

relictos:
καταλελειμμε
denudabit): τ
χράσεται, και τ
moiamini: τ
ἀποθάνητε, και
furoz. fratre
θυμός. οἱ ἀδελ
incēd
νται τὸν ἔμπυρ
hostio τὰ
τῆς θύρας τῆς σ
i: vt nō μο
ε, ἵνα μὴ ἀποθ
a dño
σαρὰ τοῦ κυρίου
vbu moyfi. τ
ἡμα μωμοσῆ. κα
ū τ sicerā nō
και σικέρα οὐ
Ingressi fu
α ἀν εἰσπαρεύη
accedētib⁹
προσπορευοιδί
percatib⁹
μὴ ἀποθάνητε
:ad discernēdū
, διασείλαι ἀνα
τ inter

Doris Donnelly (ed.)

Jesús

Un coloquio
en Tierra Santa

γορ Α

Doris Donnelly (ed.)
James D. G. Dunn, Daniel J. Harrington,
Elisabeth A. Johnson,
John Meier y E. P. Sanders (cols.)

Jesús

Un coloquio en Tierra Santa

Traducción:
Xabier Pikaza



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2004

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
Internet: <http://www.verbodivino.es>
E-mail: evd@verbodivino.es

Título original: *Jesus. A Colloquium in the Holy Land*

© The work is published by arrangement with The Continuum International Publishing Group Inc. All rights reserved. © Editorial Verbo Divino, 2001. Es propiedad. Printed in Spain. Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA. 165-2004

ISBN: 84-8169-614-5

*Este Coloquio sobre el Jesús histórico,
celebrado del 9 al 19 de junio de 2000,
patrocinado por el «Programa Cardenal Suenens
sobre Teología y Vida de la Iglesia»,
de la Universidad John Carroll,
pudo celebrarse gracias a la ayuda económica
del «Fidelity Charitable Trust»
y de Margaret F. Grace*

Introducción

Doris Donnelly

Cualquiera que conozca la vida del cardenal León-José Suenens, de quien recibe su nombre el «Programa cardenal Suenens para el estudio de la teología y de la vida de la Iglesia», de la Universidad John Carroll, de Cleveland, Ohio, se extrañará al saber que él sólo visitó una vez la Tierra Santa. Muchos de sus intereses pastorales y teológicos estaban vinculados con este escenario geográfico especial: así lo muestra su gran aprecio por los estudios bíblicos estrictos y por el desarrollo de la investigación en torno al Jesús histórico; su devoción por la fe de Cristo, cuyo mensaje se predicó por primera vez en los lugares del entorno de Galilea; su profunda dedicación al diálogo interreligioso entre cristianos y judíos; y, en fin, su convencimiento de que el Espíritu de Dios era capaz de reconciliar posturas diferentes. Por todo esto, hubiera sido natural haberle encontrado como un visitante asiduo en Nazaret, Tiberíades, Cesarea, Joppe, Betania, Cafarnaún, o en el Muro de las Lamentaciones o a lo largo de las riberas del río Jordán.

Ciertamente, es posible que Suenens hubiera realizado frecuentemente esta peregrinación en su corazón; pero, físicamente, él no posó sus plantas sobre el suelo de la Tierra Santa hasta el quincuagésimo aniversario de su ordenación sacerdotal. Siempre cuidadoso con los símbolos y con los gestos emblemáticos, el cardenal Suenens llegó a Jerusalén por primera vez para las fiestas de Pentecostés del año 1977. Él no vino acompañado solamente por un grupo de amigos íntimos, sino que viajó también con un grupo de compañeros ecuménicos. Y en la liturgia eucarística del jubileo por los cincuenta años de su sacerdocio, preocupado por los sufrimientos que la separación entre cristianos estaba ocasionando, invitó a la asamblea a rezar un «Confiteor ecuménico».

Cuando en otoño de 1998 se puso en marcha el «Programa cardenal Suenens», en la Universidad John Carroll, y su Consejo Asesor debió escoger un tema sobre el que pudieran centrarse sus trabajos, pareció que lo más adecuado sería patrocinar un coloquio sobre el Jesús histórico. Ese proyecto honraba, por un lado, la memoria de Suenens y la agenda del Concilio Vaticano II y, por otro lado, respondía a nuestra misión como miembros de una universidad de la Compañía de Jesús.

En la preparación del coloquio, buscamos y recibimos desde el principio la infatigable y generosa ayuda y consejo del padre John Meier, Profesor de Nuevo Testamento de la Universidad de Notre Dame, Indiana, y autor de un libro en varios volúmenes que se titula *Un juicio marginal*, que está siendo críticamente muy valorado. La intención del coloquio era combinar las sesiones de estudio con visitas a los lugares vinculados con la historia de Jesús y con las tradiciones relacionadas con su vida. Nos pareció muy apropiada la idea de complementar el coloquio con un viaje de estudio y así invitamos al padre Donald Senior, C. P., y a la hermana Barbara Reid, O. P., grandes expertos en sus propias áreas de investigación bíblica, para que nos guiaran durante los primeros seis días de nuestro coloquio. De esa forma, ponentes y participantes del coloquio viajamos juntos, comimos juntos, oramos juntos e incluso nos bañamos juntos en las aguas saladas del mar Muerto.

Cuando nos reunimos en Galilea, para la parte del programa dedicada ya a las conferencias, el mar de Galilea y las colinas deslizantes de su entorno nos ofrecían su trasfondo impresionante. Durante cuatro días escuchamos las ponencias dedicadas a la investigación sobre el Jesús histórico y entablamos diálogos sobre los trabajos presentados por D. G. Dunn, Janiel J. Harrington, S. J., Elizabeth A. Johnson, C. S. J., John P. Meier y E. P. Sanders. Ellos realizaron la función de «pastores» de nuestro grupo; además de ellos, Donald Senior actuó en el turno de réplica a sus ponencias y Barbara Reid moderó el coloquio.

E. P. Sanders comenzó tratando de «Jesús en Galilea» y nos invitó a dirigir nuestra mirada a Galilea en el tiempo de Jesús, en su entorno temporal más amplio. La maestría de Sanders como historiador nos permitió observar detalles que suelen pasar inadvertidos para aquellos que no son especialistas: las condiciones bajo las cuales Augusto permitió que reinara Herodes el Grande, el número de

testamentos que dejó este rey, la resistencia física de los soldados romanos, de quienes se esperaba que caminaran treinta millas al día (¡podemos suponer que, a veces, debían hacerlo bajo un calor sofocante!) y las claras diferencias que existían entre Galilea y Judea en los años del ministerio de Jesús.

Después de haber visitado Qumrán y de haber escuchado *in situ* la introducción improvisada de Dan Harrington sobre los manuscritos del mar Muerto, los ponentes pudieron escuchar por anticipado el contenido de sus aportaciones específicas. Con claridad y precisión poco comunes, Harrington nos ofreció una rigurosa inmersión de campo en los temas principales, respondiendo a la cuestión planteada por el título de su conferencia: «Jesús y los rollos del mar Muerto». A lo largo de su exposición, aprendimos muchas cosas sobre cuestiones como estas: las conexiones directas e indirectas entre el bautismo de Jesús y Juan Bautista, el tema del reino de Dios, la importancia que los miembros del grupo de Qumrán concedían a la comunidad, a las comidas rituales y a los valores familiares, sus actitudes respecto a los enemigos y los diversos modelos de maestros que existían por entonces.

La conferencia de John Meier, titulada «Del profeta como Elías al mesías real davídico» suscitó una calurosa respuesta. Combinando de manera excitante sus dones de policía secreto e investigador, Meier ofreció una teoría sorprendente y original sobre la coherencia entre esas dos figuras (profeta y mesías) que, a primera vista, podían conducir a una crisis de identidad irreconciliable en la visión de Jesús.

La conferencia de D. G. Dunn trataba de «Jesús en la memoria oral: los estadios iniciales de la tradición de Jesús». Los lectores podrán descubrir en ella una rica extrapolación de la constitución *Dei Verbum* (sobre la Divina Revelación) del concilio Vaticano II, en particular cuando supone que en la historia de los evangelios existen tres estadios: la vida y mensaje de Jesús, la predicación de los apóstoles y los escritos de los evangelistas. La conferencia de Dunn se ocupa de los tres estadios, aunque quizá haya puesto más de relieve el segundo; por otra parte, su forma de entender la tradición nos ofrece su ayuda durante un largo trecho para entender los enigmas de los paralelos sinópticos.

Cuando planeábamos el coloquio, pareció evidente que se necesitaba la presencia de un teólogo sistemático, que nos permitiera

reflexionar sobre la forma en que la investigación bíblica moderna ha influido en nuestra manera de relacionarnos con el misterio del Dios viviente, tal como viene a expresarse a través de la mediación de Jesucristo. Esta tema implicaba una enorme responsabilidad y Elizabeth Johnson estuvo ciertamente a la altura de lo que se le pedía. A través de su conferencia, titulada «La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros: investigación sobre Jesús y fe cristiana», E. Johnson estudió la importancia que la investigación sobre el Jesús histórico puede tener para el contenido de la fe de los cristianos y para la forma en que ellos deben actuar en nuestro tiempo. Ella se enfrentó con algunas imágenes populares, homiléticas e incluso teológicas sobre Jesús, que niegan su naturaleza humana y, desde ese fondo, reinterpreto el sentido de la salvación, mostrando que la pasión y muerte de Jesús constituyen un acontecimiento de libertad, fe y amor.

Lo mismo que los evangelios, nuestra experiencia en Tierra Santa ha tenido la oportunidad de mantenerse viva para futuras generaciones, tanto a través de la tradición oral como de la escrita. Pasados unos meses, algunos de nosotros nos hemos reunido de nuevo, recordando y contando otra vez algunas historias relacionadas con el coloquio, no sólo para compartirlas con otros, cercanos a nosotros, sino para recordarlas nosotros mismos, en momentos de tranquilo descanso.

Pero además de esa comunicación oral, la palabra escrita nos ha permitido compartir con otros, de un modo más extenso, el don que nosotros habíamos experimentado; así lo compartimos ahora con personas que quizá no pudieron estar con nosotros en Tierra Santa, pero que ahora, a través de estos ensayos escritos, podrán acoger los hondos conocimientos y las maravillas de la insondable realidad de la Palabra Viva de Dios.

Jesús en Galilea

E. P. Sanders

El tema «Jesús en Galilea» exige que relacionemos a Jesús con su entorno o contexto —con lo que los investigadores del Nuevo Testamento llaman con frecuencia su trasfondo (*background*). El contexto es esencial para entender cualquier tema. Si nos situamos ante una sentencia o un acontecimiento y no conocemos su contexto, de ordinario, nuestra imaginación fértil inventará alguno. Este contexto, creado así por nuestra mente, podrá resultar muy poco apropiado, haciendo que desemboquemos en resultados engañosos; a pesar de ello, nosotros tendemos automáticamente a introducir cada nueva información que recibimos en los moldes de aquello que ya conocemos. Por supuesto, los historiadores deben enfrentarse con el tema de un modo disciplinado, fundando su visión del contexto en una investigación adecuada. Esta conferencia trata del contexto de Galilea en el que vivió y actuó Jesús; y así tendremos que empezar poniendo algunos ejemplos sobre algunos contextos imaginarios que se han venido a ofrecer allí donde no existía conocimiento histórico suficiente sobre el tema.

Desde hace mucho tiempo, los estudiosos del Jesús histórico han venido proponiendo para su figura diversos contextos y sus propuestas resultan significativamente diferentes. De hecho, las disputas sobre Jesús reciben a menudo la forma de disputas sobre su contexto. Como consecuencia de esto, actualmente podemos encontrar un número grande de descripciones muy diferentes sobre Galilea.

El tema de «Jesús en Galilea» está íntimamente relacionado con el de «Jesús y el judaísmo»; pero este último argumento ha suscitado una literatura científica mucho más extensa. La mayoría de los

investigadores del Nuevo Testamento, entre quienes me incluyo, no se han sentido capaces de describir con suficiente detalle la realidad de Galilea, de manera que no han podido ofrecer mucha ayuda para la comprensión de las relaciones de Jesús con sus contemporáneos; por eso se han ocupado del contexto más general, es decir, de las relaciones de Jesús con el conjunto del judaísmo. Pero las investigaciones más recientes nos han permitido plantear ahora esta cuestión: si poseemos (o no poseemos) un conocimiento suficiente sobre Galilea como para ocuparnos del tema de «Jesús y Galilea», en vez de ocuparnos de la cuestión más amplia de «Jesús y el judaísmo».

Observaciones generales en torno a las visiones antiguas y actuales sobre el contexto de Jesús

Comenzaré ofreciendo unos breves esbozos sobre tres visiones de Galilea y de Jesús en Galilea. No hace todavía mucho tiempo, cuando los estudiosos planteaban el tema del contexto en que vivió Jesús, ellos solían fijarse en tres influjos dominantes: judaísmo fariseo, apocalíptica y opresión romana. (1) Se pensaba que los *fariseos* gobernaban el país conforme a sus leyes que, según se suponía, habían sido preservadas en la Misná y en otros textos de la literatura rabínica. Los investigadores judíos suponían que esta «clase dominadora» así supuesta, de los fariseos, era bondadosa y tolerante; por el contrario, la mayor parte de los investigadores cristianos pensaban que los fariseos eran hipócritas y legalistas, en el peor sentido de la palabra. (2) A los *apocalípticos* se les representaba como miembros de pequeños conventículos, herederos de una clase de profetas venidos a menos, que imaginaban con colores tétricos la intervención de Dios en la historia: Dios enviaría a su Mesías, un Hijo de David, que derrotaría a los romanos. En esa línea, la mayoría de los apocalípticos eran políticamente «celotas», personas que creían que se debía combatir en contra de los enemigos de Dios, pagando por ello cualquier precio que fuera necesario. Se pensaba que eran pocos en número, pero muy influyentes y que, de cuando en cuando, suscitaban revueltas (contra el poder romano). (3) Los *romanos*, por supuesto, gobernaban el país como lo han hecho en general los imperios todopoderosos. Actuaban brutalmente contra el pueblo, exigían servicios extraordinarios, tales como llevar sus cargas, y no tenían piedad al cobrar los impuestos. Por su parte, el *pueblo ordinario* se reunía los sábados en las sinagogas, donde los fariseos les enseñaban

a cumplir de un modo meticuloso sus leyes, que eran más importantes que la Biblia, y les acosaban e incluso les perseguían cuando no cumplían esas leyes de un modo suficientemente riguroso. Jesús se opuso al legalismo de los fariseos y anunció la llegada de un reino de Dios que estaba presente en su propio ministerio y que se basaba en el amor, no en la guerra y el juicio apocalíptico.

