que atribuye a la Sabiduría de Dios el hecho de que los judeocristianos presintieran y huyeran de la guerra.

En cuanto a la interpretación alegórica dada por *Juan* a finales del siglo I, según la cual Jesús se refería a su propio cuerpo como Templo de Dios, no es más que una redefinición que pretende cambiar algo que los cristianos de su época tenían perfectamente asumido: que Jesús habló de destrucción y reconstrucción del Templo. Pero el Templo no se reconstruyó jamás, por lo que el vaticinio de Jesús cayó en el vacío y muchos judeocristianos se sintieron frustrados por las escasas expectativas de reconstrucción⁴⁵⁹.

459 Sanders lo ha dejado clarísimo: *Vemos en este pasaje el característico rasgo joánico de hacer decir algo a Jesús que sus interlocutores comprenden en un nivel, lo que da la oportunidad al evangelista de explicar el verdadero sentido que se encuentra en otro nivel. Para nuestro objetivo, sin embargo, la afirmación de Jn 2,19 muestra cuán profundamente estaba integrada en la tradición la amenaza de la destrucción y la promesa de reconstrucción del Templo. Estaba tan firmemente establecida que no fue eliminada, sino más bien interpretada. Hemos de señalar que Juan elimina la amenaza “yo destruiré” a favor de la afirmación en segunda persona que implica una condición “(Si) destruíis”. El cambio es necesario para la explicación del evangelista de que el templo es el cuerpo de Jesús: este no podía haber dicho que destruiría su propio cuerpo. Es razonable ver que el cambio de sujeto es propio de Juan, y suponer que éste conocía la tradición representada por Mc 14,58...*

Algunos historiadores del cristianismo, al mezclar este episodio de la amenaza de destrucción del Templo con el de la expulsión de los mercaderes y aquel que habla de la relativa oposición de Jesús al pago del didracma, han pensado que una de las ideas fundamentales del fundador del cristianismo era el enfrentamiento contra el Templo como institución y como jerarquía. Con respecto al impuesto del Templo, Jesús y sus apóstoles no se negaron a pagarlo, aunque se demoraban. Tras obtener el dinero del estómago de un pez y pagar el didracma para acallar a los sacerdotes, comenta Jesús que no son los hijos los que deben pagar tributo, comentario que debe entenderse en un sentido político. Los ciudadanos romanos no pagaban tributos. Sólo los pueblos sometidos a los romanos los pagaban. Estas palabras debían sonar muy justas y prometedoras a los judíos, e incluso posiblemente enardecieran sus sentidos, porque les hacían reflexionar sobre la situación de postración en que se encontraban con respecto a los romanos y el colaboracionismo de los sacerdotes con los ocupantes. Podemos concluir pues que estas palabras no suponen una oposición al Templo en sí, sino más bien a la jerarquía sacerdotal que presionaba moralmente al pueblo para que pagara un impuesto que —no lo olvidemos— era voluntario, aunque lo pagasen prácticamente todos los judíos, no sólo de Palestina, sino también de la Diáspora. El montante final, que servía para financiar los gastos del Templo y de los sacerdotes debía ser bastante elevado, porque Vespasiano lo transfirió al templo de Júpiter Capitolino de Roma.

Tampoco los anuncios sobre la destrucción del Templo pueden argüirse en este sentido antitemplario, ya que van acompañados generalmente de una promesa de reconstrucción en tres días. Lo que se aprecia en los Evangelios, aunque no se vislumbra claramente, es que Jesús no estaba contra el Templo como *casa de oración*, sino que estaba en contra de lo que la monarquía y los sacerdotes habían hecho con él. Jesús sigue aquí la tradición profética que ya hemos comentado y, concretamente, en el episodio de la expulsión de los mercaderes del Templo, cita a Isaías

56, 7, diciendo: *¿No está escrito: “Mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes”? ¡Pero vosotros la tenéis hecha una cueva de ladrones!*

Sanders admite en principio esta posibilidad:

si dejamos de lado la parte dedicada al robo en Mc 11,17 y nos centramos en la que se refiere a la “casa de oración”, podríamos obtener la conclusión de que Jesús estaba en contra de los sacrificios por sí mismos. A veces se ha defendido esta opinión apoyándose en la cita de Os 6,6 que aparece en Mt 9,13 y 12,7: “Quiero misericordia y no sacrificio”.

Pero luego la rechaza siguiendo los argumentos de Davis: *Mt 5,23-24 y Hch 2,46 resultan inexplicables si admitimos que Jesús pensaba de ese modo*⁴⁶⁰. Pero en realidad, el pasaje citado de Hechos no trata sobre los sacrificios, sino sobre la presencia diaria de los apóstoles en el Templo tras Pentecostés, y esto no significa que los apóstoles estuvieran a favor de los sacrificios, sino del Templo como lugar de oración. ¿Qué otro sentido tendría acudir a diario, sacrificar todos los días una paloma? Más ambiguo es el pasaje de *Mateo*:

Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí delante del altar y vete a reconciliarte primero con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda.

Pero este pasaje puede entenderse precisamente en la línea argumental contraria a los sacrificios, ya que considera prioritario el arrepentimiento, mientras que el sacrificio lo reduce a una cuestión testimonial. Lo mismo podemos decir respecto a Mc 1,43-44 y paralelos (Mt 8, 2-4 y Lc 5,12-17):

Y al instante desapareció la lepra y quedó limpio. Le despidió al instante prohibiéndole severamente: “Mira, no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés para que sirva de testimonio”.

460 W.D. DAVIS: *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. Berkeley, 1974.

En este caso se trata de mantener en secreto la curación realizada por Jesús, para evitar que se congregue la multitud a su alrededor en un momento determinado en que su fama crecía y quería evitar las multitudes en las ciudades, para no llamar la atención de las autoridades. Por ello dice *Marcos* a continuación que, al pregonar el leproso su curación, Jesús tuvo que abandonar las ciudades y quedarse en las afueras, acudiendo a él gente de todas partes. Ahora bien, admito que estos pasajes sitúan la postura de Jesús respecto a los sacrificios en su justo término. No estamos ante un fanático defensor de los animales, cosa improbable, aunque no imposible (jainismo) en el mundo antiguo. Tampoco se trata de un horror tan obsesivo por los sacrificios como el que muestra HS. Consiste más bien en una postura desvirtualizadora de los sacrificios como método de obtención del perdón de Dios. Frente al ritual templario que beneficiaba a la élite sacerdotal de Israel, Jesús propone otras fórmulas que además considera más efectivas y fieles a la voluntad de Dios: el arrepentimiento y la fe. Pienso que, una vez más, detrás de la oposición de Jesús a los sacrificios hay una cuestión social.

La propuesta alternativa de Davis respecto a la oposición de Jesús y los sacerdotes es la siguiente: Jesús tan sólo estaba en contra de que la actividad comercial relativa a la compra de palomas y al cambio de monedas se realizase dentro del recinto del Templo, concretamente en el atrio de los Gentiles, con lo cual, el verdadero objetivo de Jesús era *el derecho de los gentiles y las esperanzas que el judaísmo tenía respecto a ellos*. Esta opción me parece un verdadero despropósito, ya que el mismo Jesús dijo que había sido destinado sólo a las ovejas descarriadas de la Casa de Israel.

Sanders también rechaza la interpretación de Davis y propone, por su parte, que Jesús lo que realmente pretendió al volcar unas mesas era simbolizar la destrucción y restauración del Verdadero Israel. Apoya su tesis con múltiples referencias a la literatura judía sobre la restauración del Templo —canónica y apócrifa, destacando Qumrán—, que demuestran que el movimiento de Jesús no era algo nuevo, sino que estaba en la línea de muchos otros movimientos religiosos de su época y de las

inmediatamente anteriores⁴⁶¹. Esta ideología restauracionista, generalmente apocalíptica, propugnaba la inminente llegada de una nueva Era en la que un nuevo Templo, generalmente elaborado por Dios, descendería sobre el monte Sión de Jerusalén.

Estoy totalmente de acuerdo, pero creo que Sanders limita mucho sus posibilidades de interpretación sobre la figura histórica de Jesús al utilizar sólo las fuentes canónicas y no otras con igual antigüedad y valor historiográfico, como el *Evangelio de Tomás*, la *Didajé* o la *Historia de la Salvación*. La ideología de restauración nacional de Israel, entendida como restauración del mundo, es perfectamente compatible con la idea de renovación ritual basada en la supresión de los sacrificios y su sustitución por el bautismo y la oración.

En Conclusión, los Evangelios, leídos a la luz de HS son muy claros: Jesús como reformador religioso del judaísmo propuso algo que a la mayoría de los judíos de la época debió parecerles horrible, una tremenda blasfemia: suprimir el culto sacrificial y destinar el Templo exclusivamente a la oración, cosa que algunos interpretaron como una amenaza de destrucción del Templo. Es una cuestión que al lector puede parecer nimia, pero que no lo era para los judíos de aquel entonces porque, como ya hemos comentado anteriormente, los sacrificios eran un elemento esencial y común de todas las religiones mediterráneas de la Antigüedad, basadas en el *do ut des*. Por otra parte, hoy día parece ridícula esta cuestión porque, al fin y al cabo, la propuesta realizada por Jesús de una religión sin sacrificios con templos dedicados exclusivamente a la oración triunfó, y no sólo en el cristianismo, sino también en el judaísmo y en el Islam. El gran aporte de Jesús a la religiosidad humana fue el acabar con una religión de supersticiosos trueques, en que los dioses favorecen a los seres humanos a cambio de sangre y carne de animales, y plantear una religión más espiritual, interior, en que la comunicación directa con Dios mediante la oración sería el método clave, unido a la

461 Is 49,1-8 y 60,10-14; Miq 4; Tob 13,16-18 y 14,5; Jub 1,15-17; 1 Hen 25,5, 90,28ss y 91,13; 1QS 1,6; 4Qflor 1,1-13; 4QpSal 37, 3,1-11; 11QT^a 29,8-10.

práctica de una moral más universal y solidaria, sin la cual no es posible dicha comunicación⁴⁶².

Los sacerdotes percibieron el peligro que para ellos suponía la doctrina sobre el Templo de Jesús. Creo que HS aporta aquí a la Historia de Jesús un dato trascendental: su oposición a los sacrificios, que hay que entender en el contexto de su defensa de los pobres y su enfrentamiento con los poderosos, suponía un gran peligro para la casta sacerdotal, que vivía de ellos.

Capítulo 40



En este capítulo aparecen cuatro temas diferentes sobre la figura de Jesús: los milagros, las acusaciones a Jesús de glotón y demoníaco, la intervención de la Sabiduría en Pentecostés y el número de los discípulos.

Los textos latino y sirio difieren levemente en la forma de enunciar los milagros: el primero los califica como *signos y prodigios*, y el segundo sólo como *signos*. En el capítulo 41,1 de nuevo serán mencionados los milagros de Jesús, comparándolos con los de Moisés. Coinciden Rufino y el siríaco en la calificación de los milagros de Moisés como *signos y maravillas*, pero de nuevo difieren en la calificación de los de Jesús, que el primero designa *signos y curaciones* y el segundo sólo *signos*. Van Voorst interpreta el uso de *signos y prodigios* como influencia de Hechos, extrañándose del uso de *curaciones*, porque Moisés no realizó curaciones. Lo que no tiene en cuenta es que en realidad lo que encontramos es de nuevo otra adaptación por parte de Rufino del

462 F. OSER y P. GMÜNDER: *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso*.

Este tipo de religión corresponde según estos autores al tercer estadio de desarrollo evolutivo de la religión, superando el *Do ut des*, al que corresponde la religiosidad de los sacrificios.

texto que traduce al de la Vulgata. La forma original del escrito griego de HS era también aquí la del texto sirio. Esto pone en contacto a HS con el Evangelio de *Juan*, aunque probablemente no hay contacto literario entre ambos, sino una tradición oral común. La propia definición de los milagros como signos contiene un matiz alegórico. Lo importante no es la maravilla en sí, sino lo que significa. Los milagros serían una forma pedagógica de enseñar al pueblo, al igual que las parábolas. Pero ¿qué enseñan los milagros? ¿Cada uno tiene un significado o hay un sentido común global? Muchos autores han interpretado los milagros como signos de la llegada del Reino de Dios⁴⁶³. Para algunas fuentes apócrifas judías los milagros demostrarían la derrota de los demonios⁴⁶⁴. Puesto que los demonios son los causantes de las enfermedades, las curaciones de Jesús serían una prueba clara de la derrota de los demonios. Sanders alega que el propio Jesús no consideró sus exorcismos como un poder exclusivo suyo, sino que de los evangelios se deduce que había otros exorcistas en Palestina expulsando demonios en el mismo tiempo de Jesús⁴⁶⁵. Ahora bien, esto no se contradice con el hecho de que la expulsión de los demonios fuese interpretada por los judíos de la época como un signo de la llegada del Reino. Se pueden distinguir diferentes milagros o poderes en Jesús: presciencia (adivinación, profecía), exorcismos (expulsión de demonios) y curaciones (ciegos, cojos, leprosos, resucitados). Estas últimas están inspiradas en Isaías 35, 5ss, hecho que algunos investigadores han interpretado como una prueba de que los evangelistas inventaron los milagros para demostrar que Jesús era el Mesías predicho por Isaías. Sólo unos pocos historiadores creyentes admiten la historicidad de los

463 H.C. KEE: *Miracle in the Early Christian World*. New Haven, 1983. E. Bammel: *John did no Miracle en Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, editado por C.F.D. Moule. Cambridge, 1965.

464 *Entonces aparecerá su reino en toda su creación y desaparecerá Satanás y el sufrimiento se esfumará con él* (AsMo 10,1). *Y atará a Belial y dará poder a sus hijos para que pisoteen a los malos espíritus* (TestLev 18,12).

465 Mc 9,38-41; Lc 9, 49ss y 11,19-23; Mt 12,27-30.

milagros e interpretan que Jesús optó por realizar sólo aquellos que permitían identificarlo claramente con el Mesías⁴⁶⁶.

Pero la mayoría, incluyendo a muchos creyentes, considera una ficción creada por los evangelistas o por sus fuentes (muchos admiten la existencia de un libro de milagros). Así por ejemplo, Borghini (*op. cit.*) opina que

ningún hombre instruido y noble acepta, en lo que toca a los milagros de que hablan los Evangelios, que Jesús haya realizado nada de lo que el hombre moderno entiende por milagro.

Teólogos católicos, como Jeremías y Küng, admiten que la mayor parte de los milagros atribuidos a Jesús en los Evangelios hay que entenderlos como simples metáforas o recursos literarios para explicar a hombres incultos y supersticiosos el mensaje de Jesús. Así, las curaciones de ciegos, mudos y cojos y la multiplicación de pan o vino habría que entenderlas como metáforas de la renovación religiosa que supone Jesús: él es la Luz, la Palabra, el Camino, el alimento espiritual hacia una nueva creencia religiosa. Los exorcismos serían igualmente recursos literarios para indicar que Jesús viene a derrotar intelectualmente a los demonios. Este tipo de recurso literario era bastante común en la época. Así Tácito cita curaciones milagrosas realizadas por el emperador Vespasiano en Egipto; Filóstrato las de Apolonio de Tiana, un verdadero *alter ego* pagano de Jesús; los textos de Epidauro citan las curaciones de Esculapio, destacando los casos de endemoniados, ciegos, mudos, cojos; los textos budistas los de su maestro; Luciano de Samosata cita milagros de un hiperbóreo capaz de volar y de caminar sobre el agua y de un caldeo capaz de curar a los cojos; los seguidores samaritanos de Simón el Mago le atribuían curaciones similares a las de Jesús.

Hay dos conclusiones compatibles al respecto: que la religiosidad antigua tenía en común un mismo tipo de supersticiones que debemos valorar científicamente en conjunto (los historiadores no podemos considerar reales los milagros de uno y ficticios los de los demás), y que posiblemente el efecto placebo (la fe en los

466 A.E. HARVEY: *Jesus and the Constrains of History*, Londres, 1982.

poderes curativos de los magos, dioses o santos) hiciese posible la curación aparentemente milagrosa de algunos enfermos.

En este sentido, algunos historiadores admiten la historicidad sólo de algún tipo de milagro. Parece bastante claro que los evangelistas crearon las historias de curaciones de cojos, ciegos y leprosos para que no hubiese dudas de la identificación entre Jesús y el Mesías de Isaías. Pero también parece evidente que algo hizo Jesús para que se le considerase una especie de mago, incluso por parte de sus enemigos. Para Sanders, la historicidad de algún tipo de actuación de Jesús como curandero no sólo es incuestionable, sino que fue esta capacidad la que llevó a Jesús, tras la congregación de multitudes alrededor suya, por el camino de la predicación hasta su enfrentamiento con las autoridades del Templo y su ejecución. Jesús, de esta manera, se vería sorprendido por su capacidad taumatúrgica y, al congregarse en torno a él tal cantidad de gente, se sintió obligado a predicar la llegada del reino, continuando así el mensaje del Bautista.