En los últimos años han surgido otras formas distintas de interpretar la vida de los judíos en Palestina. Una de ellas es sólo una modificación de la arriba presentada. Algunos investigadores ponen de relieve la opresión económica del sistema romano. Así sostienen que los galileos tenían que pagar impuestos dobles y aún triples: los romanos imponían su impuesto, como si ellos fueran el único gobierno del país; Herodes y, tras su muerte, alguno de sus hijos, lo hacían también, como si fueran el único gobierno; por su parte los sacerdotes judíos del templo imponían su impuesto como si ellos fueran también los únicos que gobernaban. Esto condujo a la pérdida masiva de las haciendas familiares y al crecimiento constante de personas sin hogar ni trabajo, que no tenían más elección que el bandidaje¹. Un investigador como Dominic Crossan piensa que los colonos (colonizadores o conquistadores extranjeros) habían arrebatado una parte de su tierra a los agricultores judíos, que se habían convertido de esa forma casi en puros siervos (cf. notas 9 y 10, infra). Oponiéndose a esa devastación masiva de la vida económica y, en consecuencia, de la vida social, Jesús surgió como un profeta que promovía reformas económicas y sociales.

La segunda descripción reciente de la Palestina judía ofrece una visión bastante distinta. Según ella, los gentiles eran predominantes, de un modo particular, en Galilea. La Baja Galilea —en la que Jesús vivió y actuó— era un área muy urbanizada, en la que los pueblos

¹ Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper and Row, San Francisco 1987; Richard Horsley y John Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs*, Winston, Minneapolis 1985, cf. pág. 60 ss; Richard Horsley, *Galilee, History, Politics, People*, Trinity Press International, Valley Forge Pa. 1995, 59 ss; de manera semejante Marcus J. Borg, *Jesus: A New Vision*, Harper-Collins, San Francisco 1987, 84-96. Aunque algo más matizada, la visión de S. Applebaum es básicamente la misma: «Economic Life in Palestine», en S. Safrai y M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 1. 2, Von Gorcum, Assen 1976, 631-700. Véase mi discusión sobre el tema en E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, SCM, Londres y Trinity Press International, Valley Forge Pa. 1992, 157-169.

actuaban como suburbios de las ciudades y donde florecía la cultura griega, de manera que el idioma griego era el más importante. La causa de esta helenización fue en parte el gran influjo de los griegos, de los romanos y de otros gentiles que poblaban de un modo masivo las ciudades de Galilea, especialmente Séforis, que distaba sólo una pocas millas de Nazaret. El ejército romano ocupaba Palestina, y los soldados exigían que se les sirviera del modo que resulta normal en estos casos: ellos reclamaban comida propia de gentiles, incluido el cerdo, y reivindicaban sus templos tradicionales, lo mismo que un anfiteatro donde pudieran contemplar los juegos. Como resultado de esto, la población judía podía mirar dramas griegos en el teatro y escuchar a los cínicos, que eran los filósofos griegos ambulantes. Ellos podían viajar fácilmente a las ciudades costeras de la provincia de Siria (Tolmáida, Tiro y Sidón), para empaparse aún más de la cultura griega. Esta situación implicaba un gran nivel de prosperidad económica, ya que, por regla general, las artes y la filosofía sólo florecen allí donde el dinero es abundante. Por otra parte, si los campesinos galileos dejaban frecuentemente sus pueblos, buscando con ansiedad la cultura y la literatura griega, eso significa que no tenían necesidad de trabajar duramente seis días a la semana, del amanecer a la noche. Según eso, ellos debieron haber sido bastante prósperos. Jesús formó parte de esta cultura: su enseñanza ha de compararse con la de los filósofos cínicos².

Si exploramos con suficiente cuidado la obra de los investigadores que defienden alguna de esas posturas, podremos encontrar en

² Aunque en grados diversos, esta es la visión de Burton Mack, *A Myth of Innocence*, Fortress, Filadelfia 1988, 66; Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jesus Peasant*, Harper-Collins, San Francisco 1991, 19 (versión cast., *Jesús: Vida de un Campesino Judío*, Crítica, Barcelona 1994), citando y aceptando visiones de investigadores anteriores; Richard Batey, *Jesus and the Forgotten City: New Life on Sepphoris and the Urban World of Jesus*, Baker, Grand Rapids 1991. Debemos notar, sin embargo, que, aunque Crossan se une a Mack, a Batey y a otros en su forma de tomar a Galilea como una región muy helenizada, él defiende a los autores citados arriba, en la nota 1, al destacar las estrecheces económicas de los galileos: en el aspecto económico, social y político, ellos estaban explotados, oprimidos etc. Sobre Jesús como cínico o como parecido a los cínicos, cf. F. Gerald Downing, *Jesus and the Threat of Freedom*, SCM, Londres 1987; Id., *Christ and the Cynics*, JSOT Press, Sheffield 1988; Mack, *Myth of Innocence*. Conforme a la visión de Downing Jesús fue un cínico; por el contrario, Mack sostiene que fue *como* un cínico. Cf. también Crossan, *Historical Jesus*, 74-88, 340: Jesús siguió «un cinismo de tipo judío y rural, más que un cinismo grecorromano y urbano».

ellas ciertas cosas de valor. Pero esas tres descripciones del contexto de Jesús, que acabamos de citar, son en gran medida equivocadas. Ellas resultan tan completamente erróneas o tan malamente exageradas que el efecto que producen es en ambos casos el mismo. Déjenme poner ya desde ahora de relieve que he descrito estas visiones extremas para que ustedes puedan fijarse mejor en algunas observaciones que iré proponiendo. Entre los investigadores recientes encontramos también algunas visiones que son menos extremas y que están más adaptadas a la realidad. Me refiero especialmente a las de John Meier y Sean Freyne³. Teniendo en cuenta lo anterior, debemos estudiar en lo que sigue estos problemas:

1. El gobierno en la Palestina judía en general y, de un modo particular, en Galilea: la presencia o ausencia del ejército romano; la presencia de no judíos, y en especial de colonos gentiles; la propiedad de la tierra; y la extensión de la helenización o romanización.

2. La lealtad o falta de lealtad de los galileos al judaísmo común y, especialmente, al judaísmo del templo de Jerusalén: el sacerdocio, el sostenimiento del templo y de los sacerdotes, las peregrinaciones y otros temas semejantes. Bajo este epígrafe debemos considerar también las sinagogas y las *miquá'ot* o cisternas para purificaciones.

3. Dinero: impuestos, división de clases sociales y opresión, con la función que realizaban los programas de edificación.

No podemos discutir en detalle cada uno de los subtemas, de tal forma que en algunos casos me limitaré a ofrecer una breve indicación de la manera en que yo veo estas cuestiones.

Gobierno, ejército romano, colonización, propiedad de la tierra, influencia griega y romana

Muchos estudiosos, incluyendo algunos a quienes mejor conozco, hablan de la Palestina judía como si hubiera sido «anexionada» y

³ John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, I-III*, Anchor Bible Reference Library, Doubleday, Nueva York 1991, 1994, 2001 (versión cast., *Un judío marginal: visión del Jesús histórico I-III*, Verbo Divino, Estella 1998/2003); Sean Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 BCE to 235 CE*, Michael Glazier, Wilmington Del y University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind 1980; Id., *Jesus and the Gospels: literary Approaches and Historical Investigation*, Fortress, Filadelfia 1988.

«ocupada» por Roma⁴. De vez en cuando, algunos investigadores toman estas palabras al pie de la letra y suponen que Roma gobernaba directamente el país, hasta el detalle de la vida diaria, lo cual implicaría la intervención directa de burócratas, magistrados y soldados romanos. Como hemos indicado, esta postura nos lleva a la suposición de que había templos paganos y muchas granjas de cerdos en la tierra. Conforme a Howard Kee, en los tiempos de Jesús, Séforis era «un importante centro cultural y administrativo romano»⁵. La «evidencia» que encuentra para ello es una sentencia de Josefo, diciendo que en los años 57-55 a. C., poco después de que Pompeyo el Grande conquistara Palestina (63 a. C.), el general romano Gabino estableció cinco distritos administrativos (*Ant* 14, 91; *Bell* 1, 170). Kee imagina que esos distritos estaban ocupados por un *staff* de funcionarios romanos y que, además, esa forma de gobierno, se mantuvo por lo menos a lo largo de los siguientes noventa años. Pues bien, de hecho esos distritos estaban gobernados por judíos y aquella división cambió, pasados sólo uno o dos años. Bajo la nueva división, el Sumo Sacerdote Hircano II fue instituido como etnarca y el idumeo Antípater recibió el segundo puesto en el poder⁶. Existieron además

⁴ «Anexionado» u «ocupada»: Borg, *Jesus: A New Vision*, 83 (Palestina había sido anexionada el 63 a. C.), 137 (los gentiles eran ocupantes). Dominic Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, Harpers-Collins, San Francisco 1994 (versión cast., *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona 1996), 89. Incluso algunos investigadores que no son especialistas en Nuevo Testamento pueden caer en este error: según Alan Segal, la «ocupación» romana de la tierra de Israel comenzó el 63 a. C.; cf. *Rebecca's Children*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1986, 35.

⁵ Howard Kee, «Early Christianity in the Galilee: Reassessing the Evidence from the Gospels», en Lee Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York/Jerusalén 1992, 15; cf. también Batey, *Jesus and the Forgotten City*, 56.

⁶ Visión correcta del tema en Horsley, *Galilee: History, Politics, People*, 113 ss. Josefo describe la acción de Gabino como creación de un gobierno «de aristócratas» (*Bell* 1, 169 ss), aludiendo con esto a los aristócratas judíos. Los senadores romanos no gobernaban estos pequeños distritos palestinos. Peitolao, que tuvo el segundo puesto de mando en Jerusalén (probablemente bajo Hircano II), fue judío: cf. *Bell* 1, 172; *Ant* 18, 84. Gabino cambió el gobierno de acuerdo con «los deseos de Antípater» (*Bell* 1, 178), antes de abandonar Siria. Por supuesto, Antípater deseaba que Hircano II fuera etnarca, siendo él mismo el segundo en el mando —como Pompeyo había establecido previamente— y este sistema fue pronto restaurado. Unos pocos años después de los nuevos ajustes de gobierno, Hircano II y Antípater ejercían las funciones de mando (cf. *Bell* 1, 187; *Ant* 14, 127-132, en torno al 48-47 a. C.).

muchas otras redistribuciones de las estructuras de gobierno antes de los días de Jesús, pero en ninguna de ellas aparecen los romanos gobernando directamente sobre Galilea.

Pero si los administradores romanos no gobernaban en Palestina, ni las legiones romanas la ocupaban ¿cuál era entonces el sistema que allí existía? Para responder a eso, tenemos que ofrecer alguna pequeña información sobre el Imperio romano; después nos ocuparemos de la forma en que los romanos gobernaban en Judea y Galilea en los tiempos de Jesús.

Antes que nada debemos indicar que los romanos gobernaban el imperio de maneras distintas. Poco después de su toma de poder el 31 a. C., Augusto propuso al Senado, y el Senado lo aceptó, un plan que distinguía entre provincias senatoriales e imperiales. Básicamente, las provincias senatoriales caían al oeste de Siria y Palestina, e incluían las partes más civilizadas del Imperio romano; por el contrario, las provincias imperiales, que incluían la mayor parte de zonas al este de Asia Menor, Siria y Palestina, estaban más alejadas de la cultura grecorromana y resultaban también menos estables en el plano político y militar. Como explicaré, Roma tenía dos formas diferentes de gobernar las provincias imperiales. Para asegurar la estabilidad y la paz, Roma estacionaba legiones en algunos puntos estratégicos del este. Pues bien, las legiones que en último término eran responsables para el buen orden en Palestina estaban estacionadas en Siria, no en Palestina. El «buen orden» no se imponía por la presencia directa de los romanos a lo largo de todas las provincias del este, sino a través de la amenaza del castigo que podían imponer las legiones más cercanas. Como Richard Horsley ha destacado, Roma imponía su orden por medio del terror⁷. Las legiones podían perder alguna vez una batalla, pero nunca perdían la guerra, y los castigos que imponían a los súbditos rebeldes resultaban terroríficos. Las comunicaciones y el transporte eran lentos; por eso, el castigo se retrasaba a veces largo tiempo, pero resultaba siempre inevitable y sus consecuencias eran catastróficas. Quienes puedan recordar lo que hacía el Imperio soviético en la Europa del Este tendrán una buena idea de cómo actuaba el Impe-

⁷ Horsley, *Galilee, History, Politic, People*, 116: «Roma... no gobernaba su imperio a través de las tropas de ocupación... Lo que hacían los romanos era aterrorizar a los pueblos, para que vivieran sometidos...».

rio romano. Baste pensar en Hungría el año 1956. Pues bien, en comparación con los romanos, los soviéticos eran mucho más blandos en su manera de tratar a los súbditos rebeldes.

El interés de Roma en Palestina era muy limitado y, sin embargo, resultaba vital. Palestina se encuentra entre Siria y Egipto. Siria era la puerta de acceso a las riquezas de Asia Menor; y Egipto era el granero de Roma. Las legiones estacionadas en Siria protegían Asia Menor contra una invasión directa desde el este, donde los partos (persas) constituían en aquel tiempo la única amenaza militar contra la seguridad de Roma. Pues bien, Roma no podía permitir que Palestina cayera en manos de enemigos, porque esos enemigos podían utilizarla como punto de partida para luchar tanto contra Siria como contra Egipto.