Crossan⁴⁶⁷ interpretó los milagros como bandidaje religioso. Siguiendo las conclusiones del estudio antropológico de Bryan Wilson⁴⁶⁸, considera la actuación de Jesús como un movimiento taumatúrgico de protesta más, como los que ya se habían producido en otras ocasiones de la Historia de Israel. Los profetas, en general, pertenecen a este grupo de reformadores religiosos que, haciendo uso de sus poderes de adivinación, intentaban mejorar las condiciones sociales del pueblo, destacando dos casos, Elías y Eliseo, que en el siglo IX a.C. realizaron otros milagros además de profetizar⁴⁶⁹: control de la lluvia, multiplicación de comida,

467 *El Jesús de la Historia...* Capítulos VIII y XIII

468 B.R. WILSON: *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, Nueva York, 1973; *Los movimientos taumatúrgicos de nuevo cuño constituyen una reacción religiosa anormal –una reacción religiosa sectaria–, principalmente debido a la novedad que suponen sus procedimientos rituales y su forma de organización. Se convierten en una protesta contra las prácticas religiosas tradicionales –también ellas de carácter taumatúrgico– por cuanto traen consigo nuevas medidas y a menudo también nuevas concepciones de los vínculos sociales diametralmente opuestas a las antiguas.*

469 1Re 16 – 2Re 10.

resurrección de los muertos. Crossan hace hincapié en el hecho de que la diferencia entre magia y religión no es más que una cuestión de punto de vista: religión es lo que hacemos nosotros, magia lo que hacen ellos.

Del mismo modo que el bandidaje supone en última instancia un desafío a la legitimidad del poder político, así también la magia supone un desafío a la legitimidad del poder espiritual (...) Resulta fascinante contemplar cómo los teólogos cristianos afirman que Jesús era un taumaturgo u obrador de milagros y no un mago, y después intentan definir cuál es la diferencia sustantiva que existe entre una y otra categoría.

Tras matizar que hay resultados beneficiosos y malignos tanto en la magia como en la religión, Crossan considera que tras las anécdotas de la *Colección de Milagros*⁴⁷⁰ se esconde una serie de históricas curaciones de enfermedades mentales producidas por el “imperialismo demoníaco”. En 1Enoc 37-71 se aprecia cómo para los judíos de la época la dominación romana equivalía a la posesión del pueblo de Dios por parte de los demonios o dioses de los gentiles. En la curación del poseso de Gadara apreciamos el sintomático hecho de que los demonios múltiples que lo poseían se denominan a sí mismo como Legión, término que no sólo hace alusión a su carácter multitudinario, sino también a la fuerza militar romana que oprimía al pueblo judío (después de la guerra). Hay una clara relación entre el individuo poseído y la sociedad poseída. Como paralelo comparativo, Crossan menciona el caso de un nuevo tipo de posesión demoníaca surgido en la Rodesia colonial, el *bindele*, que consistía en la posesión por parte del espíritu de un europeo. Estas posesiones entran dentro del con-

470 Crossan considera, como muchos otros autores, que existió una fuente común para los milagros de Marcos y de Juan. La aportación más novedosa de Crossan es su hipótesis según la cual en esa colección sólo había cinco milagros: *La enfermedad y el milagro* (Mc 2,1-12, Jn 5,1-18), *Los panes y los peces* (Mc 6,33-44 y 8,1-10 y Jn 6,1-15), *Jesús camina sobre las aguas* (Mc 4, 35-41 y 6,45-52 y Jn 6,16-21), *Curación de un ciego* (Mc 5,1-20 y 8,22-26 y Jn 9,1-7) y *Resurrección de un muerto* (Mc secreto 1v20-2r1 1ª y Jn 11,1-57). Marcos multiplica los milagros de esta colección mediante dobles e invención de nuevas curaciones.

cepto médico de *mal* que, a diferencia de *afección*, no sólo incluye enfermedades producidas por un virus o bacteria, sino también deficiencias orgánicas, disfunciones psicosomáticas o supuestos accidentes de índole sobrenatural. En este tipo de enfermedad, la fe o placebo es un elemento clave para la curación.

En relación directa con los milagros está la acusación de demoníaco aplicada a Jesús y, según el texto sirio, también a sus discípulos. Crossan considera *La cuestión de Beelcebul* como el único de los milagros que puede considerarse un caso concluyente, puesto que tiene una atestiguación doble e independiente, ya que lo recogen tanto la *Colección de Milagros* como el *Evangelio de los Dichos Q*:

Estaba expulsando a un demonio mudo y así que salió el demonio, habló el mudo. Las muchedumbres se admiraron, pero algunos de ellos dijeron: “por el poder de Beelcebul, príncipe de los demonios, expulsa éste los demonios”. Pero Él, conociendo sus pensamientos, les dijo: “Todo reino dividido contra sí mismo será devastado y caerá casa sobre casa. Si, pues, Satanás se halla dividido contra sí mismo, ¿cómo se mantendrá su reino? Y si yo expulso los demonios por Beelzebul, ¿por quién los expulsan vuestros hijos?”⁴⁷¹

Beelcebul significa “Baal el Excelso” o “el Príncipe”. Baal fue en la tradición bíblica el máximo representante del mal, puesto que era el dios supremo de los cananeos y fenicios, cuyo culto amenazaba la monolatría yahvista. Aquí aparece como príncipe de los demonios. Otro nombre del príncipe de los demonios, con el que Jesús responde, es Satanás. En su forma primitiva, Satanael, era uno de los ángeles de “El”, Dios, caído tras el pecado cometido con “las hijas de los hombres”. La acusación realizada por los miembros de los círculos dominantes contra Jesús –expulsa los demonios porque él mismo provoca las enfermedades demoníacas con su magia–, es una típica forma de protección de la religión establecida frente a los taumaturgos que vienen a cuestionar dicha religión con nuevas prácticas, tal como ha estudiado y

471 2 Q = Lc 11, 14-15 y 17-18 y Mt 9,32-34 y 12,22-26. Episodio contrastado también por la referencia a la acusación que hace Jesús en el Discurso Apostólico, concretamente en Mt 10,25.

concluido Ioan Lewis⁴⁷². En este sentido, la acusación de magia contra Jesús por parte de los rabinos entra dentro de la típica respuesta religiosa del Mediterráneo Oriental.

En efecto, en Grecia se consideraba magia a todos aquellos ritos, sacrificios, cánticos y pócimas procedente de religiones foráneas, y se castigaba legalmente su práctica⁴⁷³. En la Atenas clásica aún no se había prohibido, por lo que Platón propuso que se castigara al “agýrtes” y al “góes”⁴⁷⁴, ya que son gentes

salvajes como fieras que al no creer en los dioses o al tenerlos por negligentes o corruptibles, con su desprecio de los hombres se apoderan del alma de muchos de los que viven y se vanaglorian de saber invocar a los muertos y prometen persuadir a los dioses alentándolos charlando, con sacrificios, plegarias y conjuros⁴⁷⁵.

La acusación de coacción a los dioses por parte de estos hechiceros carece en realidad de sentido, ya que los sacrificios realizados oficialmente en los templos griegos tienen el mismo fin, propiciar el favor de los dioses. Lo que a Platón realmente le disgusta es el carácter plebeyo y poco “político” del asunto, tanto en el sentido de “legal” como en el de “ciudadano”. Sin embargo, Platón define la magia de otro modo, como *el culto de los dioses* realizado en Persia por los sacerdotes de Ahura Mazda, instituidos por Zoroastro⁴⁷⁶. Los griegos tenían muy claro que la magia procedía de los *magos* persas, una tribu con funciones sacerdotales en la religión instituida por Zoroastro.

472 I.M. LEWIS: *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Baltimore, 1971.

473 F. GRAF: *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, París, 1994.

474 El agýrtes era un sacerdote itinerante y mendicante, mientras que el góes era una especie de chamán que realizaba curaciones y adivinaciones mediante llantos rituales y éxtasis.

475 PLATÓN: *Leyes* X, 909. Véase también *República* II, 364b: *se presentan charlatanes y adivinos a las puertas de los ricos y los convencen de que con sacrificios y encantamientos han obtenido de los dioses el poder de remediar con juegos y fiestas las eventuales injusticias de uno, las haya cometido él en persona o uno de sus antepasados, y que si uno quiere hacer el mal a un enemigo, podrá.*

476 PLATÓN: *Alcibíades I*, 122^a.

Quizás una característica especial de los magos persas era que podían conjurar tanto a las fuerzas del bien –Ahura Mazda– para curar, como a las fuerzas del mal –Orimán– para hacer daño. Sin embargo, esa cara negra de la magia existía ya en la cultura griega y en la romana antes de que se conociera la existencia de los magos persas. Así, por ejemplo, en Grecia existieron siempre los “*farmáttein*”, que realizaban fármacos que podían curar, pero también matar, y los “*kathartai*” o exorcistas, que se dedicaban a curar, como los médicos, pero atribuyendo causas sobrenaturales a las enfermedades, frente a las causas naturales atribuidas por los médicos. Todas estas prácticas son criticadas por filósofos y médicos⁴⁷⁷ por su irracionalidad, pero también por ciudadanos celosos del culto patrio que consideraban inadmisibles la introducción de prácticas foráneas.

Los romanos, por su parte, castigaron ya en las XII Tablas los encantamientos y “excantamientos”⁴⁷⁸, pero se trata de una medida típica del derecho romano sobre el respeto a la propiedad ajena. Igualmente, la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*, promulgada por Sila en el 81 a.C., condena a aquellos que asesinan mediante sicarios o mediante venenos. El *veneficum* es el hacedor de venenos, es decir, el equivalente latino al farmacéutico griego, ya que la palabra latina es la que traduce *fármaco*. Había pues venenos buenos y venenos malos. Lo que se condena no es la fabricación de fármacos, sino el asesinato

477 El médico anónimo que escribió el *Tratado sobre la enfermedad sagrada* realiza un interesante comentario respecto a sus rivales: *A mí me parece que los primeros en haber sacralizado este morbo fueron hombres tales como aquellos que también hay ahora: magos, exorcistas, sacerdotes itinerantes, y charlatanes, los cuales pretenden ser muy piadosos y saber muchísimo. Todos ellos, pues, envolviéndose en lo divino para reparar su incapacidad de tener algo que suministrar para curar, y para no hacer ver claramente que no saben nada, consideran que estas afecciones fuesen sagradas.*

478 Leyes de las XII Tablas: *Ne quis alienos fructus excantassit* (que ninguno haga desaparecer con encantamientos los frutos de otros), en SÉNECA: *Naturales Quaestiones* IV, 7,2. *Qui malum carmen incantassit* (quien pronunciase una mal encantamiento), en PLINIO: *Historia Natural* XXVIII, 17. *Neve alienam segetem pellexeris* (no realizar un encantamiento sobre los frutos de otro), en VIRGILIO: *Bucolice* VIII, 99.

mediante fármacos. Por último, un senadoconsulto⁴⁷⁹ prohibió los *sacrificia mala*, es decir, los ritos que tenían como objeto producir el mal a alguien. No se prohíben los encantamientos en sí, sino aquellos que producen mal al otro. Prueba de ello es que el propio Catón recomienda en su tratado *Sobre la Agricultura* (160) un encantamiento contra las lusaciones. Por otra parte, apreciamos en Cicerón y en Catulo⁴⁸⁰ el mismo concepto sobre la magia y los magos como sacerdotes persas. Ahora bien, en la Roma julio-claudia comienza a difundirse un nuevo concepto de magia que relaciona al mago con la realización de maleficios. No se confunde *magus* con *veneficium*, pero se atribuye al mago prácticas que combinan medicina, astrología y adivinación, según la definición de Plinio⁴⁸¹. Ya no se trata, pues, de ritos que tienen siempre como fin el mal, sino de ritos extraños que son condenados por sí mismos. De las dieciséis acusaciones de magia que se produjeron en época julio-claudia según Tácito, sólo cinco tienen relación con magia maléfica, mientras que el resto son sólo casos de prácticas de adivinación o casos sin especificar. Se ha producido un cambio en el mundo romano, quizás por influencia griega, que tiende a condenar todo tipo de prácticas mágicas, incluso aquellas en que se realizan curaciones que se relacionan con astrología y adivinación. El caso de Druso Libone, en el que la astrología se mezcló con nigromancia y con el deseo de atentar contra el orden establecido, supuso la expulsión de magos y caldeos de Roma⁴⁸².

Evidentemente, este espíritu contrario a la magia generalizado en el mundo griego y romano influiría en el mundo judío y sería utilizado en contra de Jesús. Así, en el *Testimonio Flavio* verdadero, Josefo, aunque reconoce en Jesús a un hombre sabio y bueno, se burla del interés que produjo su actividad mágica⁴⁸³.

479 *Digesto: Corpus Iuris Civilis* I, 16; *Institutiones* 14.

480 CICERÓN: *De divinatione* I, 46; CATULO: *Poesías* 90.

481 PLINIO: *Historia Natural* XXX.

482 TÁCITO: *Annales* II, 27.

483 Nuevo Schürer, p. 556-567. Ya en el siglo XVIII Nathaniel Foster propuso que en la frase “un hombre sabio, si es que puede llamársele hombre, porque fue alguien que realizó hechos sorprendentes y fue maestro de esas gentes que

No debería extrañar que la magia fuera una de las *causas* del proceso y la condena por parte de Pilato.

La segunda acusación que los judíos hacían contra Jesús, según este capítulo de HS, es la cuestión de su glotonería. Jesús era un *hombre voraz y esclavo de su vientre*, según la traducción de Rufino, *un comilón y un borracho, amigo de publicanos y de pecadores*⁴⁸⁴. En los evangelios, Jesús se defiende diciendo que los escribas y fariseos acusaban a Juan de no comer ni beber y ahora lo acusan a él por comer y beber, con lo cual reconoce la verdad de los cargos, pero le parece una cuestión insignificante que más que demostrar sus pecados delata a los acusadores. Esta acusación propia del judaísmo anticristiano se relaciona directamente con la violación del ayuno por parte de Jesús, tal como aparece en el dicho: *los compañeros del novio no ayunan mientras el novio está con ellos*⁴⁸⁵. Pero sólo el ayuno del Día de la Expiación era obligatorio y este pasaje parece referirse a cualquier otro ayuno menor no observado por todos ni mandado por la Torá. Estamos, por tanto, ante un ayuno del tipo de los que practicaban los *haberim*, judíos fanáticos de la pureza y el ascetismo que exageraron las normas rituales. Así, por ejemplo,

aceptan la verdad con placer", en lugar de escribir TALHQH, Josefo escribió TA AEQH. A esto hay que añadir el tono despectivo con que Josefo se refiere habitualmente a los que realizan "*paradoxa épga*" y el extraño uso de "*hedoné*", que significa "placer sensual". Así, la frase podría ser: *un hombre sabio que realizó hechos paradójicos y fue maestro de esas gentes que aceptan lo novedoso con placer sensual*. La frase *si es que se le puede llamar hombre* fue sin duda añadida por un interpolador cristiano, como apreciamos en la traducción al árabe del *Testimonium*, realizada por Agapio en el siglo x —el mismo de los manuscritos cristianos de Josefo— y estudiada por Shlomo Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications*, 1971, que dice así: *En este tiempo hubo un hombre sabio que se llamaba Jesús. Su conducta era buena y era estimado como virtuoso. Muchos de entre los judíos y de otras naciones se hicieron sus discípulos. Pilato lo condenó a la crucifixión y a la muerte. Los que se habían hecho sus discípulos no lo abandonaron. Relataron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo; según esto, fue quizás el Mesías del que los profetas habían contado maravillas*. La supresión de la frase sobre los hechos paradójicos por parte de Agapio tendría el mismo sentido que para el interpolador cristiano: evitar un comentario despectivo sobre Jesús, profeta fundamental del Islam.

484 Mt 11,19.

485 Mc 2,18-22, Mt 9,14-17 y Lc 5,33-39.

la costumbre de lavarse las manos antes de comer había sido escrita para los sacerdotes, pero los *haberim*, siendo laicos, comenzaron a practicarla y criticaron a los discípulos de Jesús por no hacerlo.

Por lo demás, hay una presencia constante en los evangelios de la comida en común, una especie de anticipo del banquete mesiánico, al que estaban invitados todos, incluso los pecadores. Es posible que los *haberim* interpretasen como glotonería el hecho de que Jesús se dejase invitar por publicanos —uno de sus discípulos lo era—, gente rica que sin duda le ofrecería buenos banquetes. Los publicanos eran considerados pecadores y colaboracionistas por los demás judíos, al actuar como recaudadores de los tributos romanos y beneficiarse de ello. Jesús obvia el prejuicio judío que impedía a los justos comer con pecadores, para evitar el contagio. Los *haberim* apreciaban glotonería en el interés de Jesús por comer con esta gente. En realidad, estaba en juego también la cuestión del perdón de los pecados. Jesús se arrogaba autoridad para perdonar a los pecadores sin necesidad de que realizaran el sacrificio ritual oportuno. Y tampoco realizaba sacrificios para limpiarse del contagio producido por el contacto de los pecadores, por lo que cuestionaba el concepto de contagio.