De esa manera, la política imperial romana exigía que Palestina fuera leal y pacífica. Esto lo consiguió durante largo tiempo, permitiendo que Herodes permaneciera como rey de Judea. Recordemos que la palabra *Judea* tiene diversos sentidos según el contexto: es una región geográfica (al sur de Samaria, al norte de Idumea) y también una entidad gubernamental. En tiempos de Herodes, la entidad de gobierno de Judea incluía toda la Palestina judía. En términos geográficos, ella incluía Galilea, Judea e Idumea, además de Samaria; pero no incluía la ciudad griega de Ascalón (al norte de Gaza, en la costa), ni las ciudades de la costa fenicia (Dora, Sidón y Tiro), ni Escitópolis, una ciudad pagana que se eleva justamente al sur de la Galilea geográfica (actualmente se llama *Bet Shean*). Más tarde, Augusto concedió a Herodes algunos territorios no judíos, al norte y al este de Galilea, a fin de que su ejército pudiera oponerse a los ataques partos dirigidos contra la costa de Fenicia y contra Siria. Esto significa lo siguiente: Herodes fue rey de los judíos y, además, de los samaritanos y, además, de algunos gentiles relativamente escasos que vivían en territorios básicamente judíos; fue además el rey de unas tierras gentiles poco habitadas, hacia el norte y el este de Galilea (Gaulanítide, Batanea, Traconítide y Auranítide). Este territorio adicional incluía los actualmente denominados *Altos del Golán*.

Herodes fue un rey cliente, uno de los «amigos y aliados de Roma». Así gobernó sobre una provincia imperial romana y, consiguientemente, tuvo que hacerlo conforme a los deseos del emperador Augusto, sobre la base de unas regulaciones y condiciones que estaban bien estipuladas. La primera condición era que tenía

que defender sus fronteras, especialmente en contra de los árabes y de los partos, por el este; pues bien, él cumplió ese cometido con un éxito sobresaliente. En segundo lugar, Herodes no podía permitir que hubiera revueltas en su territorio. Él cumplió también esta parte de su compromiso: suprimió sin piedad a los contrarios, de manera que Roma nunca tuvo que preocuparse por esta parte de su imperio (cf. Josefo, *Ant* 15, 366-69). En tercer lugar, como rey aliado, Herodes tenía que contribuir con sus tropas a cualquier acción militar que Roma quisiera emprender en alguno de los países del entorno⁸.

Herodes se apoyó en sus propias tropas y —después de conseguir el control sobre su reino—, no tuvo que pedir la ayuda de las legiones de Siria. Al contrario, como hemos visto ya, ofreció su asistencia a las legiones.

Cuando murió, el 4 a. C., Herodes dejó dos testamentos, que Augusto hizo que se cumplieran. Conforme a ellos, Augusto concedió Samaria, Judea e Idumea a Arquelao; a Antipas le dio Galilea; y las regiones al norte y este de Galilea se las dio a Filipo. Sin embargo, la mayor parte de la tierra que se hallaba por el este, cerca del mar de Galilea, se la concedió a la provincia de Siria. Salomé, hermana de Herodes, recibió Jamnia, Azoto y Gaza, con algunas tierras de su entorno. Pues bien, de ahora en adelante Filipo y Salomé quedan ya fuera de nuestro campo de visión.

Arquelao fue un fracaso. Había recibido el área más difícil de gobernar y —para decirlo con claridad— no estuvo a la altura de su tarea. Fue depuesto el 6 d. C., después de haber gobernado Judea, Samaria e Idumea durante diez años.

Como he mencionado, Roma tenía dos maneras de gobernar las provincias imperiales. El método A se empleaba en el caso de los reyes clientes, como Herodes. Cuando Augusto depuso a Arquelao, hizo que en la parte sur de la Palestina judía y en Samaria se aplicara el método B: así impuso el dominio de un gobernador romano, apoyado por unas pocas tropas. El año 6 d. C., Augusto envió a Judea a un aristócrata romano de rango menor, en calidad de prefecto.

⁸ Cf. Josefo, *Ant* 15, 110, donde Antonio ordena a Herodes que ataque a los árabes. El uso de gobernantes clientes resulta más claro durante las guerras civiles de Roma, antes de la batalla de Accio. Cf. por ejemplo *Ant* 14, 127-139. Cuando los judíos se rebelaron contra Roma, los gobernantes clientes contribuyeron con tropas, en ayuda de la causa romana (*Bell* 3, 68).

(Los gobernadores romanos en Judea se llamaron primero *prefectos* y más tarde *procuradores*). El prefecto tenía para su apoyo unos tres mil soldados de infantería y unos pocos de caballería. Habitaba en el palacio de Herodes, en el gran puerto de Cesarea, rodeado por sus tropas. Ese minúsculo ejército romano no era de hecho romano, sino que solía reclutarse entre los habitantes gentiles (paganos) del entorno, especialmente en Sebaste de Samaria y en Cesarea, en la costa. El prefecto venía de Roma. No conocemos el origen nacional de los oficiales de su ejército, pero podemos suponer que ellos provenían también de Italia.

Jerusalén y la región de su entorno estaban gobernadas de hecho, para los problemas ordinarios, por los Sumos Sacerdotes y por su Consejo, cuyos miembros se reclutaban entre la aristocracia sacerdotal o entre los laicos más «influyentes». El prefecto romano y su ejército subían a Jerusalén sólo para las tres fiestas de peregrinación, ya que la reunión de grandes multitudes desembocaba a veces en tumultos o explosiones de violencia. Mientras estaban en Jerusalén, los soldados residían en la Fortaleza Antonia, que dominaba sobre el templo, y patrullaban el área del templo desde los tejados de las *estoas* o pórticos vecinos. En las restantes ocasiones el Sumo Sacerdote reinaba de forma suprema sobre Jerusalén y estaba apoyado no sólo por los otros miembros de la aristocracia, sino también por unos pocos miles de guardias del templo, que podían actuar, si era necesario, como policía local. Por otra parte, su función como gobernante se encontraba apoyada por la tradición judía.

Las personas cuyo conocimiento del judaísmo está fundado en la Biblia suelen tomar como referencia a David, Salomón y otros monarcas y así piensan que los judíos habían sido gobernados de ordinario por reyes. Pero, de hecho, los judíos tuvieron como gobernantes a sumos sacerdotes tanto tiempo como a reyes. Un sumo sacerdote empezó a ser gobernante, en un momento dado, poco después del retorno del exilio, en el siglo VI a. C. Más tarde, la antigua familia sacerdotal de los sadoquitas fue derrocada por la revuelta de los asmoneos (macabeos), y durante un tiempo el gobernante de los judíos fue un Sumo Sacerdote de la dinastía de los asmoneos. Algunos de los sacerdotes de esta dinastía tomaron también el título de «reyes». Cuando Herodes se hizo rey, fue el primer no sacerdote que vino a ser rey judío, desde que los babilonios con-

quistaron Judea, en el siglo VI a. C. Los sumos sacerdotes gobernaron Jerusalén y la zona de su entorno desde (más o menos) el 515 a. C. hasta el 37 a. C., es decir, durante 470 años. De esa manera, cuando los romanos dejaron el gobierno de Judea en manos del Sumo Sacerdote, ellos no hacían otra cosa que restablecer una tradición judía que había sido dominante. El Sumo Sacerdote se convirtió así en una especie de poder intermedio entre la población de Jerusalén y el administrador romano (prefecto o procurador) que habitaba en la costa (en Cesarea).

Sólo necesitamos añadir que las guarniciones de tropas romanas permanentes (reclutadas en la zona) que había en la fortaleza o Torre Antonia de Jerusalén y en otros pocos puntos de Judea eran muy pequeñas. Los soldados romanos eran más bien como la caballería en las películas del Oeste: estaban estacionados detrás de muros, separados de los nativos hostiles. Ellos no patrullaban por las calles y caminos.

Pero vengamos ahora, por fin, a Galilea. Antipas, hijo de Herodes, gobernaba sobre Galilea lo mismo que su padre había gobernado sobre un reino más amplio. (En los evangelios a Antipas se le llama también Herodes, con un lenguaje que se presta a confusión.) Jesús tenía quizá dos o tres años cuando Antipas tomó el poder. A Antipas no le concedieron el título de «rey», sino que fue, más bien «tetrarca», gobernador de un «cuarto», es decir, de una cuarta parte del reino de Herodes. Antipas gobernó en los mismos términos y condiciones que su padre. (1) Debía proteger las fronteras contra invasores hostiles a Roma. (2) No debía permitir demasiados disturbios civiles. (3) En caso de que se lo pidieran, debía contribuir con tropas en ayuda de las actividades militares de Roma. Si cumplía esas condiciones, Roma le dejaba hacer lo que él quisiera. Roma no enviaba funcionarios para gobernar Galilea, ni las tropas romanas ocupaban Galilea.

La conferencia va ya por la mitad y sólo he tratado por ahora de dos subtemas (gobierno, ejército romano) dentro del primero de los tres grandes temas de este trabajo. La causa de esta desproporción es que la mayor parte de los lectores de los evangelios no tienen información suficiente sobre las provincias imperiales, los jefes clientes (de Roma) y los gobernantes romanos que, de hecho, no gobernaban. Por otra parte, tampoco suelen ser capaces de trazar los movimientos de las legiones romanas. Desgraciadamente, esto mismo es

lo que les pasa a muchos investigadores del Nuevo Testamento. Sin embargo, ninguno de los historiadores especializados en temas de esa época tiene duda alguna sobre lo que vengo diciendo. Ningún historiador del Imperio romano piensa que las legiones estaban estacionadas en Palestina en tiempos de Jesús. Todos ellos comprenden lo que significa la utilización de jefes y aristócratas locales, porque ese era el procedimiento estándar de Roma.

Teniendo eso en cuenta, quiero ofrecer una visión sumaria del tipo de gobierno que había en tiempos de Jesús, nombrando a los diversos actores. *Antipas*, a quien el Nuevo Testamento llama «Herodes», gobernaba Galilea. Era un jefe independiente, que tenía la libertad de gobernar como deseara, mientras cumpliera las expectativas de su patrono, el emperador romano. Su gobierno no requería la presencia de ningún administrador romano, y, por lo que conocemos, no había en su reino ninguno. De todas formas, probablemente, él contrató a bastantes gentiles, para que le ayudaran de diversas maneras, especialmente en su ambicioso programa de construcciones. *Poncio Pilatos* era el prefecto romano de la provincia de Judea, que incluía Samaria, Judea e Idumea. Él vivía en Cesarea, a unos cien kilómetros de Jerusalén, que se recorrían en dos días de marcha. Estando el prefecto en Cesarea, el gobierno de Jerusalén y del resto de Judea quedaba en manos de administradores locales, especialmente de *Caifás*, el Sumo Sacerdote.

Pasamos ahora al *colonialismo*. Muchos estudiosos afirman que Roma «colonizó» Palestina⁹. Dominic Crossan, muy bien conocido por su obra sobre el Jesús histórico, tiene una visión colonial de la Palestina del siglo I y así traza un paralelismo entre Palestina en aquel tiempo e Irlanda bajo el imperio británico¹⁰. *Colonización* debe significar que había «colonos» o «colonizadores», es decir, personas a las que el poder imperial establecía en una país extranjero. Y, sin duda, esto fue verdad en Irlanda, donde muchos de los grandes propietarios de tierras eran de hecho ingleses y habían recibido sus posesiones de la corona británica.

⁹ Cf. Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, XII.

¹⁰ Crossan ilustra la situación de la Palestina judía contando una historia sobre Irlanda (*Jesus: A Revolutionary Biography*, 105). A través de conversaciones personales, he llegado a la conclusión de que la analogía con Irlanda resulta muy importante para la visión que Crossan tiene de Palestina en el siglo I.

Las colonias eran un fenómeno muy bien conocido en el mundo antiguo, lo mismo que es bien conocida la historia de la colonización. Las colonias requerían la fundación de una nueva ciudad, que podía ser simplemente una ciudad antigua a la que se le daba un nombre nuevo y se le concedía un tipo de gobierno al estilo griego (o «helenístico»). Al exterior de la ciudad había, por supuesto, un espacio de tierras cultivadas, algunas de las cuales podían ser concedidas a los nuevos residentes —es decir, a los colonos—. Esto significa, a veces, que a los propietarios nativos se les desposeía de sus tierras. Pero la fundación de una colonia necesitaba el surgimiento de una ciudad, como explicaré más adelante. Los emperadores romanos no planearon el establecimiento de colonias en la Palestina judía en tiempos anteriores a la muerte de Jesús.

Herodes el Grande refundó dos ciudades, que eran ya gentiles¹¹. La primera fue la Torre de Estratón, a la que llamó *Cesarea* y a la que hizo aumentar de un modo considerable. Su población siguió siendo básicamente gentil, aunque hubiera en ella algunos residentes judíos¹². A la segunda la llamó *Sebaste* (palabra griega que significa 'Augusto'). Ella estaba en Samaria que, significativamente, no formaba parte de la zona judía de su reino. Antipas reedificó Séforis, que había sido recientemente destruida en las revueltas que siguieron a la muerte de Herodes. Séforis había sido de población judía, y parece que permaneció así; por lo que nosotros sabemos, Antipas no introdujo en ella colonos gentiles. Antipas edificó también una ciudad totalmente nueva, llamada *Tiberiades* (que recibió ese nombre por Tiberio, sucesor de Augusto), pero la pobló básicamente con judíos. Estas dos ciudades de Galilea ofrecen algunos de los rasgos de una ciudad griega, pero solamente unos pocos¹³. No

¹¹ A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford University Press, Oxford 1937, 276 ss (en la 2ª ed. revisada por varios investigadores: Oxford University Press, Oxford 1971, págs. 247 ss). De un modo más general, cf. A. H. M. Jones, *The Greek City From Alexander to Justinian*, Oxford University Press, Oxford 1940, 79-82.

¹² Sobre la población de la Torre de Estratón y de Cesarea, cf. Josefo, *Bell 2*, 266; *Ant 20*, 173-176.

¹³ Crossan pretende que Tiberiades tenía «una constitución totalmente griega», aunque él concede que la población fue «básicamente judía» (*Historical Jesus*, 18). El único elemento propio de una ciudad griega del que tenemos conocimiento en Tiberiades es la existencia de un consejo (*boulê*), compuesto de varios cientos de miembros (Josefo, *Bell 2*, 641).

tenían gimnasios, ni contaban tampoco con templos paganos. También es digno de notarse el hecho de que ellas no tuvieron jurisdicción sobre las zonas rurales del entorno, que siguieron estando bajo el control del mismo Antipas; la zona rural se encontraba administrada por funcionarios de Antipas¹⁴. Eso significa que Séforis no era una ciudad helenista y que Nazaret no formaba parte de la gran Séforis.