Por otra parte, la importancia de la comida comunal en el cristianismo primitivo ha sido realizada hace ya tiempo por Trautmann, en un sentido escatológico, y últimamente por Crossan, en un sentido ético y social⁴⁸⁶. *No me cansaré de recalcarlo una y otra vez: la comensalía no es una limosna y la limosna no es una comensalía*. La comensalía tiene un sentido diferente porque en ella no hay parte superior ni parte inferior. Los comensales comparten la comida y la conversación. Mientras que la limosna no es más que un parche en una situación de injusticia y desigualdad social. La comensalía supone interacción humana, significa que hay una relación social y unos sentimientos, suprime las diferencias de estatus. Jesús instituyó un tipo de apostolado con derecho a comensalía, no con derecho a salario

486 M. TRAUTMANN: *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem historischen Jesus*. Forschung zur Bibel 37. Würzburg, 1980. CROSSAN, tanto en *Jesús* como en *Orígenes*.

o tributo. El *Evangelio de los Dichos Q* se refiere a ello cuando dice: *El obrero tiene derecho a su sustento*⁴⁸⁷. Y también Pablo cuando dice que los apóstoles tienen *derecho a comer y beber y derecho a no trabajar*, y añade *el Señor ha ordenado que los que predicán el Evangelio vivan del Evangelio*. Jesús podía haber elegido otros modos de remuneración para sí mismo y para sus apóstoles, como la limosna que practicaban los cínicos, el salario que exigían los sofistas o el tributo que cobraban los sacerdotes (primicias, didracma...), pero se inclinó por este modo distinto de vivir, tan inestable, tan poco materialista, exigiéndoles a los apóstoles que no se preocupasen sobre qué comerían o cómo se vestirían. Pienso que tras este imprevisible modo de vida, condenado al fracaso, se esconde no sólo un sistema ético solidario, desprendido, poco materialista, tal como Crossan expone, sino que hay también un trasfondo apocalíptico, aunque él no quiera verlo. Para Jesús y para los que creían en él y en esta forma de vida evangélica, era posible vivir así por la inminencia del fin de los tiempos, que estaba cerca, como decía Jesús, que no pasaría de esa generación, que llegaría antes de que *algunos gustaran la muerte*⁴⁸⁸, entre los que creía encontrarse el propio Pablo. Pienso también que no puede entenderse esta idea de la comensalidad perdiendo de vista el concepto de “banquete mesiánico”. De ahí que Jesús dijera que no se ayunaba cuando se estaba en compañía del novio, es decir, cuando se estaba en plena celebración. Este concepto del tiempo explicaría porqué, tras la muerte de Jesús, su hermano Santiago practicaría un ascetismo radical que lo asemeja más al Bautista y a los esenios que al propio Jesús. El tiempo del banquete había terminado con la ejecución de Jesús, el período siguiente era de luto y abstinencia, en espera del retorno prometido del Mesías en su gloria. Cuando se atrasó la segunda venida, la comunidad judeocristiana de las aldeas palestinas tuvo que adaptarse a la situación y limitar el sustento de los profetas y maestros a tres días, para evitar el abuso de los falsos profetas, como dice la *Didajé* (70-80 d.C.), pero también porque

487 Mt 10,10b.

488 Mt 16,28.

comenzaba a perderse la esperanza en la segunda venida, o al menos en su inmediatez.

Otro tema de este capítulo de HS que merece siquiera un pequeño comentario es el de la Sabiduría y la iluminación de los discípulos. El versículo 3 dice que *si la Sabiduría de Dios no se hubiese presentado a estos que aman la verdad, el error impío los habría envuelto a todos casi simultáneamente*. Se trata de una situación similar a la que Hechos describe en Pentecostés, aunque nada en el texto de HS indica el momento temporal en que se produjo esa vacilación de los apóstoles, por la que estuvieron a punto de desviarse hacia el error. La inclusión de esta frase antes de la narración de la muerte de Jesús no ayuda a aceptar con total seguridad la identificación, pero tengamos en cuenta que el autor saca a colación este momento de duda tras mencionar los motivos por los que los judíos no creyentes criticaban a Jesús. No tiene sentido que los apóstoles dudaran de él antes de su muerte. Pero en cualquier caso, lo que más me interesa destacar aquí, independientemente del momento exacto en que se produjo esta inclinación hacia el *error impío*, es que de nuevo la Sabiduría personificada se identifica con *Ruah*, el Espíritu Santo.

Por último trataré el tema de los Doce Apóstoles y los Setenta y dos discípulos, mencionados en el versículo 4 de este capítulo de HS. Ya vimos que ambos números procedían de las tribus que hicieron su entrada en Egipto con Isaac y que la diferencia entre setenta y setenta y dos respondía a una cuestión cabalística. El autor de HS defiende la importancia de estos números como símbolo del retorno del Verdadero Profeta, ya que Moisés organizó al pueblo en doce tribus y un consejo de setenta ancianos⁴⁸⁹. Si a los setenta consejeros sumamos la presencia de Moisés y Aarón, el número se elevaría a setenta y dos. Poco sabemos de la pervivencia posterior de esta institución, aunque podemos

489 Nm 11,16-17: *Yahvé respondió a Moisés: "Reúneme setenta ancianos de Israel, de los que sabes que son ancianos y escribas del pueblo. Llévalos a la Tienda del Encuentro y que estén allí contigo. Yo bajaré a hablar contigo, tomaré parte del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos, para que lleven contigo la carga del pueblo y no la tengas que llevar tú solo".*

presumir que cuando en la Biblia se habla de “los ancianos de Israel”, se hace referencia a este consejo⁴⁹⁰. Josafat creó otra institución con funciones únicamente judiciales⁴⁹¹, limitando así al ámbito consultivo las funciones del Consejo, Geurusía o Senado, instituido por Moisés. En cuanto a las Doce Tribus, desaparecieron con las invasiones asiria y babilónica, quedando sólo la de Judá con consciencia de tal. A pesar de la inexistencia de las “tribus perdidas”, en el período persa se recurrió a su memoria para crear una institución que mediara entre el pueblo hebreo y el sátrapa persa, tal como consta en Esdrás y Nehemías⁴⁹². En época helenística y romana no hay, sin embargo, ninguna institución de Doce miembros. Sin embargo, el tema del retorno de las Doce Tribus es constante en la literatura judía de los siglos II a.C.-I d.C.⁴⁹³ Ahora bien, los hebreos de Palestina y de la Diáspora eran conscientes de que la pertenencia a las tribus perdidas era algo que se había olvidado totalmente tras el exilio en Babilonia. Cuando hacen alusión a la reunificación de las doce tribus lo que realmente esperan los autores de estos textos, y así se aprecia generalmente por el contexto, es la vuelta a Israel de los hebreos de la Diáspora. Por tanto, podemos concluir que el símbolo de las Doce Tribus tenía un sentido político concreto que los judíos de la aristocracia establecida no compartían, de ahí que no perviviese institución alguna con el número Doce en la época helenística y romana. Estoy totalmente de acuerdo con Sanders en que *el recuerdo de las doce tribus era tan intenso, que “doce” significaría claramente “restauración”*. También estoy de acuerdo con él en que la hipótesis de Vielhauer⁴⁹⁴ negando la historicidad de los Doce es demasiado especulativa. Se basaba en dos argumentos. En primer lugar, la contradicción entre el hecho

490 1Re 8,1; 20,7; 2Re 23,1; Ez 14,1; 20,1, etc.

491 2Cr 19,8 y Dt 17,8ss.

492 Esd 2,2 y Neh 7,7.

493 Jub 1,15-26; TestBen 9,2; SalSl 11; 17,23-27; y 17,44; Bar 4,37 y 5,5; Eclo 36,11; 2Mac 1,27 y 2,18; TestMo 3,4 y 4,9; 1QM 2,2s; 2,7s; 3,13; 5,1; 11QT^a 18,14-16; 57,5s; Sanh 13, 10; Ap 21,12.

494 P. VIELHAUER: *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en “Festschrift für Gunther Dehn”, 1957, pp.62-64.

de que Pablo se refirió a la aparición de Jesús a los Doce⁴⁹⁵ precisamente cuando, tras la muerte de Jesús, quedaron reducidos a Once por la traición y suicidio de Judas, episodio basado a su vez en el Salmo que habla de la traición de un compañero de mesa y en la profecía de Zacarías⁴⁹⁶. Pero este argumento en todo caso serviría para negar la historicidad de la traición de Judas, que tiene sentido inventar a posteriori, no de la tradición de los Doce. Por otra parte, es posible que Pablo tuviera en mente la institución de los Doce tal como existía en su época tras la elección de Matías para sustituir a Judas. El segundo argumento alega que las listas que dan los evangelios de los Doce no coinciden. Pero eso tampoco prueba que no existiera la institución, como tampoco el que los historiadores romanos no se pusieran de acuerdo en la lista de las ciudades que integraban la Decápolis demuestra que no existiera. Lo único que prueba el hecho de que las listas de apóstoles no coincidan es que la institución de los Doce fracasó y que, tras la Primera Guerra Judía no se recordarían todos los nombres. Que fracasó es incuestionable, porque no hubo sucesión en esa institución, pero que existió tal institución es mucho más probable que su posterior invención, como argumentó ya Robert Meye⁴⁹⁷, puesto que los evangelistas no tenían ningún interés en reivindicar una institución que no existía ya en sus iglesias y que había desaparecido en la vorágine de la guerra. Además, para *Marcos*, *Lucas* y *Juan*, que escriben en y para iglesias gentiles, no tendría ningún sentido inventar tal institución a partir del número Doce con su significado plenamente judío (restauración de Israel). Por otra parte, el testimonio de Pablo es uno de los más antiguos. Su cercanía al período en que los Doce aún existirían y el hecho de que para Pablo hablar de ellos era reconocer que había apóstoles con una autoridad superior a él refuerzan la idea de que el número y la institución que representa no fueron inventados. Ahora bien, el propio Pablo insiste en la debilidad

495 1Cor 15,5.

496 Sal 41, 9 y Zac 11,12.

497 R. MEYE: *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, 1968.

de la institución cuando, al narrar su ascenso a Jerusalén para conocer a Cefas, dice: *Y no vi a ningún otro apóstol, y sí a Santiago, el hermano del Señor. Y en lo que escribo, Dios me es testigo de que no miento*⁴⁹⁸. Es claro que Pablo pretende demostrar a los gálatas en este versículo que no había ya Doce Apóstoles en Jerusalén, si no, carecería de sentido que pusiera a Dios por testigo. El motivo de esta carta es que algunos gálatas habían cuestionado la autoridad de Pablo apoyándose en otros apóstoles con autoridad superior (¿la de los Doce?). Por ello Pablo insiste en la idea de que no había en Jerusalén más autoridad que la de Santiago, Cefas y Juan, con los que él había llegado al acuerdo de su apostolado sobre los gentiles.

Las funciones y derechos de los Doce vienen claramente expresadas en los evangelios y se pueden diferenciar según el momento en dos etapas: el presente y el futuro. Uno de los pasajes con mayor historicidad, *La misión y el mensaje*⁴⁹⁹, refiere su función inmediata, predicar el Evangelio a *las ovejas perdidas de la casa de Israel* (ni a los gentiles ni a los samaritanos), para lo cual *les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia* y su único derecho, no trabajar,

gratis lo recibisteis, dadlo gratis, no os procuréis oro ni plata ni calderilla en vuestras fajas, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias ni bastón, porque el obrero merece su sustento.

Es decir, que debe recibir a cambio tan sólo la comida que les den. En cuanto a su misión futura:

Os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Y todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda por mi nombre, recibirá el céntuplo y heredará vida eterna⁵⁰⁰.

498 Gal 1,19-20.

499 Atestiguación septuple: 1Q (Mt 10,7, 10b y 12-14; Lc 10,4-11); Mc 6,7-13 (Mt 10,1, 8-10^a, 11 y Lc 9,1-6); 1Cor 9,14 y 10,27; 1Tim 5,18b; Ev Tom 14,2; Diál. Salv.53b: Did. XI-XIII.

500 Mt 19,28; Lc 22,30.

No es otra función que la político-judicial que tenían los doce patriarcas y la que tenían los Doce Varones de época persa. En ese futuro inmediato, tras la llegada del Reino, los Doce tendrían más derechos: sus bienes se multiplicarían por cien. Hay pues un claro proyecto político en mente de Jesús y un plan para alcanzar la meta. La pretensión de Jesús al instituir los Doce, por tanto, hay que interpretarla como un deseo de reunificación de los judíos de todo el mundo (las doce tribus) y como un retorno al pasado político ideal, que contrasta con la falta de dependencia del presente.

En cambio, la institución de los Setenta y Dos imita la principal institución coetánea del pueblo judío, el poderoso Sanedrín. En época persa coexistió junto al colegio de Doce Varones un Consejo de Ancianos cuyo número es impreciso. Nehemías menciona ciento cincuenta dignatarios judíos. Cuando Alejandro Magno conquistó la región, mantuvo las instituciones existentes en Israel. En las zonas helenizadas los griegos solían crear una asamblea y un consejo democráticos (*“ekklesía, boulé”*), sin embargo en Jerusalén se mantuvo el consejo aristocrático de ancianos (*“gerousía”*). Este Senado, presidido por el Sumo Sacerdote, mantuvo una amplia autonomía sobre el país bajo el gobierno de los seléucidas. Con los macabeos pasó a estar presidido por el rey-sumo sacerdote de la dinastía, con lo cual se redujo su poder. Con Pompeyo, posiblemente, no se produjeran cambios importantes en el consejo, tan sólo que su presidente, el sumo sacerdote, dejó de llevar el título de rey, pero su legado Gabinio dividió el territorio en cinco sínodos o sanedrines, reduciéndose así el ámbito territorial del consejo de Jerusalén. Es entonces cuando aparece por primera vez la palabra *“sinédria”*⁵⁰¹. En griego, el *“sinédrion”* es normalmente una institución diferente a la Gerúsía u órgano legislativo y suele cumplir la función de tribunal de justicia⁵⁰², pero a veces se usaba para traducir el término latino Senado y en algunas ciudades, como Dima de Acaya y Acrefia de Beocia, para designar al consejo de ancianos. En Platea designó

501 *Ant.* XIV, 91.

502 HESQUIO: *Lexicon* s.v.

la reunión de representantes griegos. En el Nuevo Testamento se usa indistintamente sanedrín, presbiterion o gerousía, haciendo pues equivaler sanedrín y senado. Josefo, además de sanedrín, usa a veces boulé. En la Misná se traduce por *byt dyn hgwł* o gran tribunal⁵⁰³. El ámbito territorial del Gran Sanedrín de Jerusalén vivió las vicisitudes del país, ampliándose con Herodes el Grande y Agripa I, reduciéndose en el período que media entre ambos, y desapareciendo tras la destrucción de la ciudad en el 70. Jonatán ben Zakkay creó en Jamnia un *byt dyn* o tribunal religioso que, aunque no tenía ningún poder consultivo de tipo legislativo o ejecutivo, sí que logró imponer su autoridad sobre las cuestiones religiosas (que en el judaísmo abarcan casi toda la vida privada) y su presidente logró que tanto las autoridades romanas como los cristianos acabaran considerándolo patriarca de los judíos⁵⁰⁴. Por la Misná sabemos que el Sanedrín anterior al 70 constaba de setenta y un miembros. Es posible que esta cifra extraña se deba a que se dejó vacante un puesto, el del rey o caudillo de Israel. También en Alejandría había un consejo de setenta y un miembros. La cifra de setenta miembros aparece en la colonia de judíos babilonios de Batanea, el consejo creado por Josefo y el tribunal creado por los zelotas rebeldes en Jerusalén. En ninguno de ellos el número alcanza los setenta y dos. Probablemente para HS hay aquí otro elemento revisionista más. Pero en cualquier caso, los setenta y dos discípulos de Jesús eran o se pretendía que fueran un Senado-Tribunal Supremo al estilo judío. En conclusión, las dos únicas instituciones que Jesús fundó se basaban en la tradición política de Israel y tenían como objeto organizar la vida civil, administrativa y religiosa del país.

503 Respecto al debate sobre la existencia de uno o más sanedrines, ver Schürer, que se define en contra de esa multiplicidad.

504 ORÍGENES: *Epistola ad Africanum* 14; JERÓNIMO: *Contra Rufinum* I,13.



Comienza el capítulo diciendo que aunque sea fácil imitar los números Doce y Setenta y Dos para equiparar a Jesús con Moisés, no es fácil realizar *signos y maravillas* como los que hizo Moisés en la tierra de Egipto, frase basada en el final del *Deuteronomio*:

No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara, nadie como él en todos los signos y maravillas que Yahvé le envió a realizar en el país de Egipto, contra el Faraón, todos sus siervos y todo su país, y en la mano tan fuerte y el gran terror que Moisés puso por obra a los ojos de todo Israel⁵⁰⁵.

Se trata de un pasaje muy importante, porque da a todo el libro de *Deuteronomio* un carácter mesiánico, al terminar con la cuestión del incumplimiento, de momento, de la promesa de Yahvé de otorgar a Israel otro profeta como Moisés, como ya explicamos en el capítulo III de la Parte I.

La combinación de signos y maravillas es copiada también de *Deuteronomio* por Juan y, sobre todo, por *Hechos*⁵⁰⁶. Pero esto no denota dependencia de HS con respecto a Hch, como quiere Van Voorst, sino de ambos con respecto a Dt. El texto latino, como comentamos en las notas a la traducción, añade *sanaciones*, aunque Moisés nunca realizó curaciones de ningún tipo. No constan ni en el Antiguo Testamento ni en los apócrifos sobre Moisés, como apunta Van Voorst. Lo más importante de este versículo, en realidad, es que prepara al lector para reafirmar en el siguiente que Jesús era *el Profeta como Moisés que él mismo había predicho*.

Van Voorst apunta que en la frase *predijo que se elevaría como profeta similar a él*, la palabra *surrecturum* no hace alusión a la resurrección, sino a Dt 18,15:

505 Dt 34, 10-12.

506 Jn 4,48 y Hch 2,19, 22 y 43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12.

Yahvé tu Dios elevará, de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis.

El principal tema de la predicación de Jesús es el de la vida eterna. El bautismo es el ritual de aceptación del mensaje de justicia de Jesús, los milagros la forma de proclamar su mensaje como algo divino, y la bondad y la justicia el sistema ético para lograr la vida eterna. El tema de la vida eterna no aparece en la Torá, como los saduceos recordaban a Jesús y a los fariseos. Es una expectativa religiosa propia de religiones evolucionadas, como las religiones místicas del mundo grecorromano. Frente a las religiones primitivas basadas en la ofrenda que pretende lograr la intervención del dios en la vida cotidiana del oferente, mejorándola, las religiones de salvación prometen algo más allá de la vida cotidiana. Esta evolución se dio en el judaísmo durante el período helenístico, por influencia griega. Los fariseos son los máximos representantes de la corriente salvífica del judaísmo. Jesús, en este sentido, era un fariseo, como muchos historiadores han destacado⁵⁰⁷. Probablemente, la oposición entre cristianos y fariseos no proveniese de la época de Jesús, sino del período de entreguerras, cuando los rabinos disputaron con éxito a los judeocristianos la fe del pueblo de Israel. De ahí las contradicciones de los textos neotestamentarios, que por una parte incluyen a influyentes fariseos entre los seguidores de Jesús (Gamaliel, José de Arimatea...), y por otra trata a los fariseos de sepulcros blanqueados, confundiendo el fariseísmo con la doctrina rigorista de los *haberim*. También los esenios compartían la doctrina de la vida eterna, pero su rigorismo moral no cuadra con el comportamiento de Jesús, a pesar de que muchos hayan intentado aproximar ambas tendencias. En efecto, los esenios seguían a rajatabla el código de pureza, de forma incluso más escrupulosa que los *haberim* (sin duda, muchos eran *haberim*). Algunos consideraban una mancha no sólo hablar con gentiles,

507 R. TRAVERS HERFORD: *The Pharisees*, Londres, 1924. A pesar de la gran revisión sobre la figura de los fariseos que supuso esta obra, todavía en los años ochenta había autores de reconocido prestigio, como Jeremías, que tenían la errónea visión evangélica de los fariseos, tal como denuncia E.P. Sanders (*op. cit.*).

publicanos o prostitutas, sino incluso compartir la mesa con otro judío que no fuera esenio.

Respecto a la crucifixión, HS sólo dice que un hecho humillante como ese fue transformado en un *hecho bueno por la virtud de aquel*. Van Voorst se plantea el significado de esta frase y establece tres posibles respuestas: la primera, que la cruz se convierte así en un factor de salvación; la segunda, que por la virtud o poder del crucificado se oscureció el cielo, se produjeron hechos catastróficos y todo el mundo se conmovió; la tercera que se trata de una referencia a la resurrección de Jesús. La primera, dice Van Voorst, se contradice con la consideración anterior del bautismo en nombre de Jesús como único medio de salvación; la segunda, aunque es la que más se ajusta al texto, como el propio Van Voorst admite, no le convence por su incompleto efecto; la tercera, es para él la más convincente, argumentando su relación con Rec I, 42,4. Pero Van Voorst no es consciente de que, por una parte, ese pasaje ya no pertenece a HS, sino que es donde comienza la interpolación eunomiana, que además bebe aquí de una fuente tardía, el *Evangelio de Pedro*, como comentamos en el capítulo II de la Parte I. Por otra parte, la segunda opción le parece incompleta porque parte de presupuestos preconcebidos, prejuicios, consideraciones apriorísticas, a saber, que toda fuente cristiana se ajusta al dogma de la resurrección, máximo logro del cristianismo. Pero el texto es muy claro, porque tanto en la versión siria como en la versión latina se incluye una partícula que enlaza los versículos 2 y 3: *transformó esto en bueno y bello. Por esto el mundo entero sufrió con él en su pasión* (versión siria); *se convirtió en un hecho bueno. En una palabra, el mundo entero sufrió con él* (versión latina). La partícula latina *denique* (“en suma”, “en resumen”, “en una palabra”) tiene una clara función de enlace con la frase anterior. Por tanto, no considero válida la interpretación de Van Voorst. Lo que el texto quiere decir es lo que claramente dice: la crucifixión fue un hecho extraordinario porque se produjo un eclipse y otros seis fenómenos extraordinarios, interpretados por los judeocristianos como signos de la virtud del crucificado.

Los siete elementos afectados en esta situación cosmogónicamente catastrófica son: el sol, las estrellas, el mar, los montes, los sepulcros y el velo del Templo. De todos estos, el primero y el último son los elementos comunes a todas las tradiciones sobre la muerte de Jesús y provienen probablemente de *Marcos*:

Llegada la hora sexta, hubo oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona. A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: “Eloí, Eloí, ¿lema sabactaní?”, que quiere decir, “Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado?”. Al oír esto algunos de los presentes decían: “Mira, llama a Elías”. Entonces uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola con una caña, le ofrecía de beber, diciendo: “Dejad, vamos a ver si viene Elías a descolgarle”. Pero Jesús lanzando un fuerte grito expiró, y el velo del Santuario se rasgó en dos de arriba abajo. Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esta manera, dijo: “Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios” (15,32-39).

Un pequeño comentario antes de continuar con el análisis comparativo entre la crucifixión de HS y la de los evangelios canónicos y apócrifos. En *Marcos* es un centurión el que atestigua el título “Hijo de Dios”, pero no por el eclipse u oscuricimiento del cielo (que ya había pasado) ni por otras catástrofes (el centurión está frente a Jesús y no ve lo que ocurre en el Templo), sino simplemente por *la manera en que había expirado*. ¿Qué quiere decir esto? ¿El fuerte grito de un hombre al morir lo convierte en *Hijo de Dios*? Si tenemos en cuenta que justo antes de morir Jesús se siente abandonado por Dios y que la gente está burlándose de él, ¿no debería interpretarse el comentario del centurión como una burla irónica más?

Es *Lucas*, que depende de *Marcos*, el que cambia su relato y le da otro significado. En primer lugar, desplaza las burlas, ahora atribuidas a los soldados, al momento anterior al eclipse (ahora ya no un simple “oscurecimiento”). En segundo lugar, une el versículo del velo del Templo al del eclipse, de modo que no sólo sumaba así la fuerza de ambos fenómenos paranormales, sino que le daba sentido al oscurecimiento mencionado por *Marcos* que en él no adquiriría protagonismo. En tercer lugar, en vez de

la célebre e inexplicable (para los creyentes) frase en arameo, *Lucas* incluye otra más comprensible para los cristianos: y *Jesús*, dando un fuerte grito, dijo:

“Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”, y dicho esto, expiró. Al ver el centurión lo sucedido, glorificaba a Dios diciendo: “En verdad, este hombre era justo” (23,46-47).

La burla del centurión se transforma mediante el desplazamiento textual del eclipse en una confesión de fe. Nótese que *Lucas* cambia “Hijo de Dios” por “hombre justo”, lo cual no debería extrañarnos porque, como comentamos en el capítulo III de la Parte I, así entendían los judíos esta expresión. Pero creo que además *Lucas* está suprimiendo una burla que para sus lectores, a finales del siglo I, podía resultar blasfema, porque aún no se había extendido el dogma de la divinidad de Jesús. Serían los cristianos de la gentilidad los que, incapaces de reconocer las transformaciones textuales aquí producidas, sumen *Lucas* y *Marcos* e interpreten el título “Hijo de Dios” de forma literal.

Pero volviendo a los fenómenos paranormales, *Lucas* no añade nada nuevo a *Marcos*, con excepción de la mención explícita del sol, ausente en *Marcos* y *Mateo*. Éste, por su parte, realiza su propia adaptación de *Marcos*, diferente a la de *Lucas*. Mantiene el orden oscuridad-frase aramea-burlas-velo, pero añade la cuestión de los terremotos y de la resurrección de muchos muertos:

el velo del Santuario se rasgó de arriba abajo, tembló la tierra y las rocas se hundieron. Se abrieron los sepulcros y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron. Y saliendo de los sepulcros después de la resurrección de Él, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos. Por su parte, el centurión y los que estaban guardando a Jesús, al ver el terremoto y lo que pasaba, se llenaron de miedo y dijeron: “Verdaderamente, este era el Hijo de Dios” (27, 51-54).

Mateo consigue también convertir la burla del centurión en una confesión de fe incorporando el terremoto y los cadáveres saliendo de las tumbas.

El otro Evangelio que incluye los episodios catastróficos a la muerte de Jesús es el de Pedro, cuyo relato es mucho más cohe-

rente y lógico que el de los sinópticos. En primer lugar, hay un motivo para que se le diera la hiel o veneno con vinagre:

Era a la sazón mediodía y la oscuridad se posesionó de toda la Judea. Ellos fueron presa de la agitación, temiendo no se les pusiera el sol —pues estaba aún vivo— ya que les está prescrito que “el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado”. Uno de ellos dijo entonces: “Dadle de beber hiel con vinagre”. Y haciendo la mezcla, le dieron el brebaje. Y cumplieron todo, colmando la medida de las iniquidades acumuladas sobre su cabeza. Y muchos discurrían por allí sirviéndose de linternas, pues pensaban que era de noche, y venían a dar en tierra. Y el Señor elevó su voz diciendo: “¡Fuerza⁵⁰⁸ mía, fuerza mía, me has abandonado!”. Y diciendo esto fue sublimado al cielo. En aquel mismo momento se rasgó el velo del templo de Jerusalén en dos partes. Entonces sacaron los clavos de las manos del Señor y le tendieron en el suelo. Y la tierra entera se conmovió y sobrevino un pánico enorme. Luego brilló el sol y se comprobó que era la hora nona⁵⁰⁹.

El mayor estudioso de este Evangelio es John Dominic Crossan, que lo comparó también con el texto de HS.

Van Voorst concluye en su comentario a Rec I, 41,3 que se trata de un texto dependiente de la tradición sinóptica, sobre todo de *Mateo*, ya que incluye los terremotos. Para él en este fragmento hay una simple expansión de *Mateo*, añadiendo la alteración de los astros y la agitación del mar. Yo estoy de acuerdo con Crossan en que es más bien al revés: *Mateo*, en su versión última, conoció ambas tradiciones, la de HS y la de EvPetr, e intentó conciliarlas. En palabras de Crossan, *Mateo es un ejemplo casi perfecto de la combinación redaccional fallida de dos fuentes irreconciliables*. En HS 43,3 el temblor de tierra (*montes dirupti*) y la apertura de los sepulcros se produjo en el mismo momento de la crucifixión. En EvPetr 6,21 el temblor de tierra se produjo

508 En hebreo fuerza es *Helí*. Esta interpretación tendría más sentido que la de *Eloí* como Dios, ya que en hebreo era *Eloah*, plural *Elohim*. De ahí que Marcos introdujera el comentario de los guardias: *llama a Elías*. En efecto, no entendían *Elí* como Dios. Sólo otra interpretación es posible: que Jesús pronunciara en dialecto galileo y por eso fuera incomprendido por los de Judea.

509 Ev. Petr. 5,15-6,22.

cuando tumbaron a Jesús en el suelo para quitarle los clavos, pero no se dice nada de sepulcros abiertos, aunque en EvPetr 10,41-42, en el momento de la resurrección, se menciona la predicación a los muertos por parte de Jesús en los tres días que duró su estancia en el mundo de los muertos. Lo que *Mateo* ha hecho es duplicar el temblor de tierra (ahora terremoto) para que se diera durante la crucifixión, como en HS, y durante la resurrección de Jesús, para acomodarse a EvPetr. De modo que, para hacer encajar ambas tradiciones, la apertura de los sepulcros se produce dos veces en *Mateo*. De hecho lo hace tan mal que se le pilló *in fraganti* entre los versículos 51 y 53, donde en plena crucifixión *se abrieron los sepulcros y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron*, para a continuación añadir: *Y saliendo de los sepulcros después de la resurrección de él*. Está claro que se ha hecho un verdadero lío. Por tanto, HS es más antigua que la última versión de *Mateo*.

Juan, que escribe después de los sinópticos y asegura haber estado allí —*el que lo vio lo atestigua y su testimonio es válido y él sabe que dice la verdad* (Jn 19,35)—, desecha estas tradiciones y no incluye ninguna catástrofe a la muerte de Jesús. ¿Por qué? Podríamos simplemente decir que no considera necesario destacar tal hecho porque bastaba con resaltar la resurrección, el más importante de los milagros y consumación de la predicación de Jesús, pero extraña especialmente que no lo hiciera porque se admite que *Juan* conoció los sinópticos, aunque rechaza gran parte del texto sinóptico y prefiere usar sus propias fuentes. Pienso que la decisión de no incluir estas catástrofes está relacionada con un posible enfrentamiento dialéctico entre dos visiones diferentes de la significación profunda que tuvo la vida de Jesús. Para HS, bastaba con atestiguar que Jesús era un gran profeta para que se siguiera su camino. Para *Juan*, como para Pablo, sin resurrección no había cristianismo.

Sin embargo, sabemos que el primer evangelio, el *de los Dichos*, llamado Q (la fuente utilizada por los evangelios de *Mateo*, *Lucas* y *Tomás*), no contenía la historia de la pasión, ni hacía referencia alguna a la resurrección. El caso del *Evangelio de Tomás* es especial porque se mantuvo así hasta el siglo IV. Y

según Crossan, el *Evangelio de Marcos* primitivo no incluía el episodio de la resurrección. Para llegar a esta conclusión realiza un análisis comparativo bastante complejo del *Evangelio Secreto de Marcos* y el relato de la pasión de *Marcos*. El *Evangelio Secreto de Marcos* fue hallado en una carta fragmentaria de Clemente de Alejandría (finales del siglo II), descubierta por Morton Smith en 1958 en el monasterio ortodoxo de Mar Saba, entre Belén y el Mar Muerto, y presenta una versión más primitiva de Jn 11⁵¹⁰. El asunto del joven con la túnica de lino sobre su cuerpo desnudo hacía alusión, según Crossan, al bautismo, pero cristianos libertinos lo interpretaron como una escena de amor homosexual, entendiendo que Jesús había suprimido ese pecado mortal condenado con la muerte por la Torá. Pablo tuvo que hacer frente a esas interpretaciones libertinas y más tardes, los carpocracianos y otros gnósticos hicieron uso de este pasaje para justificar la libertad sexual absoluta. Son muchos los especialistas que consideran que el *Marcos* canónico deriva del *Marcos* secreto por las huellas que deja en él⁵¹¹. Koester, postula que existió un *ProtoMarcos* conocido por *Mateo* y *Lucas*, un *Marcos* Secreto que añadió este pasaje y el *Marcos* canónico

510 *Y llegaron a Betania. Había allí una mujer, cuyo hermano había muerto. Y, llegándose a Jesús, se postró ante Él y le dijo: Hijo de David, ten misericordia de mí. Pero los discípulos la apartaron. Y Jesús encolerizado, salió con ella al huerto, donde estaba el monumento, y al punto se escuchó un gran grito procedente de este. Acercándose Jesús, removió la piedra de la entrada del monumento. Y al punto, entrando donde estaba el joven, extendió su mano y lo resucitó, tomándole la mano. Levantando la vista, el joven lo amó y comenzó a suplicar que lo dejaran estar con él. Y saliendo del monumento, entraron en la casa del joven, pues era rico. Pasados seis días, Jesús le dijo lo que tenía que hacer y por la noche el joven se vino a él, llevando un vestido de lino sobre su cuerpo desnudo. Y se quedó con él aquella noche, pues Jesús le enseñó el misterio del reino de Dios. Y después, levantándose, volvió a la otra orilla del Jordán.*

511 H. KÖSTER: *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Madrid, 1988 (Berlín, 1980); y *History and Development of Mark's Gospel (From Mark to Secret Mark and "Canonical" Mark)*, en "Colloquy on New Testament Studies: A Time for Reappraisal and Fresh Approches", Mercer University Press, Macon, Geor., pp.35-57, 1983; H.M. SCHENKE: *The Mystery of the Gospel of Mark*, en "The Second Century" 4, pp.65-82, 1984; M. MEYER: *The Youth in the Secret Gospel of Mark*, en "Semeia", 49, pp.129-153, 1990.

que lo eliminó. Crossan piensa que no hubo *ProtoMarcos*, sino que *Mateo* y *Lucas* bebieron directamente del *Marcos* canónico que había fragmentado el *Marcos* Secreto colocando al joven con el lienzo en el huerto de Getsemaní, huyendo de los soldados (Mc 14,51-52), y a las mujeres junto al sepulcro en el episodio de la resurrección (Mc 16,1-8), y suprimiendo el rito bautismal⁵¹².

Admitamos o no su hipótesis sobre la creación del episodio de las mujeres ante el sepulcro vacío por parte del autor de la última versión de *Marcos*, lo que no discute casi ningún exégeta es que el relato de la resurrección fue creado por intelectuales judeocristianos durante los años posteriores a la muerte de Jesús. Ninguno había estado presente durante el proceso de Jesús, porque todos habían huido, como cuentan los propios evangelios, y no es imaginable que se admitiera público en los palacios de Pilato y Herodes Antipas. Encerrados con las Escrituras proféticas, los intelectuales judeocristianos reconstruyeron la pasión basándose en pasajes con cierto sentido mesiánico: Salmo 2,1 para las autoridades en el juicio; Isaías 50,6-7 y Zacarías 12,10 para los malos tratos y torturas; Isaías 53,12 para la muerte entre los ladrones; Isaías 50,7 y 53,7 para el silencio; Salmo 22,19 para el sorteo de las vestiduras; Amós 8,9 para las tinieblas a mediodía; Salmo 69,22 para la hiel y el vinagre; incluso Salmo 22,2 para la famosa llamada a *Eloí* de Jesús al morir. Este relato de la resurrección, que tiene las mismas referencias y la misma estructura en *Marcos*, *Juan* y *Pedro*, procede, según Crossan, de una misma matriz: *el Evangelio de la Cruz*⁵¹³.

No se puede alegar que el tema de la resurrección ya era conocido por Pablo, porque él habla de apariciones más que de la resurrección de un cadáver⁵¹⁴. Las descripciones de *Hechos* sobre la aparición de Jesús ante Pablo en el camino de Damasco son contradictorias⁵¹⁵, mientras que él no habla nunca de ello en sus

512 J.D. CROSSAN: *El Jesús de la Historia*, pp.380-3 y 472-6.

513 J.D. CROSSAN: *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco, 1988.

514 1Co 15,3-8.