Había fundaciones griegas o helenistas en una especie de semicírculo en torno a Galilea. Al oeste se encontraban las ciudades de la costa de Fenicia, que formaban parte de la provincia de Siria y que eran, de sur a norte: Dora, Tolemaida, Tiro y Sidón. Se dice que Jesús fue una vez a esta zona donde, como era normal, él se encontró con una persona gentil. En el este se hallaban las famosas ciudades llamadas colectivamente «la Decápolis» (a las que se alude en Mt 4, 25; Mc 5, 20; 7, 31). Una de estas, Escitópolis, estaba, como hemos dicho arriba, en la parte occidental del río Jordán, pero ella no formó parte del dominio de Herodes, ni de Antipas. Los asmoneos habían conquistado varias de esas ciudades grecohelenistas (Dora, en la costa, y la Decápolis); pero Pompeyo el Grande las liberó del control judío y la mayoría de ellas nunca recayeron bajo ese control. Pompeyo permitió a los judíos que tomaran solamente las áreas predominantemente judías, a excepción de Joppe y de la llanura de Esdrelón, dos zonas muy importantes del dominio real, que él dejó también fuera del control judío, aunque ellas tenían una población de mayoría judía. Julio Cesar concedió de nuevo Joppe a los judíos y así esta ciudad formó parte del reino de Herodes. Joppe era muy valiosa, porque tenía un puerto y porque constituía, gracias a ello, una fuente de ingresos. Herodes volvió a ganar también la llanura de Esdrelón e incluso algunas de las ciudades menores de la Decápolis. Sin embargo, estas últimas, que eran de mayoría gentil, no fueron concedidas a Antipas (tras la muerte de Herodes), sino que quedaron incluidas en la provincia de Siria. De esa forma, la Galilea de Antipas incluía muchos menos gentiles que la de Herodes.

El tema central que subyace en todo esto es que los romanos (Pompeyo, Julio César, Augusto y Tiberio) intentaron mantener a judíos y gentiles en compartimentos de gobierno separados. Ellos no implantaron nuevas colonias en la parte judía del país y mantuvie-

¹⁴ Jones, *Cities* (1937), 277; *Cities* (1971), 276; *Greek City*, 80.

ron las ciudades no judías fuera del control judío (con la excepción de Samaria y de algunas áreas menores al norte y al este de Galilea). Herodes refundó ciudades gentiles en las partes no judías de su reino y Antipas pobló su nueva ciudad (Tiberíades) en su mayoría con judíos.

Esta es una evidencia más de que tanto los romanos como los herodianos distinguían las áreas judías de las áreas gentiles y las trataban de un modo diferente. Herodes no acuñó monedas paganas, con la imagen de Augusto o de él mismo, sino que acuñó monedas judías estrictas. Es digno de notarse el hecho de que él edificó numerosos edificios paganos, incluyendo templos en honor de Augusto y un anfiteatro para juegos griegos y que hizo donaciones para gimnasios, pero en territorios que no formaban parte de su reino: en Trípoli, Acco/Tolemaida y Damasco. No quiero cansaros con la lista completa de sus edificios paganos. Pero (y este es un *pero* muy importante) él no construyó ninguno de estos edificios gentiles o paganos en la parte judía de su territorio. Esto significa lo siguiente: Herodes, Augusto y Tiberio, todos ellos, sabían que judíos y gentiles no se mezclan fácilmente, al menos en aquella tierra que los judíos consideraban suya propia. Esto significa que los judíos rechazaban profundamente los signos del paganismo. Ellos *se opusieron* a contactos demasiado intensos con la cultura grecorromana. Gimnasios, teatros, hipódromos, templos paganos y anfiteatros constituían un elemento esencial de la versión romanizada de la cultura griega, y sin ellos no podemos decir que exista mucha helenización.

Antipas siguió las huellas de su padre: evitó todo lo que pudieran resultar ofensas fuertes contra sus súbditos judíos. Acuñó monedas que fueran aceptables para los judíos. Ciertamente, decoró con animales su propio palacio, edificado en una ciudad nueva, cosa que podía resultar ofensiva para sus súbditos, pero este parece haber sido su caso límite en el uso de símbolos y decoraciones paganas. Es posible, aunque muy poco probable, que el maravilloso teatro de Séforis existiera ya en el tiempo de la vida de Jesús; pero en el caso de que fuera así, no sabemos qué tipo de obras se representaban allí. Pudieron haber sido obras judías, importadas probablemente de Alejandría, o algún tipo de mimos, o muchas otras cosas semejantes. Pero no podemos imaginarnos a la audiencia escuchando de modo velado las obras del ciclo de Edipo.

Podemos comparar la conducta de Herodes y Antipas con la de Filipo, el tercer hijo varón de Herodes, que gobernó un territorio gentil. En contra de lo que sucedió con Antipas, Filipo acuñó monedas de estilo pagano. La diferencia entre las monedas de Filipo y de Antipas muestra que los hijos de Herodes comprendieron que debía respetarse la sensibilidad de los súbditos judíos.

Muchos estudiosos del Nuevo Testamento piensan que judíos y gentiles se hallaban mezclados a lo largo de todas las áreas al norte de Samaria, incluyendo la Baja Galilea, donde se encuentra Nazaret¹⁵. Yo, en cambio, pienso que no eran muchos los gentiles que vivían en la parte no judía de Palestina. Incluso autores como John Meier, que son moderados en este campo, pueden haber sobreestimado la presencia e influjo de los gentiles en las ciudades de Galilea¹⁶. La evidencia literaria nos muestra que las ciudades de Séforis y Tiberíades eran predominantemente judías. Este es también el resultado de un informe sobre las investigaciones arqueológicas de Séforis¹⁷, aunque no hemos podido llegar a unas conclusiones firmes, pues el trabajo arqueológico sigue en marcha. Pero si tenemos en cuenta las informaciones recogidas hasta ahora, no encontramos ninguna evidencia firme de que en Séforis hubiera prácticas paganas antes o durante el tiempo de la vida de Jesús. Gran parte de las evidencias que los estudiosos citan para probar que Séforis era una ciudad básicamente helenista provienen de los tiempos posteriores a la segunda revuelta judía, que terminó aproximadamente el 135 d. C. (unos cien años después de la muerte de Jesús), cuando hubo de hecho una legión romana estacionada en las cercanías. Pues bien, en relación con la Séforis del tiempo de Jesús, tenemos muchos signos de presencia judía, pero ninguno, o virtualmente ninguno, de que hubiera allí habitantes paganos.

Dado que en Galilea no había colonias romanas, la propiedad y cultivo de la tierra se hallaba en manos de judíos. El modelo de Crossan, basado en el ejemplo del imperio británico en Irlanda, supone que muchos individuos gentiles habían recibido grandes posesiones de tierra en Galilea. No sólo no tenemos ninguna evidencia de esto, sino que ello se opondría al sistema griego y romano.

¹⁵ Hay una relación de la bibliografía sobre el tema en Mark Chancey, «The Myth of a Gentile Galilee», Tesis Doctoral, Duke University 1999, 1-21.

¹⁶ Meier, *A Marginal Jew*, 2, 721, 1039

¹⁷ Chancey, «Myth.», 101-124, especialmente 113 ss, 123 ss.

Roma no concedía a personas individuales unos terrenos de tierra cultivable en países bárbaros. La tierra cultivable tenía que caer dentro de la órbita o entorno de una ciudad que, al menos en parte, estaba poblada por colonos. Dado que en la Palestina judía no existían ciudades colonias, no había tampoco colonos. Roma estableció colonias en la Galia, en el sur de Inglaterra y en muchos otros lugares, pero no en Palestina.

Según eso, los que vivían en las ciudades y poseían las tierras de cultivo de Galilea era judíos. No tenemos evidencia real del tamaño de las posesiones. En el siglo II d. C., la literatura rabínica supone que lo normal es una pequeña granja, cultivada por una familia nuclear¹⁸. Josefo atestigua que, antes del 70 d. C., Galilea estaba intensamente cultivada, densamente poblada y que era muy próspera (*Bell* 3, 42s; 3, 517-19). Aunque podamos contar siempre con exageraciones, esta breve evidencia sugiere que había muchas propiedades pequeñas.

En resumen, yo pienso que la impresión que los evangelios nos ofrecen sobre Galilea resulta bastante exacta. Ellos no transmiten ninguna información sobre las ciudades de Tiberíades y Séforis, pero nos llevan a pensar que en Galilea había muchos pueblos pequeños, habitados por campesinos y pescadores judíos. Es razonable suponer que en los pueblos de la frontera —que se encuentran en la orilla occidental del mar de Galilea— uno podía encontrarse con los recaudadores de impuestos de Antipas y con otros funcionarios u oficiales del ejército. Por otra parte, debemos notar que, según los evangelios, Jesús se encontró con gentiles cuando viajó al oeste, hacia Tiro o Sidón (Mc 7, 24-30) o cuando cruzó en barco el mar de Galilea y caminó por el territorio de una de las ciudades de la Decápolis (Mc 5, 1-20). Esto me parece que es correcto. (Ustedes pueden estar interesados en conocer algo sobre tiempos y distancias. Para llegar a la región de Tiro había que recorrer unos 65 kilómetros, lo que llevaba dos días. De la costa oriental del mar de Galilea a Gerasa hay casi 50 kilómetros; el camino requeriría, al menos, un día entero).

No he discutido todos los aspectos posibles de la «helenización», ni puedo hacerlo aquí. Por supuesto, en algún sentido, es cierto que cualquier lugar del Imperio romano estaba «helenizado». Mi visión,

¹⁸ Martin Goodman, *State and Society in Roman Galilee, A. D. 132-212*, Rowman and Allenheld, Totowa N. J. 1983, 34-37.

sin embargo, es que la helenización no fue muy profunda en la Palestina judía. Parte del apoyo que recibe la visión opuesta (que Galilea estaba profundamente helenizada), se funda en presupuestos equivocados sobre el gobierno, las legiones de Roma y la colonización de los que me he venido ocupando. Una segunda prueba a favor de la helenización es el presupuesto de que proximidad implica influencia: había ciudades helenistas a dos días de viaje; más aún, en el caso de la Decápolis (Escitópolis) el trayecto era mucho más corto, de manera que se podía ir y volver el mismo día; por eso, algunos piensan que los judíos tuvieron que haber recibido una cultura helenista, como por ósmosis. Pero este presupuesto es muy dudoso. Yo crecí en una pequeña villa cerca de Dallas, y nosotros considerábamos a los habitantes de Dallas como «bribones de ciudad», gente en la que no se podía confiar, a la que no se podía imitar. A pesar de que la distancia era sólo de treinta millas, y la mayoría de las familias tenían coche (aunque la mía no), nosotros no nos levantábamos cada mañana y nos abalanzábamos a la ciudad para empaparnos de su cultura. Tampoco los habitantes de Dallas venían a mi pequeño pueblo para urbanizarlo. Vivíamos existencias separadas; yo solía ir a Dallas una vez al año. Cincuenta kilómetros en coche es una distancia mucho más pequeña que treinta a pie o incluso que cinco a pie. La proximidad no conduce necesariamente a una interacción constante y a un intercambio cultural. Al contrario, puede llevar tanto al rechazo como a la imitación¹⁹. Pues bien, tenemos muchas pruebas de que los judíos aborrecían la idolatría y desconfiaban profundamente de los gentiles y de su cultura; por su parte, los gentiles encontraban que los judíos eran personas con las que era muy difícil relacionarse, al menos en el propio país de los judíos. Después de que en el siglo II a. C. se había dado un intento de helenizar Judea, cosa que condujo a la rebelión de los asmoneos, los intentos de ese tipo se pararon, por todos los lados hasta los años de Adriano, en el siglo II d. C. Los gobiernos intentaron más bien mantener apartados a los judíos y a los gentiles. Roma los separó y lo mismo hizo Herodes dentro de su reino: su comportamiento en las áreas judías fue muy distinto del comportamiento que utilizaba en las pequeñas áreas paganas. Sus hijos siguieron su ejemplo.

¹⁹ Cf. también Meier, *Marginal Jew*, 2, 1039 ss.

¿En qué medida eran judíos los galileos?

En dos libros recientes, Richard Horsley ha propuesto que los galileos no eran auténticos judíos; es decir, que no eran fieles al tipo de judaísmo de Jerusalén, tal como estaba representado por la Ley de Moisés y por el templo. Horsley ha puesto el dedo en la llaga. No conocemos ni el tiempo ni el modo en que los galileos se volvieron judíos conforme al modelo de Jerusalén. El reino del Norte de Israel, que incluía Galilea, fue destruido por los asirios, en torno al 722 a. C. No sabemos lo que sucedió con los sobrevivientes, las así llamadas diez tribus perdidas. El reino del Sur (Judea) sobrevivió hasta aproximadamente el 581 a. C. (el tiempo de la tercera deportación), cuando los líderes de la comunidad fueron llevados al exilio en Babilonia. Cuando los persas conquistaron el imperio de Babilonia, Ciro envió de nuevo a algunos de los exilados a Judea y les permitió establecer un estado dependiente y reedificar el templo (en torno al 538 a. C.). El judaísmo de Jerusalén fue, en parte, un producto de los judíos que habían sido llevados al exilio en Babilonia y, en parte, un producto de sus descendientes que volvieron de Babilonia a Judea. Tras el exilio, el estado judío era muy pequeño y abarcaba sólo Jerusalén y las colinas de Judea. A partir de aquí se plantea la cuestión: ¿Quiénes eran los galileos y cómo se convirtieron en judíos, en el sentido en que lo eran los de Judea? La respuesta de Horsley consiste, en parte, en decir que ellos no se hicieron verdaderos judíos en el sentido de Judea. Sabemos que Galilea cayó bajo el control de Jerusalén durante el reino de Aristóbulo I, rey asmoneo, en torno al 104 a. C. Según Josefo, Aristóbulo hizo que los galileos se convirtieran por la fuerza al judaísmo (*Ant* 13, 318). Por supuesto, esto no debe significar que ellos comenzaron a seguir de inmediato las normas de vida de los judíos de Judea. Hasta aquí, la tesis de Horsley es correcta. Pero, de hecho, en algún momento, antes del tiempo de la vida de Jesús, los galileos fueron asimilados, de un modo más o menos intenso, por el judaísmo de Judea²⁰.