515 Hch 9, 3-9, 22,6-11 y 26,12-18: en el primero los compañeros de Pablo no veían nada pero oían, en el segundo veían la luz pero no oían nada y en el tercero es Pablo sólo el que escucha la voz.

cartas, tan sólo dice que vio a Jesús, aunque no cuándo⁵¹⁶. Gerd Theissen, el gran historiador de la sociología del cristianismo primitivo, propuso el reinado de Agripa I y las persecuciones que ocasionaron la muerte de Santiago ben Zebedeo, es decir, la primera mitad de los años cuarenta, para la redacción de una hipotética fuente para la narración de la pasión-resurrección, que se uniría a la *Colección de Milagros* y a la *Tradición de los Dichos* para dar lugar al *Evangelio de Marcos*.

En conclusión, HS no hace más que seguir las primeras tradiciones sobre la muerte de Jesús, que excluían la Pasión y el episodio del sepulcro vacío, como el *Evangelio Q* y, quizás, el *Marcos* primigenio.

Sólo queda comentar una última cuestión del capítulo 41. Hay una importante variación del texto sirio con respecto al latino, porque incluye una frase más:

Por estas cosas, toda la nación estaba turbada y se apremiaba a investigar sobre esta cuestión. Pero el intelecto de algunos, mientras todo el mundo estaba turbado, no se movió a investigar lo concerniente a esto.

Esta visión de las cosas concuerda con el *Evangelio de Pedro*, donde también la mayor parte del pueblo estuvo a punto de convertirse por las señales producidas a su muerte diciendo cosas como: ¡*Maldita sean nuestras iniquidades! He aquí que se echa encima el juicio y el fin de Jerusalén* (7,25b) y *Cuando a su muerte han sobrevivido señales tan portentosas, ved si debería ser justo* (8,28). Por una parte, hay una relación directa de la muerte de Jesús con la destrucción de Jerusalén y del Templo, tan importante para la HS. Por otra parte, es interesante destacar que la calificación puesta por *Lucas* en boca del centurión, aquí está en boca del pueblo judío. Está claro que, para HS, todavía hay esperanza en la conversión de los judíos, mientras que *Marcos*, *Lucas* y *Juan* son bastante antijudíos.

516 1Co 9,1.



La predicación a los gentiles es el tema principal del último capítulo de HS. El motivo principal de este extraordinario movimiento hacia los gentiles, que constituye la mayor novedad del cristianismo como secta judía fue, según HS, que era necesario *para que se completase aquel número que se había revelado a Abraham*, en lugar de los judíos que aún permanecían incrédulos (algunos, según la versión siria, casi todos según la versión latina).

Vamos primeramente a analizar cuál fue la actitud de Jesús hacia los gentiles, para estudiar después las condiciones establecidas en el denominado “Concilio de Jerusalén” para la conversión de los gentiles y el debate de fondo entre las diversas corrientes del judeocristianismo, que tantos ríos de tinta ha producido. Finalmente, situaremos HS en el contexto de ese debate.

La postura tradicional respecto a este tema consistía en afirmar que Jesús había previsto la predicación a los gentiles. Se basaban en varios tipos de pasajes de los sinópticos. En primer lugar están las referencias claras de *Marcos* y paralelos a la misión en todo el mundo o a todas las naciones⁵¹⁷. Pero la mayoría de los investigadores admiten que se trata de inserciones marcanas que se contradicen con las tradiciones sobre la actitud de Jesús hacia los gentiles transmitidas por el propio *Marcos* que después comentaremos. En segundo lugar, hay pasajes que interpretándolos de forma alegórica podrían referirse a los países gentiles: la parábola del banquete (en la que se mencionan caminos y veredas, encrucijadas y calles) y la venida al reino de “muchos” procedentes de oriente y occidente. Pero estas referencias cuadran con el retorno de los judíos de la Diáspora tan importante en las profecías. Para Jeremías, que es partidario claro de una actitud positiva de Jesús hacia los gentiles,

⁵¹⁷ Mc 13,19; 14,9 y 16,15.

si no tenemos en cuenta las citas, los sumarios y las interpretaciones alegóricas de las parábolas, encontramos que Mateo ofrece el mismo resultado que Marcos y Lucas: el único testimonio sólido de una actividad de Jesús entre los gentiles es el relato de los dos casos de curación a distancia (Mt 8,5-13 y par; Mc 7,24-30 y par.), a los que tal vez puede unirse el relato del endemoniado gadareno. Esto es todo⁵¹⁸.

Sin embargo, los dos casos de curación a distancia (el gadareno probablemente era judío, porque nada se dice que permita suponer lo contrario) nos demuestran precisamente que Jesús hacía distinciones entre judíos y gentiles. Para Brandon, Puente Ojea y otros, Jesús tenía hacia los gentiles la misma actitud que la mayor parte de los judíos de su época, una actitud de desprecio. El pasaje de la misión de los apóstoles –*No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos, sino dirigios a las ovejas perdidas de la casa de Israel*⁵¹⁹– es elocuente. Se trata, además, de un pasaje de indudable historicidad, dada la atestiguación múltiple y la temprana cronología de las fuentes en que aparece, algunas anteriores a la Guerra. El rechazo de los samaritanos (a pesar de algunas escenas joánicas de buenos samaritanos como la de la mujer samaritana que reconoce a Jesús como el Mesías) es admitido por el propio *Juan*, en el que algunos historiadores han querido ver –erróneamente, pienso– a un cristiano de origen samaritano: *Vosotros (los samaritanos) adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos*⁵²⁰. Pero, volviendo a los gentiles, el propio *Marcos*, que no es ni mucho menos sospechoso de estar en contra de los gentiles, sino todo lo contrario, ilustra muy claramente cuál era la actitud de Jesús hacia los gentiles en el pasaje de la mujer siria:

Esta mujer era griega, sirio-fenicia de nacimiento, y le rogaba que expulsara de su hija al demonio. Él le decía: “espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los

518 J. JEREMIAS: *Jesus, Promise to the Nations*, Londres, 1963.

519 1 Q (Mt 10, 5-6 y Lc 10,1,4-11); EvTom 14,2; 1Co 9,14 y 10,27; Mc 6,7-13; *Didagé* 11-12; *Diál. Salv.* 53b; 1Tim 5,18b.

520 Jn 4, 22.

perritos”. Pero ella le respondió: “Sí, Señor, que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños”⁵²¹.

El símil del perrito es especialmente ofensivo, ya que los judíos usaban “perro” como sinónimo de gentil, como después los cristianos lo usarán contra los judíos y los musulmanes contra los cristianos y viceversa. *Mateo* copia este suceso de *Marcos* pero en lugar de decir “*las migajas de los niños*” dice “*de los amos*”, convirtiendo así al pueblo judío en señor de las demás naciones, aspiración propia del mesianismo judío de la época. *Lucas* suprime este pasaje porque sin duda resultaría ofensivo para su público grecorromano. Sin embargo, el propio Pablo, supuestamente maestro de Lucas, reconoce la superioridad de los judíos, aunque sólo sea por su pasado y por la pertenencia de Jesús a su nación⁵²². El hecho de curar a la hija de esta mujer griega a distancia es también sintomático, y lo mismo ocurriría con el siervo del centurión. Es la fe en Jesús de los gentiles la que los cura, pero él no se digna a ir a sus casas y mezclarse con ellos, siguiendo las normas judías de pureza, y ordena a sus Doce Apóstoles que tampoco lo hagan.

Jesús no predicó fuera del territorio de Israel, anduvo siempre dentro de los antiguos límites del reino de Herodes el Grande, y no predicó a los gentiles. La pertenencia plena de Jesús al judaísmo ha sido admitida por historiadores creyentes como Crossan o Sartre. Está muy claro que no quiso cambiar la Torá, sino tan sólo modificar el funcionamiento del Templo, como ya hemos visto. Su identificación con el “Hijo del Hombre” mesiánico de Daniel es realmente significativa en lo que se refiere al tema de los gentiles, porque vendría para sustituir los imperios de los gentiles por un Imperio Judío, en el que los gentiles serían sus siervos. Pero esta esperanza no era exclusiva de Daniel, como

521 Mc 7, 26-28.

522 Rom 9, 4-5: *mis hermanos, los de mi raza según la carne, los israelitas, de los cuales es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas y los patriarcas, de los cuales también procede Cristo según la carne.*

demuestran las listas de citas que dan Jeremías o Sanders sobre la relación entre judíos y gentiles:

1. La riqueza de los gentiles fluirá hacia Israel⁵²³.
2. Los reyes de los gentiles se rendirán y las naciones de los gentiles servirán a Israel⁵²⁴.
3. Los gentiles serán derrotados y sus ciudades arrasadas⁵²⁵.
4. Israel se vengará de los gentiles⁵²⁶.
5. Los extranjeros sobrevivirán pero no habitarán con Israel⁵²⁷.
6. Israel será luz de las naciones, y los gentiles que se incorporen a Israel se salvarán⁵²⁸.

El conjunto de todos estos pasajes daba una visión realmente negativa de los gentiles y de su futuro escatológico y revela un resentimiento profundo hacia ellos, como es lógico en un pueblo que se considera a sí mismo el elegido por Dios, y sin embargo observa cómo la Historia lo maltrata una y otra vez. La contradicciones entre la fe y la realidad histórica debían producirse en las mentes de todos o casi todos los judíos como un trauma psicológico de difícil resolución.

De todos modos, aunque esta era la visión global y generalizada sobre las futuras relaciones entre los gentiles y los judíos, hay que distinguir diferentes puntos de vista entre los textos existentes en época de Jesús. No estamos de acuerdo con Jeremías en que Jesús solamente compartía la visión del último apartado de la lista, pero admitimos que es Isaías el texto que más pesó en la interpretación que tenía de la Biblia judía, puesto que lo cita más. Se da en Isaías un curioso equilibrio entre pasajes duros con los gentiles y pasajes esperanzados en su conversión. Como mucho podemos asumir que Jesús no se dejó influenciar tanto

523 Is 45,14 y 60,5-16; Miq 4,13; Sof 2,9; Tob 13,11; 1QM 12,13s.

524 Is 49,23; Miq 7,17; Dn 7; 1Hen 90,30; 1QM 12, 13,s.

525 Is 53,3; Si 36,7,9; 1Hen 91,9; Bar 4,25 y 31,35; 1QM12,10.

526 Is 63,1-6; Miq, 5,10,15; Sof 2,10s; AsMos 10,7; Jub 23,30; SalSl 17,25-27.

527 Jl 3,17; SalSl 17,31.

528 Is 2,2s; 49,6; 45,22; 51,4; 56,6-8 y 66,19; Miq 4,1; Zac 2,11 y 8,20-23; Tob 14,6s; 1Hen 90,30-33.

como otros contemporáneos (Qumrán, por ejemplo) por los textos más recientes contra los gentiles, y se mantuvo en la línea de Isaías, es decir: Israel se expandirá a derecha e izquierda, pisoteará a los gentiles y su sangre correrá por la tierra, heredará la tierra de los gentiles, poblará sus ciudades desoladas, adquirirá sus riquezas, convertirá a los reyes y princesas de los gentiles en esclavos, pero salvará a los que se conviertan, y algunos de los conversos serán enviados a los países lejanos para llevar a cabo una misión entre aquellos gentiles, *que no oyeron* hablar de Yahvé, de manera que *todo el mundo vendrá a prosternarse ante* Yahvé. Esta última idea, la de la misión a los gentiles, enunciada al final del libro de Isaías, es clave para entender la predicación judeocristiana ante los gentiles y, posiblemente, la visión que Jesús tenía de esta misión. Nótese especialmente que Dios envía a la misión a *algunos supervivientes* de los gentiles dominados. Hay una visión espacial interesante en Isaías: los gentiles de los países vecinos son conquistados y los que no se convierten son exterminados, mientras que los países lejanos no aparecen como territorios conquistados, sino como zona de misiones que se convertirá pacíficamente al judaísmo. Aunque, evidentemente, la profecía de Isaías no se cumplió, porque no hubo conquistas judías ni reyes sometidos, los judeocristianos tuvieron muy presente este pasaje. Probablemente, Jesús había previsto la misión a los gentiles tras los sucesos escatológicos del fin de los días, es decir, tras su venida triunfal en las nubes con un ejército de ángeles.

Pienso que los primeros judeocristianos, al reinterpretar las profecías desde un punto de vista no político (resurrección frente a Imperio judío), pensaron que el momento de la predicación a los gentiles ya había llegado. Sin embargo, esta reinterpretación de la profecía de Isaías era forzada, por lo que, como dice la HS, *esto suscitó confusión* (texto sirio).

En cualquier caso, la misión de algunos discípulos a los gentiles se hizo compatible con la misión de los Doce a las ovejas perdidas de la Casa de Israel y perfectamente coherente con lo que las Cartas de Pablo y el libro de los Hechos cuentan sobre

los Apóstoles en Jerusalén y otros, los helenistas, en los países de los gentiles.

Pero, ¿cuándo se produjo esta misión a los gentiles? Como dice Rius-Camps en su comentario filológico y exegético de Hch 1-12, en los cuarenta días después de la Ascensión de Jesús a los Cielos, los apóstoles seguían pensando en una predicación exclusivamente orientada a Israel⁵²⁹. De ahí que Pedro introdujera un nuevo apóstol para completar el número de los Doce. La elección por votación de Matías frente a José Bernabé Justus, un judío chipriota con un sobrenombre hebreo que significa “Hijo de la Exortación” ¡y otro latino! (detalles que se desarrollan después), tuvo que ser interpretada como una derrota por el grupo de seguidores helenistas. Estos helenistas, como se dice del propio Bernabé, no eran neófitos, sino que habían seguido a Jesús ya en su vida. La comunidad, según Hechos, se reducía en aquellos momentos de derrota a ciento veinte discípulos.

No estoy de acuerdo con Rius-Camps en que estas elecciones fueran una estratagema de Pedro para hacerse fuerte frente a los “hermanos” carnales de Jesús, que pretenderían ocupar un puesto en el colegio de los Doce. Téngase en cuenta, en primer lugar que la institución de los Doce no es la de un órgano directivo colegiado, una especie de “Directorio”, sino la de una organización judicial de tipo tribal. La jefatura correspondía a Jesús, que asume, por así decirlo, el “poder ejecutivo-legislativo” de la comunidad. Al desaparecer Jesús, lo lógico es que se planteara un sistema sucesorio, y siguiendo las normas judías, puesto que no tenía hijos, la sucesión correspondía a su hermano mayor, Santiago el Justo. Pero esta sucesión es de carácter interino, puesto que se espera el retorno triunfal de Jesús en toda su gloria angélica. Esta dirección interina de la comunidad la recibe Santiago, tal como reflejan diversas tradiciones, mientras que los Doce continúan desempeñando su función misionera, en espera también del retorno de Jesús, que los situaría en los doce tronos de las doce tribus de Israel para juzgarlas. En Rec I,

529 J. RIUS-CAMPS: *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia Cristiana*, Córdoba, 1989.

43-72 se aprecia esta división de papeles con toda claridad, pero no es objeto de este estudio, por lo que dejamos el análisis de la historicidad de la jefatura de Santiago para otro momento.

Tampoco creo que Bernabé fuese el tapado de Pedro en estas elecciones; más bien al contrario. El papel protagonista de Pedro en estos momentos críticos de la comunidad judeocristiana hace más previsible que su candidato fuese Matías, el que finalmente salió elegido. José, de sobrenombre "*Ioustos*", recibe de los apóstoles un apodo hebreo, *Bar Nabán*, "Hijo de la Exortación", para restar protagonismo a un cognomen demasiado latino "Justo", que podría indicar, como en el caso de Pablo, una ciudadanía romana. Bernabé era un judío chipriota, probablemente acomodado, que había seguido a Jesús desde los tiempos de su bautismo en el Jordán, había vendido sus propiedades entregándolas a la comunidad y había sido testigo de la resurrección. Su candidatura se debería más bien a la fuerza numérica que los judíos helenistas de la Diáspora detentarían en la mermada comunidad de Jerusalén. Tras la muerte de Jesús, todo indica que muchos galileos regresaron a su patria. Los helenistas, en cambio, tenían muy lejos sus países de nacimiento, por lo que es más lógico que se quedaran en Jerusalén. Se trataba además de gente muy religiosa y comprometida que había dejado casa y familia para buscar al Mesías en Judea. Habían seguido a Juan el Bautista y después a Jesús. Su fidelidad a Jesús tras su muerte pudo ser incluso superior a la de los apóstoles, que salieron huyendo (paradigmático caso de Pedro con sus tres negaciones). Lo más probable es que ahora reclamasen un puesto en el colegio misionero de los Doce. Pero perdieron las elecciones.

La tensión, si no se le quiere llamar conflicto, entre los Doce y los helenistas se solucionó finalmente mediante la elección de los Siete Diáconos, número judío, el siete, pero también con connotaciones misioneras, porque setenta era el número de las naciones de la Tierra. Es muy probable que los Siete tuvieran ya presente con su número el proyecto de evangelización de los gentiles. Pero lo más probable es que aún se mantuviesen a la espera, siguiendo el plan previsto en las profecías de Isaías, en

las que, repito, la misión a los gentiles es posterior a la venida del Mesías en su gloria y la conquista de los países vecinos.

Sin embargo, tras el linchamiento de Esteban se produjo el exilio de muchos de sus compañeros. Felipe el Diácono, que parece suceder a Esteban como líder del grupo helenista, se lanza a evangelizar Samaría. No es extraño porque los helenistas, teniendo en cuenta el discurso de Esteban, estaban radicalmente en contra del Templo de Jerusalén, cosa que debía satisfacer a los samaritanos. Felipe está tomando una vía vedada a los apóstoles, puesto que Jesús les había dicho que no tomaran camino de samaritanos ni de gentiles. Sin embargo, la Iglesia de Jerusalén, envía a Pedro y Juan a “apoyar” (quizás a “vigilar”) a Felipe frente al samaritano Simón el Mago, violando así el mandato de Jesús. El episodio de la conversión de Cornelio por parte de Pedro no tiene que considerarse como precedente de la evangelización de los gentiles, puesto que se trataba de un *metuens* o “temerosos de Dios” (tampoco el del eunuco etíope convertido por Felipe, puesto que los etíopes eran de religión judía).