Las razones para sostener el carácter básicamente judío de los galileos son las siguientes:

²⁰ Muchos investigadores han sugerido que había unas diferencias relativamente ligeras entre los judíos de Galilea y los de Judea, diciendo, por ejemplo, que los galileos eran menos estrictos en lo tocante a la ley. Es posible que así sea.

1. Como hemos visto arriba, Roma, Herodes y Antipas trataron a los galileos como judíos. Los gobernantes hicieron que la población del norte (Galilea) se mantuviera en su conjunto separada de los gentiles, lo mismo que la del sur (Judea). Ellos supusieron también que los galileos tenían aproximadamente la misma sensibilidad que los de Judea en relación con edificios paganos y monedas acuñadas al estilo pagano, aunque los residentes de Jerusalén eran especialmente estrictos en lo que se refiere a cualquier signo pagano.

2. Tenemos pruebas muy claras de que los galileos iban en peregrinación a Jerusalén. Josefo incluye historias sobre galileos que pasaban a través de Samaria en su camino hacia el templo y de galileos que participaban en los disturbios de Jerusalén (*Bell* 2, 43; 2, 232; *Ant* 20, 118). Horsley parece suponer que los galileos no habrían adoptado el judaísmo al estilo de Jerusalén a no ser que fueran obligados o impulsados por la fuerza. Pero de hecho el judaísmo de Jerusalén era muy atractivo, como veríamos si estudiáramos mejor el tema de las peregrinaciones. En todo el mundo antiguo, las fiestas religiosas eran muy populares. Ellas ofrecían la mayor parte de las raras ocasiones en que la gente pobre podía comer carne fresca: las fiestas llevaban consigo un tiempo de vacación sagrada y de celebración. Para los galileos era muy hermoso poderse liberar de sus trabajos ordinarios, para pasear a través de las calles de Jerusalén, admirando la visión de la ciudad más deslumbrante de la parte oriental del imperio, con el fin de observar el culto del templo, la forma en que los sacerdotes realizaban de un modo silencioso y experto los sacrificios divinos, para escuchar música, para agitar sus ramos en la fiesta de Sukkot (Tabernáculos) y para visitar los establecimientos de negocios, aunque sólo fuera por curiosidad. Esto es lo que los discípulos querían decir a Jesús durante su última Pascua al indicarle: «¡Qué maravillosas piedras y qué maravillosos edificios!» (Mc 13, 1).

3. Horsley niega la existencia de sinagogas antes del 70 d. C., con lo cual elimina una de las instituciones a través de las cuales se extendió e inculcó el judaísmo²¹. Pues bien, en contra de eso, tene-

²¹ Horsley, *Galilee: History, Politics, People*, 5, 222-227; Id., *Archaeology, History and Society in Galilee*, Trinity Press International, Harrisburg Pa 1996, cap. 6. En el curso de su argumentación, él malinterpreta la visión de Lee Levine (*Archeology*, 135) y renuncia a discutir el tema de las sinagogas de Gamala, del Herodion y de Masada, todas las cuales deben ser anteriores al año 70, ya que estas áreas no fueron ocupadas en los años posteriores.

mos que decir que en Galilea había sinagogas. Josefo nos ofrece referencias explícitas a tres sinagogas en Galilea o cerca de ella: en Tiberíades (¡en Galilea!), en Dora y en Cesarea (ambas en la costa). Además, se han encontrado los restos de tres sinagogas anteriores al 70, una de las cuales está en Galilea: Gamala (cf. además Herodion y Masada). Las referencias que Josefo ofrece de las sinagogas suponen su existencia como algo evidente. Así escribe, por ejemplo, que «cuando nos reunimos para discutir sobre la rebelión en Tiberíades, tuvimos la asamblea en la ‘casa de oración’» (un nombre griego común para sinagoga). De esa forma daba por supuesto que había una sinagoga, como algo normal, pues de lo contrario debería haber escrito más o menos así: «Debe resaltarse el hecho de que los habitantes de Tiberíades tenían un edificio especial, llamado casa de oración, en la que hicimos nuestra reunión»²². La mayoría de las sinagogas antiguas, cuyas ruinas se pueden visitar actualmente en Palestina, no son anteriores al siglo III o IV d. C. Pero hay dos observaciones que explican la carencia relativa de ruinas de sinagogas anteriores al año 70. (a) Los arqueólogos sólo pueden excavar en pequeñas zonas de Galilea; Tiberíades, por ejemplo, no puede ser objeto de investigación arqueológica porque ella es actualmente una ciudad muy próspera. Las tres sinagogas anteriores al 70, cuyos restos se han excavado, están localizadas en áreas que no han sido ocupadas después de haber sido destruidas por los romanos, en el tiempo de la primera rebelión (en torno al 70 d. C.). Si existieran otros lugares como estos, tendríamos sin duda la evidencia de más sinagogas. (b) De ordinario, suelen construirse nuevas estructuras en el lugar de la antiguas, de manera que las pequeñas sinagogas del siglo I fueron probablemente demolidas para construir sobre ellas las edificaciones mayores de los siglos posteriores. Esta forma de actuar sirve por ejemplo para explicar por qué hay relativamente tan pocos restos de iglesias sajonas en Inglaterra: los normandos edificaron sus iglesias en el lugar donde habían estado las anteriores.

4. En Galilea se han encontrado muchas piscinas para purificaciones, lo mismo que en Judea. Hay incluso varias piscinas de purificación en la lejana Gamala, en los Altos del Golán. Las purifica-

²² Sobre la *proseuchê* de Tiberíades, cf. Josefo, *Vita* 227-303; sobre Dora, cf. *Ant* 19, 300-303; sobre Cesarea, cf. *Bell* 2, 285-292. Lee Levine, *The Ancient Synagogue*, Yale University Press, New Haven 1999, ofrece actualmente una visión de conjunto de las sinagogas anteriores al año 70.

ciones por inmersión parecen haber surgido en el período de los asmoneos, de manera que son claramente postexílicas. Los galileos practicaban los mismos ritos de purificación que los habitantes de Judea. Horsley, que había negado explícitamente la existencia de sinagogas, ignora simplemente las piscinas de inmersión, al ocuparse de la religión de Galilea; pues bien, esas piscinas prueban la existencia de un tipo de piedad estándar, de tipo judío-palestino, en Galilea.

5. Tenemos también pruebas de que los galileos aceptaban las leyes de los diezmos que fueron desarrolladas por los habitantes de Judea durante el tiempo del exilio y después del exilio de Babilonia (Josefo, *Vita* 63, 80).

6. Finalmente, durante la gran rebelión judía, Galilea se alzó también contra los romanos, lo mismo que Judea. Ciertamente, algunos galileos se opusieron a la forma en que los de Jerusalén querían dictarles la manera en que debían comportarse en la misma rebelión, pero muchos galileos lucharon contra Roma en Galilea y otros huyeron a Jerusalén, después de que los romanos tomaran Galilea. Según Josefo (*Vita* 354), los romanos mataron o apresaron a dos mil habitantes de Tiberíades. Séforis no se unió a la rebelión, pero esto no se debe a que la ciudad fuera gentil o a que sus habitantes no fueran leales al judaísmo. Por el contrario, Séforis había sido la principal ciudad judía de Palestina que había sido previamente dominada por el ejército romano, que ahogó los alzamientos que se produjeron allí el 4 a. C., tras la muerte de Herodes. Séforis se había rebelado entonces y fue por ello parcialmente destruida; por eso, ahora, prudentemente, decidió permanecer leal a Roma.

En resumen, Galilea compartía el judaísmo común de Palestina. Esto concuerda con la visión de Galilea que ofrecen los evangelios, según los cuales había allí numerosas sinagogas, mucho interés por el cumplimiento de la Ley judía y lealtad al templo, como indica el hecho de las peregrinaciones.

Economía

Algunos estudiosos piensan que en la Galilea de Jesús la pobreza resultaba desesperada y que la gente iba perdiendo rápidamente la propiedad de sus tierras, de manera que el único mensaje significa-

tivo habría sido uno que estuviera centrado en el cambio económico y social. Ellos afirman a menudo que los agricultores judíos de Palestina tenían que pagar unos impuestos más duros que los de todos los demás pueblos. Pues bien, lo cierto es lo contrario. La situación de los campesinos judíos era, sin ningún tipo de dudas, mucho mejor que la de los egipcios, y probablemente era también mejor que la de los sirios. Los estudiosos modernos parece que tienden a trazar una comparación inconsciente entre los campesinos antiguos y los occidentales modernos de clase media, con la consecuencia de que sienten una indignación moral contra los gobernantes inicuos que imponían la pobreza sobre la gente ordinaria. Pues bien, nosotros, hoy, sólo podremos comprender la situación si miramos hacia los campesinos palestinos antiguos, situándolos en su propio contexto.

Gran parte de los habitantes del mundo antiguo, no sólo de Palestina, eran agricultores, cuyo trabajo producía muy poco dinero más que el necesario para comer y comprar algunas cosas esenciales. En otras palabras, ellos vivían dentro de una agricultura de pura subsistencia o en circunstancias sólo ligeramente mejores. En términos generales, su prosperidad podía compararse con la de los arrendatarios de Mississippi antes de la Primera Guerra Mundial (o quizá eran un poco más prósperos). De todas formas, eran excesivamente pobres y debían trabajar de un modo demasiado duro como para que pueda aceptarse la opinión que antes he citado, según la cual los galileos normales disponían de gran cantidad de tiempo libre como para curiosear en las ciudades y participar en la cultura superior del mundo grecorromano. De hecho, los campesinos galileos que habitaban en sus tierras, tenían que trabajar seis días a la semana, de sol a sol, y el sábado descansaban. Para decirlo de un modo más preciso: los hombres trabajaban desde el amanecer hasta la noche, mientras que las mujeres tenían que levantarse antes del amanecer, a fin de preparar la comida del día. En cualquier caso, la gente normal no tenía ni dinero, ni tiempo, ni medios de transporte rápido (es decir, un caballo) para abalanzarse a la ciudad vecina y ver allí la representación dramática de esa tarde. Quizá iban a la ciudad para vender sus productos en el mercado. Pero después raramente tenían el dinero necesario para permanecer allí durante la noche y participar en los acontecimientos culturales, tras la puesta de sol. Tampoco tenían dinero para tomarse unas vacaciones de fin de semana en Tiro o Sidón, donde podrían encontrar formas aún más refinadas de fiestas y representaciones helenistas. Por otra parte, si hubieran

tenido dinero para ello, un viaje de ese tipo hubiera significado una trasgresión del sábado, y pocos de ellos estarían dispuestos a romper el sábado por motivos de diversión.

¿Qué es lo que podían permitirse hacer? Galilea era muy fértil. Resultaba mucho más beneficioso tener una pequeña tierra de cultivo en Galilea que en las colinas de Judea; y los campesinos de Galilea no eran, en ningún sentido, los más pobres del mundo. Los siguientes datos nos permiten llegar a la conclusión de que los campesinos que cultivaban la tierra en Galilea eran más prósperos que los aparceros de Mississippi, de manera que no se hallaban, en modo alguno, en una situación tan desesperada como suponen Horsley y otros²³. (1) Ellos podían permitir que sus tierras permanecieran en barbecho un año cada siete años. Los agricultores judíos observaban el año sabático, tal como lo exigía la ley bíblica: ese año, podían comer los frutos que brotaban por sí mismos, pero no cultivar la tierra. (2) Por regla general, una vez al año, ellos podían permitirse el lujo de gastar el dinero de su segundo diezmo peregrinando a Jerusalén. La falta de espacio no nos permite discutir algunos de los numerosos errores en lo que caen algunos estudiosos, especialmente Horsley y Borg, al tratar de los diezmos judíos y de otros impuestos²⁴. Yo quiero decir sólo que uno de los dos diezmos no había que entregarlo²⁵. Al contrario, ese diezmo se empleaba para los sacrificios anuales de la gente, para que pudieran celebrar sus escasas fiestas, comiendo carne fresca, y para realizar la peregrinación de una o dos semanas a la gran ciudad (Jerusalén), donde había muchas cosas que hacer y que ver —con unas actividades de tipo más devocional y otras de carácter más turístico—. (3) Estos campesinos eran capaces de mantener no sólo a los sacerdotes, sino también a los levitas, y muchos de ellos separaban aun una pequeña cantidad para los pobres —es decir, para los que carecían de trabajo y en especial para

²³ Pueden encontrarse unas observaciones valiosas sobre la fuerza de la economía de Galilea en Douglas Edwards, «The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: implications for the Nascent Jesus Movement», en Lee Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (cf. nota 5, arriba), 55-63, especialmente 63.

²⁴ Cf. mi obra *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, cap. 9.

²⁵ Horsley utiliza mi descripción del «sistema de los catorce diezmos» para sacar la conclusión de que los agricultores judíos tenían que dar catorce diezmos cada ciclo de siete años a los sacerdotes (Horsley, *Galilee, History, Politics, People*, 140).

las viudas y los huérfanos—. Hay que tener en cuenta que esta gente ordinaria, que se suele suponer muy carente de todo, se encontraba en una situación mucho mejor que «los pobres», a quienes ellos ofrecían de diversas maneras su ayuda.

¿Existían de verdad grandes cantidades de gentes sin tierra? Al discutir el tema de la carencia de tierra, y al echar la culpa a los impuestos romanos y judíos, Horsley y otros no logran comprender la raíz del problema: la carencia de tierra es un problema que proviene de Dios; a menudo, Dios «produce» más de un hijo en una familia; pero él nunca crea nuevas tierras para que las puedan heredar los hijos extra²⁶. El resultado de esto es que en cada generación algunos hijos de agricultores terminan quedando sin tierra. El buen rey Herodes, a diferencia de algunos gobernantes modernos, hizo algo a favor de aquellos que no tenían trabajo: puso en marcha enormes proyectos de construcción en los que encontraron trabajo decenas de miles de obreros. En la historia reciente de Estados Unidos, sólo el presidente Franklin D. Roosevelt se enfrentó de una manera tan directa con la carencia de empleo. (¡Este es un tipo de socialismo, al que sólo un pequeño paso separa del comunismo ateo! Actuar así resulta mucho mejor que dejar que la gente malviva, mendigando en las calles.) Unos sesenta años después de la muerte de Herodes, se acabó de construir el templo, y dieciocho mil hombres quedaron de repente sin trabajo (Josefo, *Ant* 20, 219). Agripa II, nieto de Herodes, contrató pronto a muchos de ellos, para pavimentar la ciudad de Jerusalén (*Ant* 20, 222). Eso significa que Agripa II y otros líderes comprendieron el riesgo social y político de un desempleo masivo y tomaron medidas para impedirlo.