La predicación a los gentiles se iniciaría en Antioquía por parte de un grupo de helenistas de Chipre y Cirene (probablemente entre ellos estuviera Lucio el Cireneo, posteriormente mencionado como dirigente de la Iglesia de Antioquía, y quizás Juan Marcos, primo de Bernabé, por tanto también chipriota, que posteriormente, según la tradición, escribiría el primer Evangelio). Los apóstoles enviaron entonces a Bernabé (que aun siendo helenista había permanecido en Jerusalén). Como muy bien apunta Rius-Camps, Bernabé no era enviado como representante de la comunidad, puesto que la costumbre al mandar una embajada con capacidad representativa era designar a dos individuos de forma colegiada. La misión de Bernabé, por tanto, era simplemente de inspección, sin capacidad para tomar ninguna resolución. Pero Bernabé, en lugar de volver a Jerusalén para informar a Santiago y los Doce, quedó tan entusiasmado con la conversión de los gentiles que decidió marchar por su cuenta y riesgo a Tarso, en busca de Pablo, para que se uniera con él a la comunidad de Antioquía, donde permanecieron durante un año. En ese momento y en esa ciudad fue cuando los discípulos

recibieron el nombre de cristianos. Ha pasado más de una década desde la muerte de Jesús. Concretamente, nos situamos en el año 44⁵³⁰.

Bernabé y Pablo habían ido a Jerusalén ese año para llevar una colecta de los cristianos a los hermanos de Jerusalén, para que pudieran hacer frente a la hambruna predicha por el profeta Ágabo. Cumplida su misión, regresaron a Antioquía con Juan Marcos. Para Rius-Camps, Juan Marcos es un líder helenista importante que permanecía aún en Jerusalén. Lo demuestra el hecho de que, tras su liberación de la cárcel por el ángel del Señor, Pedro se dirigiera a su casa, *donde se hallaban muchos reunidos en oración*. Pero no estoy de acuerdo con Rius-Camps en que haya que ver en esto un reconocimiento por parte de Pedro de la iglesia helenista como la verdadera frente a la de Santiago el hermano del Señor. De hecho, el que Pedro le dijera a los allí presentes: *Comunicad esto a Santiago*, no denota más que reconocimiento de la jefatura de Santiago. En cuanto a Juan Marcos, el uso de un sobrenombre latino, como su primo Bernabé y Pablo, a los que se unió entonces, indica que probablemente también era ciudadano romano. El hecho de que no durasen mucho tiempo juntos (Marcos abandonaría a Bernabé y Pablo en Perge de Panfilia para regresar a Jerusalén y aunque Bernabé lo quiso recuperar tras el “Concilio” de Jerusalén, Pablo no lo admitió, por lo que Bernabé y Pablo se separaron), denota que había entre ellos diferencias importantes. Rius-Camps dice que Bernabé y Marcos eran partidarios de evangelizar a los gentiles sin necesidad de dirigirse primero a los judíos, pero si Marcos era tan “gentilista”, ¿por qué volvió a Jerusalén? Más bien parece lo contrario.

Pero volviendo al año 44, la predicación a los gentiles produjo una nueva persecución de los judeocristianos de Jerusalén. El

530 Hch 11,27-12,20 da dos noticias de acontecimientos producidos *en aquellos días* que sirven para datar estos sucesos: la predicción por parte del profeta Ágabo –llegado a Antioquía desde Jerusalén– de una hambruna que se produciría en tiempos de Claudio –que Josefo data en tiempos del procurador Tiberio Alejandro (46-48)– y la persecución de Herodes Agripa I justo antes de morir (año 44).

Rey Herodes Agripa I, que representaba entonces la máxima autoridad religiosa, pues nombraba al Sumo Sacerdote de Jerusalén, ejecutó a Santiago ben Zebedeo e hizo prisionero a Pedro.

A esta situación es a la que se refiere HS cuando dice: *Se alteraban por esto los espíritus mundanos que se oponen siempre a los que persiguen la libertad* (versión latina); *afligió a toda la nación, oscureció rápidamente a los pervertidos poderes que se oponen al pueblo libre* (versión siria). Es importante observar detenidamente la postura de HS sobre esta cuestión. La misión a los gentiles se plantea como un motivo de discordia con los judíos que, durante la década anterior había permitido la libre predicación de los apóstoles merced a la actitud tolerante del sanedrita Gamaliel. De ahí la alusión de HS a la libertad. Frente a un judaísmo pluralista, que permitía la coexistencia en él de diversas tendencias (saduceos, fariseos, esenios, zelotas, bautistas), los *pervertidos poderes* (herodianos y sacerdotes) limitan la libertad de elección del pueblo al perseguir a los judeocristianos por su actitud ante los gentiles. Pero lo más importante es tener en cuenta que una fuente judeocristiana como HS tiene una actitud positiva hacia la evangelización de los gentiles.

Pero incluso de la lectura de Hechos deducimos que la actitud fue positiva, ya que, en caso contrario, no se hubiese aceptado la colecta de los cristianos antioquenos. Según Rius-Camps, aceptar la colecta suponía algo así como compartir la mesa con los gentiles. No tanto, pero sí, desde luego, una actitud positiva al respecto. Evidentemente, la cuestión tuvo que suscitar un debate entre los judeocristianos. Más de uno argumentaría que Isaías había profetizado la misión tras la creación del Imperio Judío, no antes⁵³¹, pero la tentación de la colecta tuvo que ser fuerte y se impuso la aceptación del hecho consumado.

El problema de la conversión de los gentiles era uno de los más acuciantes del judaísmo bajo el Imperio Romano, pero mucho antes del advenimiento del cristianismo. El *Deuteronomio*

531 Todavía en el siglo III, el Rabino Eleazar (Talmud: *Megillah* 3,2,74a) especulaba con el tema de la admisión de los gentiles cuando llegara el Mesías, diciendo que sólo se admitiría la conversión de los “temerosos del cielo”, con el emperador Antonino a la cabeza.

prohíbe la admisión de conversos moabitas o ammonitas, pero respecto a otros pueblos dice: *a la tercera generación podrán ser admitidos en la asamblea de Yahvé*⁵³². Los matrimonios mixtos estaban permitidos en tiempos bíblicos⁵³³. En época helenística y romana los casos de conversión al judaísmo son tan numerosos que las referencias literarias al respecto son abundantísimas⁵³⁴. Ahora bien, si la conversión de una mujer no tenía mayor problema que el cambio de hábitos alimentarios, la conversión de un varón exigía la mutilación genital que muchos grecorromanos no estaban dispuestos a aceptar. Aquellos que procedían a la circuncisión eran denominados *prosélitos* (*gerim* en hebreo, que significa algo así como *metecos*, extranjeros residentes o judaizados) y pasaban a ser, según se deduce de los textos judíos de época romana –favorables al proselitismo– israelitas de pleno derecho, saltándose incluso la norma deuteronomica de las tres generaciones⁵³⁵. Aquellos que aceptaban sólo una parte del judaísmo, pero no todo, también eran admitidos a las sinagogas, aunque no como judíos plenos. Los judíos los llamaban *ger toshab* (meteco de grado menor, “simpatizante”) o *yirei shamayim*, “temerosos del cielo”, en griego “*theosebés*”, “temerosos de dios”, en latín *metuentes*, “temerosos”, términos atestiguados en fuentes literarias, epigráficas y papirológicas. Lo que no está tan claro es si existían normas para estos simpatizantes. El Rabino Meir (siglo II) definía a los simpatizantes como gentiles que se obligan a sí mismos a no sacrificar a los ídolos, mientras que otros dicen que un *ger toshab* debe cumplir los seis mandamientos noáquicos, y otros que cumplen todos los mandamientos de la Torá excepto la obligación de comer animales ritualmente sacrificados.

Este debate, no resuelto entre los propios judíos, se planteó igualmente entre los judeocristianos cuando, unos cinco años

532 Dt 23,4

533 Judá se casó con una cananea, José con una egipcia, Moisés con una madianita y una etíope, David con una filisteo.

534 Véase L.H. FELDMAN: *Jew and Gentile in the Ancient World*, New Jersey, 1993.

535 Según se deduce de *Tosefta*, *Baba Mesia* 3,25, el propio Rabino Judá el Príncipe, editor de la Misná, era prosélito o hijo de prosélito.

después de que comenzara la predicación a los gentiles, se percibía que se quedaban en el *status* de “temerosos” y no se hacían prosélitos. Es entonces cuando *algunos de la secta de los fariseos que habían abrazado la fe, se levantaron para decir que era necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la Ley de Moisés*. El llamado “Concilio” de Jerusalén, presidido por Pedro y Santiago el Justo, decidió que no era necesario presionar a los gentiles para que se circuncidaran, sino que bastaba con obligarles a respetar una serie de normas menores. Las palabras de Santiago el Justo, hermano de Jesús y jefe claro de la Iglesia, se sitúan en un término medio entre los judeocristianos de origen fariseo mencionados y los evangelizadores de los gentiles, Pablo y Bernabé (a los que se aproxima también Pedro):

Opino yo que no se debe molestar a los gentiles que se conviertan a Dios, sino escribirles que se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos, de la impureza, de los animales estrangulados y de la sangre. Porque desde los tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores y es leído cada sábado en las sinagogas⁵³⁶.

Esto significa que debían evitar todas las acciones reguladas en el código *Levítico* que producían impureza. En conclusión, se les permitía comer cerdo y otros animales pero desangrados (única prescripción alimenticia que se hace a Noé en el *Génesis*, al que se le permite comer todos los animales) y se les permitía mantenerse incircuncisos, pero no practicar costumbres sexuales ilícitas que producen impureza ni, por supuesto, participar en los banquetes ciudadanos en honor de los dioses de cada ciudad.

Esto supuso, como dice Pablo, que los notables de Jerusalén nada nuevo le impusieron⁵³⁷. Simplemente, se siguió tratando a los gentiles como “temerosos de Dios”. Pero no significaba que los trataran como iguales. Un judío ortodoxo admitía a los “temerosos de Dios” en la sinagoga, pero no se podía comer con ellos. Y eso es lo que siguieron haciendo los *del grupo de Santiago* (Pedro tiene

536 El mal llamado “texto occidental” suprime *animales estrangulados*.

537 Gal 2,6.

aquí una actitud ambigua, que influye incluso en Bernabé)⁵³⁸. Pablo piensa que no hay que tratar a los “temerosos” como cristianos de segunda categoría y propone, pues, suprimir esa norma de pureza que impide a unos y otros comer juntos. Además, su predicación a los gentiles no es muy exigente con respecto a las normas aprobadas en el “Concilio” de Jerusalén⁵³⁹.

Sin embargo, aunque existiera diversidad de opiniones entre los primeros cristianos por la cuestión de la predicación a los gentiles, de los Hechos no se deduce que realmente hubiera un enfrentamiento abierto, como pretendió la Escuela de Tubinga. El alegre recibimiento de Pablo y sus discípulos y la actitud reconciliante de Santiago y Pablo en Hch 21 muestra más bien todo lo contrario. Tampoco la HS, que es fuente claramente judeocristiana, hace referencia a este conflicto con motivo de la predicación a los gentiles.

El verdadero conflicto se dio con las autoridades judías, que no cesaban de hostigar a los judeocristianos, como demuestran la persecución de Agripa (año 44), el encarcelamiento de Pablo (año 58), que Santiago quería evitar, y el asesinato del propio Santiago (año 62). Pero esto ya no forma parte de la Historia narrada por HS, que termina simplemente mencionando con palabras exaltadas el largo debate entre judíos y judeocristianos que comenzó con la muerte de Jesús y se acentuó con la misión a los gentiles, para continuar durante todo el siglo I, hasta la definitiva ruptura producida por la “Bendición” contra los herejes. HS tiene como objeto animar a los judeocristianos en este “combate” dialéctico y vaticinar que vencerán, obteniendo *la corona de la salvación no sin la palma de la victoria*.

538 Gal 2,11-13.

539 1Co 10 trata el tema de los alimentos sacrificados a los ídolos pero de forma tolerante, poco rígida, y no menciona las otras prescripciones.



El objetivo de HS era reinterpretar la Torá (con su Historia de Israel) para hacerla más aceptable por parte de los gentiles. En el proceso intercultural de construcción de la identidad romana que hemos dado en llamar romanización, los judeocristianos de HS quisieron participar judaizando el Imperio, para lo que cedieron un poco en sus creencias judías, haciéndolas más laxas, más flexibles, es decir, romanizándolas levemente, y propiciando la misión a los romanos (gentiles). Sin embargo, el éxito del texto fue mínimo. Al igual que los nazarenos de Berea y Transjordania, aislados de la cristiandad gentil por el idioma y las costumbres, la *Historia de la Salvación* sólo se salvó del olvido porque un discípulo de Bardassanes el sirio decidió introducirla en una obra, los *Períodos de Pedro* que, si bien no era del todo ortodoxa, pudo ser una lectura atractiva para los grecorromanos merced a su astuta introducción de Pedro, supuesto obispo de Roma, y de Clemente, su sucesor, como protagonistas de unas andanzas y aventuras maravillosas que servían para tejer un conjunto de largos y farragosos ensayos teológicos.

HS no sólo no triunfó como reinterpretación de la Historia Bíblica sino que probablemente produjo reacciones contrarias: la

de *Hechos*, por una parte, que con el discurso de Esteban zanjaba el tema de los sacrificios y el Templo dejando de lado la teología del Verdadero Profeta y la Sabiduría, y por otra parte la reacción antirromana de elkasaítas y ebionitas, que se negaban a admitir a los incircuncisos en su comunidad religiosa. HS no interesaría especialmente a los gentiles cristianos porque habían encontrado otras versiones más adecuadas para engendrar ese sincretismo ideológico entre paganismo grecorromano y judaísmo que fue el cristianismo triunfante. Esas otras versiones trinfantes son las de Lucas, Pablo, Bernabé, Marcos y muchos otros que, sin rechazar la Torá, los Profetas y los libros históricos (es decir, el Antiguo Testamento), los relativizaban mediante la superioridad de una serie de escrituras surgidas precisamente en el mismo período de entreguerras en que se escribió HS (evangelios, *Hechos*, epístolas). Aunque la ideología de HS estuviera más próxima a la ideología primitiva de los seguidores de Jesús, eso no la hacía más idónea que estas otras escrituras para el mundo que se estaba construyendo. Esos libros, y las interpretaciones que de ellos harían a partir de principios del siglo II los Padres de la Iglesia (Justino, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Ireneo de Lyon...), permitirían el surgimiento de una nueva religión que hacía compatible el monoteísmo con el politeísmo mediante el mito de la Trinidad y el culto a los santos y ángeles, la filosofía grecorromana con la mentalidad Providencial judía, el derecho romano y la ideología imperialista con la ideología teocrática judía, etc., es decir, una religión que permitía una rápida romanización de la religión judía y una increíble judaización del Imperio Romano. Nadie, en aquel período de entreguerras tan terrible para los judíos podía prever que aquella síntesis de romanismo (o helenismo) y judaísmo iba a imponerse en todo el Imperio, pero lo hizo. Y no porque viniera el Reino de Dios, como profetizaban tantos, sino porque vino la Iglesia Romana.



Abraham, 53-55, 60, 64, 66, 72, 75, 77n, 95, 106, 165, 166, 177-180, 188, 190, 197, 198n, 211, 216, 220-230, 232, 233, 294.

Adán, 55, 64, 75, 107, 108, 135, 136, 203, 204, 206, 209, 211.

Adriano, 48, 112, 113, 115n, 116, 117n, 118, 119, 121, 125n, 131, 134, 139n, 142, 148, 153, 154n, 160, 258n.

Amós, 292.

Antioquía, 27, 44n, 89n, 93, 299n, 301, 302.

Apocalipsis de Baruc, 134.

Apocalipsis de Juan, 89, 133, 134, 194.

Apocalipsis de Moisés, 136.

II Apocalipsis de Santiago, 50.

Apóstoles, 25, 42n, 44, 47, 51, 53, 56-58, 60, 61, 85n, 86, 91, 94, 98, 133, 135, 138, 139, 146, 187, 231, 255, 262, 263, 277, 278, 280, 281, 295, 296, 299-301, 303.

Aristón de Pella, 101, 102, 112n, 139, 189.

Aristóteles, 174, 204.

Arrio, arriano, 31, 204n.

Ascensión de Isaías, 147, 191n, 194.

Ascensiones de Santiago, 13, 42-48, 50, 51, 55, 57.

Basilio de Cesarea, 31, 34n, 35.

Basíledes, 32.

Bautismo, 25, 45, 46, 49, 52, 58, 59, 76, 77, 83n, 84, 95n, 104-106, 108, 121, 186, 254-259, 265, 285, 286, 291, 300.

Beelcebul, 271.

Bernabé, 24, 26, 33, 42n, 70n, 105, 121, 122, 126, 131-134, 194, 241, 299-302, 305, 306, 308.

Calígula, 78n, 157.

Cerinto, 46, 109, 134, 190, 206, 209.

Circuncisión, 15, 42n, 94, 105, 107, 111, 112, 179, 222, 223, 227-229, 304.

Claudio, 157, 302n.

Clemente Romano, 13, 19, 26-30, 32-34, 36-38, 41, 42, 48, 55, 59, 61, 62, 64, 65, 70, 145, 307.

Clemente Alejandrino, 70, 71, 103, 207, 291.

Concilio Apostólico, 15, 294, 302, 305, 306.

Cristo, 32, 42, 44n, 45, 49, 51-54, 57-60, 62, 64-66, 70, 77, 78, 81, 83, 84, 86n, 87, 92, 94-99, 103, 107, 108, 133, 134, 139, 148n, 192, 201, 204, 225, 296.

Crucifixión, Cruz, 85, 87, 128, 139, 148n, 187, 286, 287, 289, 290.

Culto Imperial, 78, 220.

Daniel, 85n, 90, 93, 132, 134, 147, 201, 296.

David, 36n, 80, 81, 82n, 83n, 85, 106, 122, 136, 238, 243, 248, 253, 254, 291n, 304n.

Decálogo, 235-238, 241.

Demiurgo, 109, 190, 206.

Demonio, 75, 208, 271, 295.

Deuteronomio, 67, 69, 80n, 106, 124n, 196, 198, 201, 234, 236, 237, 240-242, 247, 284, 303.

Diálogos de Pedro y Apión, 33n, 34.

- Didagé, 254n, 265, 277, 295n.
- Domiciano, 78n, 84, 117, 122, 123, 124, 130, 132, 133, 145, 159, 200, 224.
-
- Ebionita, 14, 23, 28, 31, 36n, 37n, 38, 40-43, 45, 47, 48, 50, 52, 55, 57, 59, 65, 66, 77, 97, 98, 101, 106-108, 110, 111, 120n, 138, 139, 143, 146, 148, 205, 211, 225, 255, 308.
- Elías, 36n, 69, 71, 269, 287, 289n.
- Eliseo, 269.
- Elkai, Elkasai, Elkasaita, 26, 59, 94, 95, 97, 107, 108, 111, 193, 255n, 256.
- Epifanio, 13, 35n, 36, 37n, 42-47, 50, 52, 57, 65, 77n, 96, 97, 104, 105n, 106n, 107, 108, 110, 139, 143, 146, 147, 151, 225.
- Epístolas de Pablo, 82n, 92.
- Epístolas de Pedro, 38, 40, 53, 100.
- Epístola de Santiago, 28, 223n.
- Esdrás, 136, 279.
- Esenios, 86, 107, 115, 116, 120, 122, 137, 138, 193, 205, 226, 257, 277, 285, 303.
- Espíritu Santo, 32, 58, 71, 72, 74, 76, 77, 94-96, 103, 108, 186n, 204, 245, 254-256, 259, 278.
- Esteban el Diácono, 74, 70, 126, 128, 231-233, 243, 301, 308.
- Esteban de Bizancio, 140, 153.
- Estrabón, 152, 154, 155n.
- Eunomio, eunomiano, 31, 32, 34, 46, 58-61, 65, 97.
- Eusebio de Cesarea, 33, 34, 35n, 37n, 110, 112, 113, 124, 142, 147, 148, 151, 160n, 220n.
- Evergetismo, 212, 213n.
- Evangelio de Juan, 50, 69, 70n, 71, 82n, 87n, 89, 92, 95, 99, 100-103, 132, 256n, 259n, 260n, 261, 267, 270n, 280, 284n, 290, 293, 295.
- Evangelio de los Hebreos, 46, 74, 76, 77n, 106, 190, 259.
- Evangelio de los Nazarenos, 93.
- Evangelio de Lucas, 24, 69n, 75, 76, 82n, 83n, 86n, 88n, 89, 92, 93, 117, 122n, 128, 130, 142, 147n, 148, 182n, 256n, 257, 259n, 260n, 263, 267n, 271n, 275n, 280, 281n, 287, 288, 290-293, 295n, 296.
- Evangelio de Marcos, 24, 69n, 76, 77, 82n, 83n, 85n, 87n, 89, 91, 92, 93, 112n, 122n, 147-149, 151, 160, 212, 241, 256n, 259, 260n, 261, 263, 264, 267n, 270n, 275n, 280, 281n, 287, 288, 289n, 291-296.
- Evangelio de Mateo, 69n, 75-77, 79, 82n, 83n, 86n, 88n, 89, 92, 93, 99n, 106, 110, 111, 122n, 147n, 149n, 187n, 194, 241, 256n, 259n, 260n, 263, 267n, 271n, 275n, 277n, 281n, 288-292, 295, 296.
- Evangelio de Pedro, 63, 64, 286, 293.
- Evangelio Q, 72, 75, 76, 86n, 89n, 93, 122, 271, 277, 290, 293, 295n.
- Evangelio de Tomás, 76, 265, 290.
- Éxodo, 69, 72, 139, 198, 199n, 212n, 233-240.
-
- Fariseos, 85n, 86, 88, 109, 121, 136, 275, 285, 303, 305.
- Felipe, 301.
- Filón, 71, 80, 98, 99, 135, 190, 191, 193, 200, 207, 231, 259.
- Flavio Clemente, 123n, 220.
- Flavio Josefo, 34n, 114-116, 126, 130, 135, 136, 143-145, 151-155, 156n, 158, 159n, 176n, 192, 193, 205, 207n, 210, 211, 214, 215, 218, 220-224, 231, 234, 237, 238, 257, 260, 261, 274, 275n, 283, 302n.
- Flavio Sabino, 123n.
-
- Galilea, 89n, 113, 114n, 115, 117, 125n, 143n, 144, 152, 155, 156, 158n, 160, 196, 221.
- Génesis, 34n, 35, 57, 72, 102, 110n, 137, 181n, 189-191, 195, 197, 200, 203, 205, 206, 209, 211, 212, 214-220, 222-224, 228-232, 234, 299, 305.
- Gnosis, Gnosticismo, 26, 32, 100n, 190, 206.
-
- Hechos de los Apóstoles, 42, 46-48, 55, 57, 61, 69, 70, 126, 128, 183n, 242, 256, 260, 263, 284, 292n, 299, 302n, 306.
- Hechos Ebionitas, 43, 45, 47, 50.
- Hechos de Pedro, 43, 44n.
- Hechos de Tomás, 44, 45.
- Helenismo, 12, 100n, 226, 308.
- Helenistas, 24, 136, 299-301.
- Henoc, 121, 131, 132, 191n, 193, 194, 211n.
- Herejía, 95n, 108, 139n, 190, 208, 209.
- Hermas, 98.
- Herodes Agripa I, 254, 302n, 303.
- Herodes Agripa II, 153, 157, 254.
- Herodes Antipas, 155, 156n, 254, 292.
- Herodes el Grande, 149, 155, 156, 157n, 254, 283, 296.
- Hijo de Dios, 31, 42n, 70n, 75, 77, 78, 81, 82, 83n, 96, 97, 98n, 101, 102, 135, 200, 208, 209, 247, 287, 288.
- Hipólito, 95, 96, 104, 105m, 107n, 111, 125, 193n.

Ignacio de Antioquía, 145, 308.
 Ireneo de Lyon, 37, 98, 103n, 191n, 308.
 Isaías, 68, 85n, 131, 199, 223n, 262, 267, 269, 292, 297, 298, 300, 303.
 Israel, 14, 53, 57, 64, 68, 69, 79, 80, 83, 85n, 88, 89n, 121, 131, 136, 137, 143, 193, 194, 196, 197, 198n, 199n, 201-203, 214, 215, 220, 222, 230, 232n, 233, 235n, 238, 243, 247-249, 250, 251, 253, 254, 264, 265, 269, 278n, 279, 280-285, 296, 297, 298, 299, 307.

Jacob, 72, 130n, 179, 197, 199n, 222, 229-231, 235n.
 Jerusalén, 15, 20, 24, 25, 42n, 47, 50, 53, 58, 64, 65, 69, 83n, 86, 89, 93, 94, 107, 108, 111-120, 122n, 124, 125, 127-129, 131, 134-138, 139n, 141-143, 144n, 145, 146-149, 151, 154n, 155n, 158n, 159n, 190, 196, 198, 200n, 213, 216, 222, 238, 239, 243, 244, 248, 251, 255-258, 260, 261, 265, 281-283, 289, 293, 294, 299-303, 305.
 Jeremías, 68, 134, 196.
 Jerónimo, 74n, 110, 111, 140, 183n, 189n, 189, 208, 243, 249, 283n.
 Jesús, 14, 15, 20, 22, 24, 25, 28, 31, 37n, 45, 47, 51-54, 56-60, 62-66, 69-82, 83n, 84-99, 101, 103, 105, 106, 108-111, 113, 114, 118n, 120, 122, 123n, 127, 128, 130, 132-135, 139-141, 144-147, 149, 151, 160, 186, 187, 190, 208, 209, 219, 220, 223, 230, 231, 233, 241, 242, 247, 251, 253-272, 274-278, 280, 282-302, 305, 306, 308.
 Jonatán ben Zakkay, 119, 145, 244, 283.
 José, 37n, 57, 77n, 81, 82, 83n, 99, 101, 108, 110.
 Juan Bautista, 45, 46, 54, 58, 59, 69, 75, 85n, 186n, 255, 257, 300.
 Juan Marcos, 301, 302.
 Juan del Zebedeo, 281, 301
 Judaísmo, 14, 22, 23, 26, 59, 68, 71, 72, 77, 78, 84, 85n, 110, 111, 121, 134-136, 190, 192, 193, 202, 205, 208, 213, 255, 257, 258, 264, 265, 275, 283, 285, 296, 298, 303, 304, 308.
 Judas, el hermano de Jesús, 15, 111, 123n, 133, 145, 220.
 Judas el Galileo, 86n, 129n, 130.
 Judas Iscariote, 86, 280.
 Judea, 26, 29n, 42n, 111, 113, 115, 116, 117, 125n, 130n, 144, 145, 147, 151n, 152, 153, 154n, 155, 157n, 158-160, 176, 181, 182, 198, 214, 215, 217, 289, 300.

Judeocristianismo, 12-15, 20-26, 38, 57, 63, 72, 102, 104, 106, 109, 111, 128, 130, 135, 142, 211, 227, 242, 294.
 Juicio Final, 225, 226.
 Justino, 71, 98, 103n, 145, 207n, 254n, 308.

Kerigmata Petrou, 37, 41, 43-46.

Levítico, 212n, 237, 241, 242, 256, 257, 305.
 Ley, Torá, 20, 37, 42n, 52, 70n, 72, 80, 85, 98, 100, 105, 107, 108, 111, 119, 122, 136, 137, 181, 184n, 195, 196, 205, 226, 234-237, 241, 242, 246, 250, 275, 285, 291, 296, 304, 305, 307, 308.
 Logos, 70n, 71, 94, 98-101, 103, 193, 200, 201, 204, 232.
 Luciano de Samosata, 268.

Macabeos, 153, 282.
 Marción, 26, 70n.
 Marcos Evangelista, véase Juan Marcos.
 Marcos el Mago, 98, 103.
 Mesías, 20, 44, 70, 81, 84-87, 90, 93, 99, 103, 225, 245, 255, 257, 267, 269, 275n, 277, 295, 300, 301, 303n.
 Misión a los gentiles, 15, 108, 127, 135, 298, 299, 301, 303, 306.
 Misná, 77, 79, 80, 121, 145, 244, 283, 304n.
 Moisés, 49n, 51, 54, 56, 59, 60, 62, 64, 66, 67-71, 74, 75, 77, 78, 93, 95, 103, 108, 112n, 136, 178n, 180, 181, 182, 184-187, 198, 224, 228n, 230, 232-234, 235n, 236, 237, 239, 241-245, 247, 255, 263, 266, 278, 279, 284, 304n, 305.
 Monoteísmo, 72, 77, 193, 198, 199, 201-203, 209, 308.

Nazareno, 13, 14, 23, 24, 66, 77n, 93, 106, 109-111, 136, 138, 139, 143, 146, 307.
 Números, 67, 38n, 71, 109n, 151n, 182n, 235n, 241, 256, 257, 278n.

Oráculos sibilinos, 98, 121, 147, 194.
 Orígenes, 34n, 35, 37, 74n, 95, 102, 103n, 208, 276n, 283n.
 Oseas, 244.

Pablo de Tarso, 20, 22, 24, 42n, 43, 44, 47, 50, 64, 82n, 83n, 91, 92, 99, 101, 105, 108, 109, 122, 127, 130, 191, 277, 280, 281, 290-292, 296, 298, 300-302, 305, 306, 308.
 Pablo de Samosata, 204n.

Padres de la Iglesia, 34, 101, 140, 207, 241, 261, 308.

Paganos, 27, 34n, 190, 217, 252.

Parálcito, 57, 58, 59, 94, 95.

Paralipómenos de Jeremías, 126, 134, 135.

Pedro, 13, 19, 22, 26, 27, 28, 30n, 33, 34, 36n, 37-39, 41-43, 44n, 47, 48, 49n, 55, 60, 64, 65, 69, 85, 92, 103, 218, 288, 299-303, 305, 307.

Períodos de Pedro, 36, 37n, 38, 39, 42, 44n, 48, 49, 57, 60, 65, 71, 95, 97, 107, 178n, 217, 225, 307.

Platón, platónico, platonismo, 31, 71, 74n, 78n, 100, 174n, 190, 203, 204, 226, 231, 272.

Plinio el Viejo, 115, 117, 119, 120, 152, 153, 157, 159, 273n, 274n.

Plutarco, 194.

Pobreza, 54, 108, 120, 121, 213, 266.

Pilato, 87, 115, 275, 292.

Proverbios, 73, 74, 99, 103.

Profecía, Profeta, 14, 51, 56n, 58, 59, 62, 64, 66, 68-71, 74, 75, 77, 78, 83n, 93-96, 98, 103, 108, 112n, 128-130, 132, 142n, 147, 178n, 179n, 180n, 183-187, 225, 229, 230, 232, 233, 241-243, 246, 255, 260, 261, 267, 275n, 280, 284, 285, 290, 298.

Pseudofilón, 126, 135, 217, 218, 220, 221, 231, 248.

Qumrán, 80, 81, 137, 194, 257, 264, 298.

Reino de Dios, 85n, 90, 91, 92, 226, 253, 257, 291n, 308.

Libros de los Reyes, 67n, 196, 238, 239, 269n, 279n.

Resurrección, 62-64, 82n, 101, 138, 204, 208, 225, 270, 284, 286, 288, 290-293, 298, 300.

Ruah, 58, 67, 71, 74, 76, 77, 84, 99-101, 103, 106, 107, 190, 245, 278.

Sábado, 15, 42n, 49, 78, 107, 111, 134, 205, 236n, 237, 305.

Sabiduría, 29n, 58, 61, 67, 72-77, 84, 94, 96, 98-101, 103, 106, 107, 112n, 142n, 183, 186, 187, 190, 198, 200, 232, 243-246, 258, 259, 261, 266, 278, 308.

Sacrificio, 43, 46, 49, 53, 59, 85n, 104-106, 109n, 115, 120-122, 126, 134-137, 147, 183-185, 194, 212, 213, 217, 222, 223, 229, 232, 237, 241-246, 251, 253, 257-260, 263-266, 272, 276, 308.

Saduceo, 62, 86, 226, 285, 303.

Salmos, 80n, 201, 280, 292.

Salomón, 80n, 238, 239, 243, 251, 254.

Samaria, 113, 114, 115, 117, 136, 154n, 155, 196, 238, 301.

Samuel, 80, 109, 250, 253.

Santiago, hermano de Jesús, 15, 24, 28, 30n, 37, 38, 40, 43, 46, 47, 50, 51, 53, 57, 58, 60, 86, 103, 127, 130, 148, 190, 223n, 254, 256, 277, 281, 299, 300-303, 305, 306.

Santiago del Zebedeo, 254, 293, 303.

Satanás, véase Demonio.

Simeón ben Cleofás, 15, 111, 124, 125, 128, 129, 145, 148, 190.

Simón Mago, 26, 27, 44n, 48, 49, 62, 268, 301.

Suetonio, 122, 123n, 159n, 220n, 224.

Taciano, 103n.

Tácito, 268, 274.

Talmud, 78, 79n, 80, 90, 109, 110n, 303n.

Templo, 42, 43, 51, 53, 54, 57-59, 61, 64, 85, 87, 88, 93, 109n, 114, 116, 120-126, 128, 131, 133, 135-137, 139n, 140, 147-149, 155, 185, 188, 196, 198, 213, 218n, 219, 232, 239, 243, 244, 251, 253, 254, 259, 260-266, 269, 287, 289, 293, 296, 301, 308.

Teodoreto de Ciro, 139, 147, 148.

Teodoro de Mopsuestia, 204n.

Teófilo de Antioquía, 103n.

Tertuliano, 70n, 97, 103n, 107, 108, 123n, 207n.

Tito, 116n, 122, 123n, 124, 139n, 147, 148.

Torá, véase Ley

Trajano, 84, 95, 123, 124, 125, 144, 153n, 156n, 159n.

Trajano el Viejo, 159, 160.

Valentín, 32.

Verdadero Profeta, 26, 44, 45, 47, 54, 55, 56n, 58-60, 64-66, 70-72, 75, 78, 83, 84, 94, 95, 97, 103, 107, 178n, 180n, 184, 225, 226, 231, 233, 234, 278, 308.

Vespasiano, 114n, 115-117, 119, 122n, 123n, 132, 133, 139n, 142, 144, 145, 148, 149, 153, 158n, 159, 262, 268.

Yamnia, 109, 110, 116, 117, 119, 121, 122, 154n.