En la Galilea de Antipas, la situación fue básicamente la misma que había en el tiempo del reinado de su padre: Antipas edificó sucesivamente dos ciudades como capitales y así empleó a miles de trabajadores (*Ant* 18, 26.36)²⁷. Ciertamente, había también gente que tenía que vivir de la caridad o del robo, pero la situación de desempleo no era, en modo alguno, tan desesperada como imagina, por ejemplo, Horsley.

²⁶ Horsley imagina que, ya desde siempre, una generación tras otra ha sido alimentada por la misma tierra ancestral (*Jesus and the Spiral of Violence*, 1992, 232).

²⁷ Cf. también Edwards, «Socio-Economic and Cultural Ethos», 62 ss.

Y ahora, con cierto disgusto, me veo obligado a presentar el resto de mi discusión sobre economía en forma de simples proposiciones:

1. Los impuestos que los galileos debían pagar no eran más pesados que los de otros pueblos de la antigüedad.

2. Tanto Herodes como Antipas desarrollaron amplios proyectos de construcción, que resolvieron en gran medida el problema de la falta de empleo.

3. Herodes y Antipas tenían otras fuentes de ingresos, además de los impuestos de los campesinos.

4. En varias partes del imperio se dieron, en tiempos de Jesús, protestas y levantamientos a causa de la pobreza y de los impuestos, pero no en Galilea.

Para concluir este comentario sobre economía, quiero explicar que no soy una Pollyanna o defensora idealista de la vida de los pobres en el mundo antiguo (como en la novela de Eleanor Hodgman Porter, *Pollyanna*, 1913). Conozco bastante bien la pobreza —llevar vestidos remendados, comer los peores alimentos, cambiar de sitio la cama cuando llueve— como para pensar que es hermosa. Pero sé también que las personas que viven en condiciones de dureza no son siempre miserables por ello, y que ellas no destruyen su vida sin más a causa de la envidia o el odio. Pienso que los antiguos galileos encontraban que su vida era difícil y aceptaban las dificultades como expresión de la misma realidad de las cosas. Por supuesto, sería hermoso pensar en un mundo en el que ellos no tuvieran que preocuparse cada día por la comida y el vestido; por eso, es lógico que palabras como las de Mt 6, 25-33 hayan tocado una fibra sensible de sus vidas. Pero estoy convencido de que el mensaje de cambio económico y social no era el único que podía tener sentido en la Galilea de Antipas. Las personas normales estaban preparadas para superar las dificultades de su vida, en parte porque esas dificultades formaban un elemento de la realidad de este mundo y en parte porque ellos creían en Dios: Dios no les cargaría con un peso más grande que el que ellos pudieran soportar y, de un modo u otro, Dios les proveería con todo lo que ellos necesitaban en el presente y les daría una vida mejor en el futuro. Pienso que esto fue lo que hizo que muchos respondieran positivamente al mensaje de Jesús. Él rogaba por «el pan de hoy» y pedía también a Dios que viniera su Reino.

Como indicaba al principio, no he tratado sobre Jesús, del que sólo he ofrecido algunas breves alusiones. Sin embargo, me gustaría proponer dos observaciones sobre los resultados de mi estudio. La primera es que una visión panorámica de todo lo que nosotros conocemos sobre Galilea —de la que yo sólo he ofrecido un pequeño esbozo— concuerda en general con la impresión que recibimos al leer los evangelios. Los evangelios «permiten» que los lectores introduzcan ciertos contextos falsos —como que los soldados romanos estaban presentes por doquier—. Pero si los leemos con cuidado, veremos que no «exigen» un contexto falso en ninguno de los temas que he venido discutiendo y que se encuadran perfectamente bien dentro de las restantes cosas que nosotros conocemos sobre Galilea. Yo no he llegado a esta conclusión por el hecho de que sea un fundamentalista. Los investigadores bíblicos presentes en ese coloquio sobre el Jesús histórico les podrán asegurar que no soy un fundamentalista, ni siquiera un conservador. Pero en relación con la sociedad y población de Galilea, en lo tocante a la estructura de gobierno de la Palestina judía y en otros varios temas, yo encuentro que los evangelios son bastante exactos.

Mi segundo comentario es que, dado que los habitantes de Galilea, en su conjunto, eran judíos en el mismo sentido que los de Judea, es muy probable que no hubiera una gran diferencia si comparamos a Jesús con el judaísmo medio de su tiempo o con el judaísmo de Galilea. Daré un ejemplo para aclarar esta situación. En los evangelios hallamos algunos casos en los que Jesús aparece realizando en sábado curaciones de enfermedades menores que no son mortales, y que esto hizo que le criticaran, porque trabajaba en sábado. Las únicas informaciones que tenemos sobre curaciones menores en sábado, aparte de los evangelios, son las que ofrece el *Documento de Damasco* (uno de los rollos del mar Muerto) y la literatura rabínica, especialmente la Tosefta, en su tratado *Shabbat*²⁹. El *Documento de Damasco* rechaza con firmeza esas curaciones y llega, incluso, al extremo de poner restricciones al hecho de que se lleve a un niño en brazos, dentro o fuera de casa, en un día de

²⁸ Más detalles en torno a algunos de los temas de esta conferencia aparecerán en E. P. Sanders, «Jesús' Galilee», en Ismo Dunderberg, Kari Syreeni y Christopher Tuckett (eds.), *Pluralism and Conflicts*, Brill, Leiden 2001.

²⁹ Sobre el sábado, cf. CD (*Documento de Damasco*) 10, 14-11, 18.

sábado³⁰. La literatura rabínica muestra cierta reluctancia a permitir tales curaciones, pero al mismo tiempo ofrece algunas indicaciones de que ellas probablemente podían ser realizadas³¹. Por ejemplo, si uno tiene dolor de muelas no puede tratar la muela con vinagre, en un día de sábado, pero puede poner vinagre en la comida y así comerla (*Shabbat* 14, 4). El *Documento de Damasco* representa la línea dura; la literatura rabínica es mucho más permisiva. Estos datos no nos permiten conocer los porcentajes de opinión y práctica general que había en Galilea y, de hecho, nosotros no tenemos sobre Galilea más información que aquella que nos ofrecen los evangelios. Sin embargo, las informaciones que provienen de fuera de Galilea deberían hacer que estuviéramos preparados para encontrar también aquí diversas opiniones. Los rabinos eran más tolerantes que los esenios (que son probablemente el partido que está en el fondo del *Documento de Damasco*), y la opinión común era probablemente aún más tolerante que la de los rabinos. Esto significa que, si queremos discutir las curaciones menores de Jesús en sábado, tenemos que hacerlo a la luz de todas las fuentes que tengamos, ninguna de las cuales proviene en este tiempo de Galilea. Pero, desde el momento en que Galilea era judía, las fuentes judías que poseemos pueden ayudarnos a comprender lo que pudo haber sido el espectro de opiniones sobre el tema en Galilea. No podemos escribir todavía una visión completa de Jesús en su contexto de Galilea, pero el hecho de situarle en un contexto judío más amplio no resulta probablemente demasiado equivocado, aunque, sin duda, pueda suscitar ciertas inexactitudes de detalle. Y así respondamos a la cuestión planteada al comienzo de este trabajo: nosotros, hoy, conocemos bastante sobre la situación de Galilea, de tal forma que podemos *debatir* el tema de «Jesús y Galilea» y no sólo el de «Jesús y el judaísmo»; pero nuestro conocimiento sigue siendo bastante impreciso como para resolver las grandes cuestiones y todavía estamos lejos de poder situar muchos de los dichos y hechos más importantes de Jesús en un contexto galileo específico. Por eso seguirá siendo necesario entender a Jesús a la luz de un corpus más amplio de material judío.

³⁰ CD 10, 11; cf. 10, 10, sobre llevar «perfumes» (posiblemente con el significado de «medicinas»). En la traducción de Michael Wise, Martin Abegg y Edward Cook, *The Dead Sea Scroll: A New Translation*, Harper-Collins, San Francisco 1996, la numeración es 11, 10 ss (versión cast., F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, pág. 89, con numeración también de CD XI, 10-11).

³¹ *Shabbat* 14, 3 ss; *T. Shabbat* 12, 8-14.

Jesús y los rollos del mar Muerto

Daniel J. Harrington, S. J.

Se puede afirmar, de un modo convincente, que en el campo de los estudios bíblicos, los dos temas de más importancia, en los últimos cincuenta años, han sido la investigación del Jesús histórico y los descubrimientos del mar Muerto. Estos dos temas han estado vinculados desde finales de la década de los 40. Una parte considerable del interés popular e incluso del científico sobre los rollos del mar Muerto se ha debido a la esperanza de que esos antiguos textos pudieran revelarnos algunas cosas muy importantes sobre Jesús de Nazaret. En esta conferencia, quiero presentar las aportaciones de cincuenta años de reflexión sobre Jesús y los rollos del mar Muerto. Después de presentar el tema en general, me centraré en algunas cuestiones particulares, que servirán para ilustrar lo que hemos y lo que no hemos aprendido sobre Jesús a partir de los rollos del mar Muerto.

Jesús y los rollos del mar Muerto

Lo que sí hemos aprendido muy bien es la complejidad que ofrecen estos dos temas y, al mismo tiempo, la posibilidad que tenemos de alcanzar algunos resultados sustanciosos en relación con cada uno de ellos.

Tras la Segunda Guerra Mundial, la posición de Bultmann, que defendía que el Jesús histórico resulta básicamente incognoscible (aunque Bultmann escribió su propio libro sobre Jesús) y que ese Jesús no era más que una especie de presupuesto para la teología del Nuevo Testamento, fue combatida por varios de sus propios discí-

pulos. Ellos, por su parte, lanzaron una «nueva investigación sobre el Jesús histórico», intentando recuperar, al menos, la autoconciencia existencial de Jesús. Este desafío de los así llamados postbultmannianos fue asumido por otros estudiosos, que tomaron como punto de partida las investigaciones de C. H. Dodd y de Joachim Jeremias sobre las parábolas de Jesús y de esa forma quisieron elaborar criterios para llegar al material auténtico de Jesús (criterio de desemejanza, de atestación múltiple, de colorido palestino, de coherencia, etc.).

Los descubrimientos, casi contemporáneos, de los rollos del mar Muerto, suscitaron en los años 50 una serie de estudios, escritos a veces con poca moderación y mal elaborados, donde se elevaban pretensiones sobre el significado que estos tenían para la investigación de Jesús. Otro debate con pretensiones semejantes tuvo lugar al comienzo de los años 90, cuando se publicó la totalidad de los textos de la Cueva 4 de Qumrán¹. Sin embargo, a pesar de esos debates, la contribución real de los rollos del mar Muerto a la investigación de Jesús se produjo de manera más lenta e indirecta. El descubrimiento de los rollos del mar Muerto puso en movimiento un proceso que ha llevado a un nuevo estudio y a una revalorización del judaísmo del Segundo Templo. Además de habernos ofrecido los manuscritos más antiguos de la Biblia Hebrea (mil años anteriores a los antes conocidos), la biblioteca de Qumrán nos ha proporcionado textos arameos originales de *1 Henoc* y de *Tobías*, con los textos hebreos del *Eclesiástico* (Ben Siraj) y del libro de los *Jubileos*, entre otras obras que forman parte del corpus de los deutero-canónicos y apócrifos del Antiguo Testamento. Los rollos de Qumrán incluyen también comentarios bíblicos (*Pesharim*), con testimonios antes desconocidos de reescritura de la Biblia (*Genesis Apocriphon*) y con los targumes más antiguos (de Job y del Levítico). Entre todos los textos, los más sorprendentes fueron las reglas antes desconocidas (*Regla de la Comunidad*, *Regla de la Guerra*) y los fragmentos del *Documento de Damasco* (conocido ya, porque había sido descubierto

¹ Para una traducción básicamente completa de los textos no bíblicos de Qumrán, cf. Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Brill, Leiden 1994 (original castellano: *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992); Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, Londres 1997 y Michael Wise, Martin Abegg y Edward Cook, *The Dead Sea Scroll: A New Translation*, Harper-Collins, San Francisco 1996.

en la Genizah de El Cairo, a finales del siglo XIX). Estos textos parecían mostrar que existía una conexión entre la biblioteca de Qumrán y el grupo de personas que habitaba en el lugar entre el siglo II a. C. y la primera rebelión judía (66-73 d. C.).

Los descubrimientos realizados en Qumrán y los demás lugares vinculados a Qumrán, en torno al mar Muerto, pusieron en movimiento un período maravillosamente fructuoso de investigación sobre la literatura y vida judía en el período del Segundo Templo, es decir, desde el retorno del exilio (al final del siglo VI a. C.) hasta el final del siglo I d. C. Con esa ocasión, se han preparado nuevas ediciones no sólo de los textos del mar Muerto, sino de todo tipo posible de literatura relacionada con ellos. Han aparecido nuevos manuales sobre el judaísmo o ediciones revisadas de los antiguos. A través de esta investigación, conocemos mejor una serie de factores que unificaban a los judíos en ese período (Templo, Ley y Tierra) y conocemos también las diversas formas de ser de los judíos, no sólo en la diáspora, sino también en la tierra de Israel.

Un segundo factor que ha inspirado este gran despliegue de interés por el judaísmo del Segundo Templo es la fascinación continua que sigue produciendo la figura de Jesús. Los rollos del mar Muerto han cambiado la visión científica sobre la literatura y vida judía, de manera que no es sorprendente que muchos investigadores hayan realizado grandes esfuerzos para repensar el lugar que ocupa Jesús dentro del judaísmo del Segundo Templo. El énfasis sobre la identidad judía de Jesús ha venido a convertirse, a su vez, en el punto de partida y en el área más fructuosa de investigación en torno a Jesús.