- ALBERTZ, R: *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Göttingen, 1992. Madrid, 1999.
- ALLARD, P: *Histoire des persecutions pendant les deux premiers siècles*, París, 1911.
- BALL, W.: *Rome in the East*, Londres, 2000.
- BAGATTI, B.: *Lèsodo dei cristiani di Gerusalemme a Pella durante la guerra giudaica del 60-70*, en *La distruzione di Gerusalemme del 70*, Asís, 1970, p.166.
- BARBEL, J.: *Christos Angelos*, Bonn, 1941.
- BARDSLEY, H.: *Reconstructions of Early Christian Documents*, vol. I, Londres, 1935.
- BARDY, G.: *Paul de Samosate*. Lovaina, 1929.
- BARON, S.W.: *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Buenos Aires, 1968.
- BAUR, F.C.: *Die Christuspartei in der Korintischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom*, en la *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4, 61-206. Tübinga, 1831.
- BERLIN y OVERMAN: *The first Jewish Revolt. Archaeology, History and Ideology*. Londres, 2002.
- BEYSCHLAG, K.: *Das Jacobusmartyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Literatur*, en "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 56, 1965, pp.149-178.
- BIETENHARD, H.: *Die Dekapolis von Pompeius bis Trajan*, ZDPV 79, 1963, pp.24-58.

- BLACK, D.A.: *El grupo de Juan. Helenismo y Gnosis*, en la obra coordinada por A. BLUM, E: *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 1990.
- BLENKINSOPP, J.: *Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford, 1995.
- BOATWRIGHT, M.: *Hadrian and the cities of the Roman Empire*, New Jersey, 2000. BOISMARD, M.E.: *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique*, Leuven, 1988.
- BORGHINI, A.: *Jesús de Nazaret. El hombre hecho Dios*, Madrid, 2000.
- BORNKMAN, G.: *Paulus*, Stuttgart, 1969.
- BOUSSET, W.: *Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoclementinischen*, en "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 5, 1904, pp.18-27.
- BRANDON, S.G.F.: *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951; *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967; *The Trial of Jesus*, Londres, 1968.
- BRESCIANI, E: *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, I y II, Brescia, 1998-1999
- BROWN, R.E.: *El Evangelio según Juan*, Nueva York, 1970 (Madrid, 1981).
- BROWN, R.E., DONFRIED, K.P. y REUMANN, J.: *Peter in the New Testament*, Minneapolis, 1973.
- BROWN, S.K.: *James: A Religio-Historical Study of the Relations between Jewish, Gnostic and Catholic Christianity in the Early Period through an Investigation of the traditions about James the Lord's Brother*, Ann Arbor, 1972.
- BRUKETT, D.: *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge, 2002.
- BURKITT, F.C.: *The Gospel History and its Transmission*. Edimburgo, 1906.
- FOAKES-JACKSON, F.J.: *The Acts of the Apostles*. Londres, 1931.
- CAGNAT, R.L.V.: *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*, Académie des inscriptions et belles-lettres, 3. #1057, París, 1964.
- CARRINGTON, P.: *The Early Christian Church I*, Cambridge, 1957.
- CERFAUX, L: *Le vrai prophète des Clémentines*, RSR 18, 1928, pp. 143-63.
- CHAPMAN, J: *On the Date of the Clementines*, ZNW 9, 1908, pp. 21ss-147ss.
- CIRILLO, L: *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Cosenza, 1984.
- COLLINS, J.J.: *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Edimburgo, 1998.
- CORTÉS, J.M. y MUÑIZ, E.: *Adriano Augusto*. Sevilla, 2004.

- CRENSHAW, J.L.: *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Louisville, 1998.
- CROSSAN, J.D.: *The Cross that spoken*, San Francisco, 1988; *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish peasant*, New York, 1991. *Jesus. A revolutionary biography*, 1994. *El nacimiento del Cristianismo*, Maliaño, 2002.
- CULLMANN, O.: *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin: Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le Judéo-Christianisme*, en *Étude d'histoire et de philosophie religieuses publiées per la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg* no.23, París, 1930, pp.90-91. *Christology of the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1963.
- DANIÉLOU, J.: *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958. *Les Anges et leur mission*, Chevetogne, 1953.
- DAVENPORT, G.L.: *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden, 1971.
- DÍEZ MACHO: *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid, 1983, *El Targum*. Madrid, 1982.
- DIX, G.: *Jew and Greek. A study in the Primitive Church*. Londres, 1953. *The seven Archangels and the Seven Spirits*. JTS 28, 1927, 233-250.
- DUNLOP, M.: *Apocrypha Sinaitica*, en "Studia Sinaitica" 5, Londres 1896.
- EISENMANN, R.H.: *James the Just in the Habakkuk Pesher*, Leiden, 1986.
- ERMAN, A.: *Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope*, en "Orientalische Literaturzeitung" 27, 1924, pp.241-252.
- FALLON, F. T.: *The enthronement of Sabaoth*. E.J.BRILL, Leiden, 1978.
- FELDMAN, L.H.: *Jew and Gentile in the Ancient World*, New Jersey, 1993.
- FORD, J.M.: *Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?*, The journal of Ecclesiastical History 17 (p.145-158). 1966.
- GEDALYAHU ALON: *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalén, 1977.
- GEVA, H.: *The Camp of the Tenth Legio in Jerusalem: An Archaeological Reconsideration*, en IEJ 34, pp.239-254 (1984); y *Searching for Roman Jerusalem*, en BAR 23.6, pp. 34-45 y 72-73 (1997).
- GOPPELT, L.: *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*. Gütersloh, 1950.
- GOODMAN, M.: *Nerva, the Fiscus Iudaicus and Jewish Identity*. JRS 79, pp. 40-44, 1989.
- GRAF, F.: *La magie ans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*. París, 1994.

- GRAINGER, J.D.: *Nerva and the Roman Succession Crisis of AD 96-99*, Londres, 2003.
- GUNTHER, J.: *The Fate of the Jerusalem Church. The Flight to Pella*, TZ 29, 1973, pp.81-91.
- HAHN, F.: *The titles of Jesus in Christology*, Philadelphia: Westminster, 1965.
- HARNACK, A.: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924. *Der erste Clemensbrief*.
- HARTER, W.: *The Causes and Course of the Jewish Revolt against Rome, 66-74 C.E.*, in *Recent Scholarship*, Ph.D. disertation, Union Theological Seminary, Nueva York, 1984.
- HENGEL, M.: *Jacobus der Herrenbruder –der erste ‘Papst’?* En “Glaube und Eschatologie: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag”, Tubinga, 1985, pp.75-76.
- HILGENFELD: *Titus Flavius Klemens Christ, nicht Bischof*.
- HOLSTEN, C: *Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien*. Berlín, 1883.
- HOFMANN, J.C.K. von: *Die Heilige Schrift im Neuen Testament*. 1883.
- HORNUNG, E.: *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Darmstadt, 1971. Madrid, 1999.
- HORT, F.J.A.: *Judaistic Christianity*. Cambridge, 1894.
- ISAAC, B.: *Judaea after AD 70*, JJS, 35, 1984, pp.44-50. *The Decapolis in Syria, a Neglected Inscription*.
- JEREMÍAS, J.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977; *Jesus, Promise to the Nations*, Londres, 1963.
- JONES, A.H.M.: *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937.
- JONES, F.S: *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity*, Atlanta, 1994.
- KESSLER, H.: *Manual de cristología*, Düsseldorf, 1992 (Barcelona, 2003).
- KLIJN, A.F.J. y REININK, G.S.: *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*, Leiden, 1973.
- KÖSTER, H.: *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Madrid, 1988 (Berlín, 1980); y *History and Development of Mark's Gospel (From Mark to Secret Mark and “Canonical” Mark)*, en “Colloquy on New Testament Studies: A Time for Reappraisal and Fresh Approches”, Mercer University Press, Macon, Geor., pp.35-57, 1983.
- KÖSTLIN, K.R.: edición revisada de *Die clementinischen* de Hilgenfels de 1849, pp.577-8, 585-608, 612-6.
- KÜNG, H: *El judaísmo, pasado, presente, futuro*. Madrid, 1993.

- LAW, S.: *A Commentary on the Epistle of James*, Londres, 1980.
- LE BAS-WADDINGTON: *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure* III, 1870, n° 2364 y 2365 (OGIS 419 Y 424).
- LECHLER, G. V.: *Apostolic and Post-apostolic Times*. Londres, 1887.
- LEHMANN, J.: *Die clementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr literarisches Verhältniss*, Gotha, 1869
- LIGHTFOOT: *St. Clemente of Rome*, Londres, 1890. *The Apostolic Fathers*,
- LIPSIUS, R.A.: *Die Quellen der römischen Petrus-Sage kritisch untersucht*, Kiel, 1869.
- LIVERANI, M.: *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, Barcelona, 2005 (Roma, 2003).
- LÜDEMANN, G.: *Paul, Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology*, Londres, 1984. *Paulus, der Heidenapostel*, vol. 2, *Antipaulinismus im frühen Christentum*, Göttingen, 1983, (versión inglesa: *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis, 1989); *The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella Tradition*, en *Jewish and Christian Self Definition*, editado por E.P. SANDERS, Filadelfia, 1980-1982, v.I, pp.161-173.
- MANN, F.: *Le Judéo-Christianisme, mémoire ou prophétie?*, París, 2000.
- MANTON, H.: *Studies in the History of the Sanhedrin*. Cambridge, 1961
- MICHAELIS, W.: *Zur Engelchristologie in Urchristentum*, Bielefeld, 1942.
- MEYER, M.: *The Youth in the Secret Gospel of Mark*, en "Semeia", 49, pp.129-153, 1990.
- MUNCK, J.: *Jewish Christianity in Post Apostolic Times*, NTS 6 (1959-1960), pp.103-104.
- MUÑOZ-LEÓN: *Dios-Palabra*, Granada, 1980.
- MURPHY, R.E.: *The Tree of Life*, Nueva York, 1990.
- MONTSERRAT TORRENTS, J.: *Los gnósticos*, Madrid, 1983. *La sinagoga cristiana*, Barcelona, 1989. *El desafío cristiano*.
- NEUSNER, J.: *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai, ca. 1-80 AD*. Leiden, 1962.
- PARKER, T.: *The Decapolis Reviewed*, JBL 94, 1975, pp.437-441.
- PFEIDERER, O.: *Das Urchristentum*. Berlín, 1887.
- PINES, S.: *The Jewish Christians of the early centuries of Christianity according to a new source*, Jerusalén, 1966
- PIÑERO, A.: *Fuentes del cristianismo*, Córdoba, 1993. *Los manuscritos del Mar Muerto*, Córdoba, 1994. *Orígenes del cristianismo*, Córdoba, 1995. *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba, 1995. *Biblioteca de Nag Hammadi*, Madrid, 1999.

- Hechos Apócrifos de los Apóstoles I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Madrid, 2004.
- PRETE, S.: *Cristianesimo e impero romano. Base giuridica delle persecuzioni*, Bolonia, 1974.
- PRITZ, R.A.: *Nazarene Jewish Christianity*. Jerusalén, 1988.
- PUCCI, M.: *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*. Pisa, Giardini, 1981.
- PUENTE OJEA, G.: *La Génesis de la fe cristiana. Una tergiversación histórica*, en la revista ARYS, Huelva, 1999. *Jesús de Nazaret, el hombre hecho Dios*. Madrid, 2002.
- QUASTEN, J.: *Patrología*, Madrid, 1968.
- REHM, B.: *Die Pseudoklementinen*, 1965, reeditado por STRECKER, Berlín, tomo I *Homilías*, 1992, y tomo II *Recognitiones* 1994.
- RENOUX, Ch.: *Fragments arméniens des Recognitiones du Pseudo-Clément*, en *Oriens Christianus*, 62, p.103-113. 1978.
- RICHARDSON, P. y SHUKSTER, M.B.: *Barnabas, Nerva and the Yavnean Rabbis*, en JTS 34 (p. 31-35), 1983.
- RITSCHL, A.: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*. Bonn, 1850.
- RIUS-CAMPS: *Las pseudoclementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación*, en *Revista Catalana de Teología* 1, p. 76-158. Barcelona, 1976; *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia Cristiana*, Córdoba, 1989.
- ROBILLARD, E.: *L'Épître de Barnabé: tríos époques, tríos théologies, tríos rédacteurs*, en la *Revue Biblique* 78 (p. 184-209), 1971.
- ROBINSON, J., HAFFMANN, P. y KLOPPENBORG, J.S.: *El Documento Q*, Salamanca, 2002.
- ROWLAND, CH.: *Christian Origins*, Londres, 1987.
- RUDOLPH: *La Religion mandea*, en "Histoire des Religions", v.VI, coordinada por H.Ch. Puech, París, 1976.
- RUIZ BUENO, D.: *Padres apologetas griegos*, Madrid, 1954. *Padres apostólicos*, Madrid, 1967. *Actas de los mártires*, Madrid, 1968.
- SACHOT, M.: *La invención de Cristo*, París, 1998.
- SÁNCHEZ BOSC, J.: *Llei i paraula de Déu en la Carta de Jaume* en la *Revista Catalana de Teologia* 1 (p. 51-78), Barcelona, 1976.
- SANDERS, E.P.: *Paul and Palestinian Judaism*, Londres, 1977. *Paul, the Law and the Jewish People*, Londres, 1985. *Jewish and Christians Self Definition*, Filadelfia, 1980-1982; *Jesús y el judaísmo*, Madrid, 2004.
- SARTRE, M.: *La Syrie Creuse n'existe pas*, actas del colquio *La Géographie historique du Proche-Orient*, Valbonne 1985, París, 1988, pp. 15-40. *El Oriente Romano*. Madrid, 1994, pág. 118.
- SCHEIDER, A.: *Les Reconnaissances du pseudo Clément*, Turnhout, 1999.

- SCHENKE, H.M.: *The Mystery of the Gospel of Mark*, en "The Second Century" 4, pp.65-82, 1984.
- SHEPPARD, G.T.: *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, Nueva York, 1980.
- SCHLATTER, A.: *Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*. Gütersloh, 1932.
- SCHMIDTKE: *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien: Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen*, en "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" v.37, no.1, pp.181-6, Leipzig, 1911.
- SCHONFIELD, H.J.: *The History of Jewish Christianity*. Londres, 1936.
- SCHOEPS, H.J.: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tubinga, 1949. *Paulus Die theologie des Apostels im lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tubinga, 1959. *El judeocristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva*, Valencia, 1970.
- SCHÜRER, E.: *La Historia del Pueblo Judío en la Edad de Jesucristo*, Madrid, 1985.
- SIMON, M.: *La migration à Pella. Légende ou réalité?*, RSR 60, 1972, 37-54.
- SMALLWOOD, E.M.: *Palestine ca. AD 115-118*. Historia 11, 1962, pp.500-510.
- SMITH, R.H.: *Pella of the Decapolis*. Wooster, 1973.
- SMITH, R.H. y McNICOLL, A.W.: *The 1982 And 1983 Seasons at Pella of the Decapolis*, BASOR, Suppl. 24, 1986.
- SOWERS, S.: *The Circumstances and Recollection of the Pella Flight*, TZ 26, 1970, pp.305-320.
- SPERBER: *The City in Roman Palestine*, Oxford, 1998.
- STERN, D.H.: *Jewish New Testament Commentary*. Jerusalén, 1992.
- STÖTZEL, A.: *Die Darstellung der ältesten Kirchengeschichte nach den Pseudo-Clementinen*, en "Vigiliae Christianae" 36, 1982, pp.24-37.
- STRECKER, G.: *Das Judenchristentum in der Pseudoklementinen*, Berlín, 1958.
- SIMÓN, M y BENOIT, A.: *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Barcelona, 1972.
- TEEPLE, H.M.: *The Prophet in the Clementines*, en "Religion and Ethics Institute Occasional Papers" 2, Evanston, Ill.: Religion and Ethics Institute, 1993, pp. 10-12. Se trata de la primera publicación de un capítulo de su tesis doctoral. *The Mosaic Eschatological Prophet*, Philadelphia, 1957.
- THOMAS, J.: *Les ébionites baptistes*, en RHE 30, 1934, pp.290-91; *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av.J.C.-300 ap.J.C.)*, Universitas Catholica Lovaniensis Dissertationes, 2d ser., vol.28, Gembloux, 1935, pp.119-20.

- THOMPSON, J.W.: *The Beginnings of Christian Philosophy. The Epistle to the Hebrews*, Washington, 1982.
- TRAVERS HERFORD, R.: *The Pharisees*, Londres, 1924
- TREBOLLE, J.: *La Experiencia de Israel. Profetismo y Utopía*. Madrid, 1996.
- TROCMÉ, E.: *El cristianismo desde los orígenes hasta Nicea*, en la *Historia de las religiones*, tomo II, coordinada por H. Ch. Puech. París, 1972. *Le Livre des Actes et l'histoire*. París, 1957.
- TROPPER, A.: *Wisdom, Politics, and Historiography. Tractate Avot in the Context of the Graeco-roman Near East*, Oxford, 2004.
- UHLHORN, G.: *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt*, Göttingen, 1854.
- VANDER KAM, J.: *Textual and Historical studies in the Book of Jubilees*, Missoula, 1977.
- VAN VOORST, E.: *The Ascents of James*, Atlanta, 1989.
- VERMES, G.: *Jesús el judío*, Londres, 1973; Barcelona, 1997.
- VIDAL MANZANARES, C.: *El judeocristianismo palestino en el siglo I*. Madrid, 1995. *Textos para la Historia del pueblo judío*, Madrid, 1995. *Los documentos del Mar Muerto*, Madrid, 1993.
- WAITZ, H.: *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen: Eine quellenkritische Untersuchung*, Leipzig, 1904
- WELLS, C.B. y C.H. KRAELING: *Gerasa, city of the Decapolis*, 1938.
- WOOLF, G.: *Becoming Roman*, Cambridge, 1998.
- WIKENHAUSER, A.: *El Apocalipsis de San Juan*, Barcelona, 1981.
- ZIMMERMAN, H.: *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1969