Toda esta atención hacia el carácter judío de Jesús ha conducido a ciertos consensos, por lo menos en la corriente principal de estudiosos de la Biblia. No se puede poner en duda el hecho de que Jesús de Galilea nació, vivió y murió en la tierra de Israel, en lo que ahora llamamos el siglo I después de Cristo. El contexto religioso de su enseñanza fue el judaísmo en la tierra de Israel. Jesús fue un maestro judío. Hablaba arameo, utilizaba los métodos de los maestros judíos de su tiempo y se dirigía, de un modo preferente (si no exclusivo), a otros judíos. Sus enseñanzas sobre Dios, sobre el reino de Dios y la relación de Dios con su pueblo eran totalmente judías. Los estudiosos judíos y cristianos pueden concordar sobre estos puntos básicos. Pero las cuestiones posteriores, centradas en el tipo más preciso de judaísmo de Jesús, tienden a romper el consenso de

los investigadores. De esa forma han surgido diferentes visiones de Jesús, dependiendo del trasfondo literario o histórico desde el que venga a ser interpretado. Algunos le han tomado como un profeta escatológico, situándole en el trasfondo de los escritos apocalípticos judíos; otros como un revolucionario político, desde el trasfondo de las noticias que Josefo nos ha dado sobre los rebeldes contra Roma, o como un esenio, desde el trasfondo de los rollos del mar Muerto, o como un carismático galileo, partiendo de los relatos que los rabinos han ofrecido sobre los santos carismáticos de Galilea; otros le han visto como un hillelita (discípulo de Hillel), partiendo de los debates rabínicos entre Hillel y Shammai, etc. El problema está en que nuestro conocimiento creciente sobre la diversidad del judaísmo del Segundo Templo hace que tengamos dificultades para encontrar con certeza el lugar preciso de Jesús dentro del judaísmo, para saber exactamente cuál era su tipo de judaísmo².

En mi opinión, los tres mejores libros sobre Jesús, en los últimos quince años, son estos: *Jesús y el judaísmo*, de E. P. Sanders, *Un juicio marginal*, de J. P. Meier, y *Jesus and the Victory of God*, de N. T. Wright³. Además de su gran erudición y de su buen juicio, todos estos libros ponen de relieve el carácter judío de Jesús. Sanders coloca a Jesús en el interior del judaísmo, mientras que Meier lo sitúa en las márgenes de ese mismo judaísmo y Wright se atreve a presentarlo como encarnación del pasado, presente y futuro de Israel. Aquellos estudiosos que apartan a Jesús del judaísmo y lo convierten en algo así como un filósofo cínico o un profesor muy peculiar de estudios religiosos (como hacen los del *Jesus Seminar*) no me convencen en modo alguno.

Lo mismo que se puede hablar de un tipo de consenso en la investigación sobre Jesús, se puede hablar también de un consenso en la investigación sobre Qumrán (aunque aquí también hayan sur-

² Cf. mi ensayo «The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems»: *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987) 1-13.

³ E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Fortress, Filadelfia 1985 (versión cast., *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2003), J. P. Meier, *A Marginal Jew*, vol I, *Rethinking the Historical Jesus*; vol 2, *Mentor, Message and Miracles*, Doubleday, Nueva York 1991 y 1994 (versión cast., *Un juicio marginal* I-III, Verbo Divino, Estella 1997/2003); N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis 1996.

gido voces discordantes)⁴. Sobre la base de la arqueología, la paleografía, las alusiones históricas y las pruebas de carbono 14, existe un consenso general sobre el tema: los rollos de Qumrán provienen del período que va del siglo II a. C. al siglo I d. C. El lugar de Qumrán fue probablemente un centro donde se asentaba un grupo religioso judío, más que un baluarte militar o un centro comercial, y es muy probable que exista una relación entre el grupo que habitaba ese lugar y los rollos descubiertos en las once cuevas de sus alrededores. En otras palabras, los rollos de Qumrán representan los restos de la biblioteca del grupo religioso judío que se había establecido allí. Si nos fiamos de los rollos, el grupo tenía una orientación, al mismo tiempo, sacerdotal y apocalíptica. Desde los primeros descubrimientos, el grupo se ha venido identificando con los esenios, a los que ya conocíamos por las descripciones que de ellos nos ofrecen los escritos de Josefo y Filón. Ciertamente, existen algunas discrepancias entre lo que afirman Josefo y Filón sobre los esenios y lo que nosotros sabemos de la gente de Qumrán. Por otra parte, los esenios pueden quizá haber sido un grupo de origen saduceo. De todas formas, en último término, la identificación esenia de Qumrán ha superado la prueba que representan casi cincuenta años de debate. El lugar de Qumrán fue con toda probabilidad un centro esenio. Se han dado también identificaciones más precisas de ese lugar: habría sido un «monasterio», un centro de renovación y de retiro, una casa donde se copiaban y publicaban textos escritos o un centro de culto.

¿Fue Jesús un esenio? También aquí (a pesar de ciertas voces discordantes) existe un sólido consenso, según el cual Jesús no fue un esenio y, ciertamente, no fue un esenio de los tipo de Qumrán. Galilea se encuentra a cierta distancia de Qumrán y, según los evangelios, Jesús pasó casi toda su vida y la mayor parte de su ministerio público en Galilea. Si le hubiera alcanzado alguna influencia esenia,

⁴ Para una introducción fiable, cf Frank M Cross, *The Ancient Library of Qumran*, Fortress, Minneapolis 1995; Joseph A. Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, Paulist, Nueva York/Mahwah N. J. 1992; Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scroll The History of Judaism, The Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Jewish Publications Society, Filadelfia 1994, Harmut Stegemann, *The Library of Qumran On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids 1998 (versión cast., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996); y James C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Eerdmans, Grand Rapids 1994.

esa influencia le habría llegado a través de Juan Bautista (aunque esto no es de ninguna forma algo seguro). Más aún, resulta muy improbable que Jesús haya leído alguno de los rollos sectarios del mar Muerto. Y la propuesta de que en la cueva 7 de Qumrán se han encontrado fragmentos del evangelio de Marcos y de otros textos del Nuevo Testamento ha sido bien refutada muchas veces, a pesar de que, en ciertos círculos, haya seguido teniendo una vida innecesariamente larga. Jesús no fue un esenio.

¿Qué importancia pueden tener entonces los rollos del mar Muerto para la investigación de Jesús⁵? La respuesta más simple es afirmar que los rollos del mar Muerto ofrecen informaciones paralelas respecto a Jesús y a su movimiento. Siendo en sentido extenso sus contemporáneo y encontrándose en sentido extenso en la misma área geográfica (en la tierra de Israel), los de Qumrán pueden ayudarnos a conocer lo que estaba sucediendo (lo que estaba en el aire) en los tiempos de Jesús. De esa manera, comparándoles a ellos con lo que nosotros conocemos sobre Jesús, podemos recibir cierta iluminación sobre aquello que eran dos movimientos aparentemente independientes dentro del judaísmo palestino del siglo I d. C.

La segunda parte de esta conferencia (es decir, la parte que sigue inmediatamente) ofrecerá una larga respuesta a esa cuestión; en ella escogeré diez temas que la investigación científica ha establecido como afirmaciones fiables sobre Jesús y procuraré mostrar la forma en que los rollos del mar Muerto han iluminado nuestra comprensión de la persona de Jesús en esos campos. Para ello me fijaré de un modo especial en aquellos textos de la biblioteca de Qumrán que muchos investigadores miran como explícitamente sectarios (es decir, propios de la «secta» de Qumrán): La *Regla de la Comunidad* (1QS), los *Himnos de Agradecimiento* (1QH), el *Rollo de la Guerra* (1QM), el *Pesher de Habacuc* (1QpHab), la *Regla Mesiánica*, llamada también *Regla de la Congregación* (1Qsa = 1Q28a) y el *Docu-*

⁵ Entre las obras generales donde se recogen estudios clásicos sobre la relación entre los rollos del mar Muerto y el Nuevo Testamento, cf. Krster Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, Crossroad, Nueva York 1992; Jerome Murphy-O'Connor (ed.), *Paul and the Dead Sea Scroll*, Crossroad, Nueva York 1968, 1990; James H. Charlesworth (ed.), *John and the Dead Sea Scrolls*, Crossroad, Nueva York 1972, 1990; H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, Nueva York 1993. Cf. también Joseph A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.

mento de Damasco (CD). Los ejemplos mostrarán cómo los rollos de Qumrán ofrecen precedentes que son anteriores al Nuevo Testamento, textos que son paralelos entre estos dos movimientos judíos contemporáneos (Qumrán y cristianismo) y contrastes entre ellos.

Los problemas fundamentales

1. Jesús fue bautizado por Juan Bautista

El carácter histórico de este acontecimiento se encuentra garantizado no sólo por la multitud de testimonios que ha recibido en el Nuevo Testamento, sino también por el embarazo que ha causado en algunos cristianos antiguos (cf. Mt 3, 14-15). ¿Por qué tuvo que someterse Jesús al «bautismo de conversión para perdón de los pecados» (Mc 1, 4)? Este acontecimiento no es algo que la Iglesia primitiva haya podido inventar.

Parece que el movimiento de Jesús brotó del movimiento de Juan. Mientras que algunos investigadores modernos encuentran tensiones entre los dos movimientos, los evangelistas, en general, presentan a Juan y a Jesús en una relación cercana y sin tensiones –hasta el extremo de que Lucas les hace ser primos–. Lucas cierra su presentación de la infancia de Juan con una noticia que podría sugerir cierta relación entre Juan y la comunidad de Qumrán: «Y el niño crecía y se fortalecía en espíritu, y habitaba en el desierto hasta el día de su manifestación pública a Israel» (Lc 1, 80). La mención del desierto –presumiblemente el Desierto de Judea– sitúa a Juan en una vecindad al menos general con la comunidad de Qumrán.

El ritual del bautismo, característico de Juan, sugiere también una relación con la comunidad de Qumrán. Los miembros de la comunidad a quienes se dirige la *Regla de la Comunidad*, practicaban un ritual de limpieza espiritual, simbolizada por el uso de agua: «Y cuando su carne sea rociada con agua purificadora y santificada por el agua lustral, esa carne debe quedar limpia por la sumisión humilde de su alma a todos los preceptos de Dios» (1QS 3, 8-9). La práctica habitual de purificaciones rituales de cuerpo y alma en Qumrán ha sido confirmada por las excavaciones arqueológicas que han descubierto lo que parece haber sido un complejo sistema de canales de agua que servían para que esos «bautismos» fueran posibles.

Si hay un nexo histórico entre Jesús y la comunidad de Qumrán, el candidato más apropiado para establecerlo es Juan Bautista. Por una parte, Juan vivía y actuaba en la misma área genérica de Qumrán y practicaba un «bautismo» o baño ritual que significaba arrepentimiento y perdón de los pecados. Por otra parte, Jesús se sometió al bautismo de Juan y muy probablemente tomó a Juan como a su instructor. Según Jn 4, 1, Jesús «estaba bautizando más discípulos que Juan»; este es un tema que ha sido inmediatamente matizado por el evangelista, que pretende que no era Jesús, sino sus discípulos los que bautizaban de hecho. Y, por supuesto, el bautismo de Juan fue con seguridad una de las raíces del bautismo de la Iglesia primitiva, que se realizaba «en nombre de Jesús».

A pesar de ello, la idea de que Juan Bautista fuera el nexo de unión entre la comunidad de Qumrán y Jesús constituye, en el mejor de los casos, una posibilidad intrigante. En aquellos tiempos, el desierto de Judea parece haber sido el hogar de muchos movimientos religiosos judíos y no tenemos ninguna seguridad de que Juan formara alguna vez parte de la comunidad de Qumrán, siendo un esenio. Y aún en el caso de que hubiera estado en Qumrán, Juan inició un camino propio y fundó un nuevo movimiento (cf. la descripción de Josefo en *Ant* 18, 116-119). Por otra parte, el bautismo de Juan parece haber sido una preparación moral, hecha sólo una vez, para la inminente llegada del reino de Dios. Por el contrario, el «bautismo» en Qumrán parece que se repetía de manera ritual y no estaba tan estrechamente ligado con lo escatológico. Sea como fuere, Jesús tomó su propio camino, separándose de Juan, y practicó un estilo muy diferente de ministerio, al servicio de la llegada del reino de Dios (cf. Mt 11, 16-19 // Lc 7, 31-35).

De todas maneras, la posibilidad de una relación directa entre Qumrán, Juan y Jesús se ha vuelto un poco más plausible tras la publicación de 4Q521. En este texto se dice que alguien –la identidad del sujeto puede discutirse: Dios, un profeta o el Mesías– cura a los enfermos, hace que los ciegos vean, resucita a los muertos y proclama la buena noticia a los pobres. El lenguaje remite claramente a Is 35 y 61, con la excepción de una frase añadida: «resucitar a los muertos». Pues bien, al responder a los mensajeros de Juan Bautista, según Mt 11, 2-6 // Lc 7, 18-23, Jesús emplea el lenguaje de Is 35 y 61, con la excepción de la misma frase antes añadida: «los muertos resucitan». Sin duda, es muy posible que esa frase agregada

por los evangelios constituya sólo un elemento redaccional, propio de Mateo y Lucas, para reflejar lo que han dicho ya sobre Jesús en sus narraciones (ha resucitado a muertos). Pero es intrigante el hecho de que ambos, tanto 4Q521 como Mt 11, 5 // Lc 7, 22, contengan una referencia a la resurrección que no aparece en sus fuentes obvias del Antiguo Testamento.

2. *Jesús proclamó el reino de Dios como futuro y presente al mismo tiempo*

Quizá el resultado más importante de la investigación sobre el Jesús histórico, tan bien descrita por Albert Schweitzer, haya sido la recuperación de la naturaleza apocalíptica del reino de Dios⁶. Especialmente a través de las obras de Schweitzer y Johannes Weiss, estudiosos de todo tipo volvieron a reconocer otra vez que el reino de Dios era el tema central en la enseñanza y actividad de Jesús, que el Reino era ante todo futuro (escatológico) y trascendente (que era de Dios) y que la enseñanza de Jesús sobre el Reino debía entenderse desde el trasfondo de la apocalíptica judía del Segundo Templo (Daniel, 1 Henoc, Testamento de Moisés, 4 Esdras, 2 Baruc, etc.).

Un tema distinto lo constituye la forma de interpretar el significado teológico de la enseñanza de Jesús sobre el reino. Tras el propio análisis de Schweitzer parecía esconderse la figura de Jesús como un visionario noble, pero engañado, que pensó equivocadamente que su muerte habría conseguido invertir la rueda (de la fortuna), de manera que haría presente el reino de Dios sobre la tierra. La famosa sentencia de Loisy, cuando afirma que Jesús proclamó el Reino, pero que después vino la Iglesia, contiene cierta verdad, ya se tome como un reflejo de la historia de la Iglesia o como expresión del intento siempre repetido de los teólogos y líderes eclesiales por identificar el Reino con la Iglesia. Además, desde Constantino en adelante, ha existido una fuerte corriente de reyes y líderes políticos que han querido identificar el reino de Dios con sus imperios o estados. En nuestro propio tiempo, el *Jesus Seminar* ha intentado (a mi juicio sin éxito) invertir el curso de la investigación, separando sis-

⁶ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, Scribner's, Baltimore 1910 y John Hopkins University Press 1998 (versión cast., *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990).

temáticamente el Jesús histórico de la apocalíptica y convirtiéndole en un maestro de sabiduría no apocalíptica.

Cuando Marcos quiso resumir la enseñanza de Jesús, colocó el reino de Dios en su punto de partida: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado; convertíos y creed en la buena noticia» (Mc 1, 15). La oración dominical (el Padrenuestro), en la que escuchamos con seguridad la voz de Jesús (aunque no sus palabras arameas), mira hacia delante, hacia la plenitud del reino de Dios en el futuro y dice: «Venga tu Reino» (Mt 6, 10 // Lc 11, 2). Los discursos apocalípticos, presentes en cada uno de los evangelios sinópticos, refuerzan la dimensión futura de la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios. Sin embargo, muchas de las parábolas ofrecen una dimensión al mismo tiempo futura y presente del Reino. Por ejemplo, la parábola del grano de mostaza (cf. Mc 4, 31-32) pone el énfasis sobre la gran planta producida por la pequeña semilla; pero, al mismo tiempo deja que exista un espacio para el grano ya presente y para el misterioso proceso de su crecimiento. Otros dichos evangélicos afirman la presencia de Dios en los exorcismos de Jesús (cf. Lc 11, 20) y en la violencia que ha sido dirigida hacia el reino de Dios (Mt 11, 12 // Lc 16, 16). Para aquellos que buscan signos del reino de Dios, Jesús proclama que «el reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17, 21).

La comunidad de Qumrán compartió las esperanzas que otros judíos y Jesús tenían sobre la manifestación plena del reino de Dios. La presencia de muchos manuscritos de Daniel y de *1 Henoc* en la biblioteca de Qumrán muestra el gran interés que allí existía por el pensamiento apocalíptico. Ciertamente, ninguna de las obras «propias de la secta» constituye un apocalipsis en sentido pleno, pero muchos de sus textos contienen abundante lenguaje y material apocalíptico.

La *Regla de la Comunidad* 3, 13-4, 26 incluye el que, a mi juicio, constituye el mejor análisis de pensamiento apocalíptico judío (de tipo casi filosófico) que yo conozco. Ese texto nos permite ir más allá de las imágenes poéticas que caracterizan la literatura apocalíptica judía y nos ayuda a descubrir las implicaciones teológicas fundamentales del pensamiento apocalíptico. Este discurso, dirigido al «instructor» o Maskil de la comunidad, expone la visita final de Dios (en el juicio último) y explica la manera en que los hombres deberían actuar para prepararse a esa visita de una forma conve-

niente. El discurso establece al comienzo la absoluta soberanía de Dios: «Del Dios del conocimiento procede todo aquello que es y que será» (1QS 3, 15). Después afirma que, en su edad presente, el mundo se encuentra bajo el control de dos grandes figuras, el Príncipe de la Luz y el Ángel de las Tinieblas. Conforme a la figura que tome como directriz para su vida, cada uno puede ser un «Hijo de la Luz» o un «Hijo de las Tinieblas» y realizar, en consecuencia, las obras de la luz o las obras de las tinieblas. En el tiempo presente «el espíritu de la verdad y el espíritu de la falsedad luchan en los corazones de los hombres, de manera que ellos caminan tanto en sabiduría como en locura» (1QS 4, 15). Sin embargo, en el momento de la visitación de Dios llegará la venganza de los Hijos de la Luz y la destrucción de los Hijos de las Tinieblas: «Dios ha establecido un final para la falsedad, y en el tiempo de la visitación él la destruirá para siempre» (1QS 4, 18-19).

Esta instrucción propone un dualismo apocalíptico modificado. El dualismo se aplica a los dos principios directrices, a todos los seres humanos y a todas sus acciones. Pero este es un dualismo «modificado», en el sentido de que asume la soberanía última de Dios. Es apocalíptico o escatológico, pues supone que la visitación de Dios hará que termine el dualismo y llevará a su plenitud el reino de Dios. La manera en que se realizará esa visitación está descrita con mucho detalle imaginativo en el *Rollo de la Guerra* de Qumrán, que se ha esforzado por describir la lucha entre los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas.

Dentro del Nuevo Testamento, la influencia de este esquema resulta más clara en la Carta de Pablo a los Romanos y en el evangelio y cartas de San Juan. Pero existen al menos indicios de que Jesús ha presupuesto algunos de los elementos de este esquema en su proclamación del reino de Dios. Ciertamente, Jesús reconocía la soberanía del Dios de Israel, a quien llamaba «Padre». Con seguridad, Jesús consideraba el momento presente como un tiempo de batalla cósmica en la cual se ponía en juego la autoridad de Dios. Y él estaba esperando la intervención decisiva de Dios, que se realizaría cuando su oración «Venga tu Reino» recibiera una respuesta.

La dimensión presente o ya inaugurada del reino de Dios se expresa en el ministerio del mismo Jesús. Esto lo refleja de un modo perfecto la afirmación de Orígenes, cuando describe a Jesús como *autobasileia* (el Reino en sí mismo). La pretensión de Jesús cuando

dice «he visto a Satanás caer como un rayo del cielo» (Lc 10, 18) muestra que se está entablando ya la lucha final y que la victoria se encuentra cercana. La confesión de que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos aplica a un individuo (Jesús), antes de que hayan venido a realizarse los restantes acontecimientos del tiempo final, aquello que se consideraba propio del acontecimiento colectivo y escatológico (del tiempo final). Y las instrucciones sapienciales de Jesús sobre la entrada en el Reino describen el tipo de conducta que es apropiada para alcanzar la plenitud futura del reino de Dios.

También en los rollos de Qumrán existen elementos de escatología presente. El motivo más chocante es el carácter permeable de la frontera entre cielo y tierra. A través de la oración (como en los *Cantos del Sacrificio Sabático*: 4Q400-405) o a través de experiencias de revelación (como en los *Himnos de Agradecimiento*, es decir, en los *Hodayot*: 1QH), algunos seres humanos pueden penetrar en el consejo celestial. Los textos de sabiduría de Qumrán —el más importante de los cuales es 4Qinstrucción (= 4Q415-418), que antes solía llamarse *Obra Sapiencial A*— colocan muchas de sus advertencias bajo el encuadre de «el misterio que ha de venir o que ha de ser» (*râz nihyeh*), un concepto que incluye elementos escatológicos y éticos y que, de esa manera, resulta análogo al «reino de Dios» del Nuevo Testamento⁷. Los textos de sabiduría de Qumrán muestran claramente que para las gentes de Qumrán y para otros judíos del tiempo del Segundo Templo, escatología y ética iban vinculadas. Estos textos, donde la ética y la escatología están relacionadas, nos obligan a ser muy cautos frente al esfuerzo de aquellos que quieren separar ambos aspectos en la Fuente de los Dichos (es decir, en el documento Q), eliminando el aspecto escatológico de las enseñanzas éticas de Jesús (como hace el *Jesus Seminar*).

3. Jesús reunió discípulos y formó una comunidad

Desde el comienzo, el movimiento de Jesús implicó una comunidad de discípulos. Conforme a los evangelios, Jesús se separó de las costumbres judías y pidió a los hombres y mujeres que le siguie-

⁷ Cf. mi obra *Wisdom Texts from Qumran*, Routledge, Londres/Nueva York 1996.

ran, en vez de esperar a que vinieran a buscarle. Estos discípulos acompañaron a Jesús y compartieron su misión de predicar, enseñar y curar, al servicio del reino de Dios. Los Doce constituían un núcleo central y dentro de los Doce parece que Pedro, Santiago y Juan habían recibido una preeminencia especial. Más allá de esta información, los evangelios ofrecen pocos datos sobre las estructuras e instituciones del movimiento primitivo de Jesús.

Por el contrario, la *Regla de la Comunidad* de Qumrán (1QS) y el *Documento de Damasco* (CD) ofrecen mucha información sobre las estructuras e instituciones del movimiento (o movimientos) religioso(s) judío(s) a los que esos documentos quieren representar. El primer texto supone un establecimiento separado, casi «monástico», mientras que el segundo presupone una vida comunitaria vivida al exterior, dentro de la sociedad más amplia de los judíos y gentiles.

Según la *Regla de la Comunidad*, aquellos que quieren hacerse miembros deben presentarse a sí mismos para entrar en el grupo y tienen que pasar un período de prueba de dos años, antes de ser plenamente aceptados. El Instructor o Maskil actuaba como líder espiritual y parece que la *Regla* había sido escrita para él, a fin de que la pudiera utilizar como manual. La comunidad tenía una fuerte espiritualidad sacerdotal y practicaba rituales de purificación frecuentes y compartía las comidas (de tipo ritual). El carácter sacerdotal del grupo quedaba reforzado en sus asambleas y comidas, en las que se mantenía un estricto orden jerárquico, empezando por los sacerdotes. El código penal se ocupa de las ofensas, de las que se ofrece un amplio espectro; ellas van desde el blasfemar hasta el dormir durante las reuniones comunitarias. Dentro del grupo había un círculo interior, que estaba constituido por doce hombres (que representaban a las doce tribus de Israel) y tres sacerdotes (que representaban las tres familias sacerdotales que se suponían descendientes de Aarón).

El vocabulario y conceptos del *Documento de Damasco* están vinculados al de la *Regla de la Comunidad*. Pero la segunda parte de la obra (los «estatutos») presupone una situación en la que aquellos que viven en los «campamentos» de la comunidad mantienen contactos con otros que no son miembros de ella. Los estatutos regulan lo referente a los juramentos, propiedades perdidas, purificaciones, observancias sabáticas y varios otros temas. La sección que se dedica a la organización de la comunidad (CD 12, 19-14, 19) concede preeminencia al «guardián» del campamento, un oficial que instruye a

la congregación, ejerce cuidado pastoral sobre ella, examina a los candidatos y supervisa las tareas de la comunidad. Su título hebreo *mebaqquer* ('supervisor') equivale al griego *episkopos*, la palabra cristiana primitiva para «obispo».

Las comunidades a las que se refieren las dos reglas de Qumrán eran estables y estaban estructuradas, mientras que las de Jesús y sus discípulos eran móviles y se mantenían fluidas mientras realizaban su misión de proclamar el reino de Dios. De esa forma, en este tema encontramos más contrastes que convergencias. Sea como fuere, las reglas de Qumrán nos recuerdan que los judíos del tiempo de Jesús no veían contradicción entre la existencia de unas expectativas escatológicas muy vivas y el surgimiento de estructuras comunitarias. Los dos pasajes evangélicos que muestran más afinidad con estos textos de Qumrán son estos: la amonestación de Jesús a una comunidad dividida (en Mt 18) y los discursos de despedida de Juan (Jn 13-17). Existen aún afinidades más estrechas con textos de Hechos y de las Cartas (de Pablo), que presuponen la existencia de comunidades cristianas estables y estructuradas.

4. Jesús se dirigió a Dios como «Padre» (*Abba*)

Esta afirmación ha sido negada por algunas exegetas feministas, y James Barr la evaluó de un modo memorable diciendo «Abba no significa 'papaíto'»; a pesar de eso, ella se sigue considerando como un elemento especial del corpus de las enseñanzas características del Jesús histórico⁸. Dos textos de Qumrán —ninguno de los cuales aparece como «sectario» dentro de su biblioteca— han iluminado y, al mismo tiempo, han complicado el tema.

El salmo de 4Q372, 1 empieza con la dedicatoria «mi Padre y mi Dios». El que habla, que parece ser el patriarca José, expresa su confianza en que Dios se portará con él amablemente y le salvará de las manos de los gentiles. Este pasaje nos ofrece la sólida evidencia de que, dentro de la literatura del judaísmo palestino, alguien distinto de Jesús podía utilizar la expresión «mi Padre» como una forma de dirigirse personalmente a Dios⁹. Además, el contexto resulta

⁸ James Barr, «Abba Isn't Daddy»: *Journal of Theological Studies* 39 (1988) 28-47.

⁹ Eileen Schuller, «The Psalm of 4Q372 1 Within the Context of Second Temple Prayer»: *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992) 69-79.

semejante al de la oración del mismo Jesús en Getsemaní, centrada en el *Abba* (Mc 14, 36), que continúa con una expresión de confianza en Dios («todas las cosas son posibles para ti») y que desemboca en una petición.

La relación de especial intimidad de Jesús con Dios, expresada en su forma de dirigirse a Dios como «Abba, Padre», se ha tomado a menudo como origen de su título «Hijo de Dios». El hecho de que «Hijo de Dios» no es una creación de la mitología griega, sino que pertenece más bien al judaísmo palestino, ha sido confirmado por el texto arameo de Qumrán sobre el «Hijo de Dios» (4Q246). En este pasaje, un personaje determinado es descrito de la siguiente manera: «Él será proclamado (o «se proclamará a sí mismo») el Hijo de Dios y ellos le llamarán el Hijo del Altísimo». Este lenguaje se parece mucho al de la Anunciación del ángel Gabriel a María en Lc 1, 32-25.

El problema en relación con 4Q246 está en identificar al personaje de quien se hacen estas afirmaciones. Por supuesto, es difícil evitar una interpretación «mesiánica» o al menos una referencia al «como Hijo de Hombre» de Daniel 7 (que está en el contexto de 4Q246). Sin embargo (dado el carácter fragmentario del manuscrito) es también posible que el texto aluda a una figura histórica. Esta posibilidad plantea a su vez la cuestión de si la figura histórica puede ser un amigo o un enemigo de Israel (como Antíoco IV Epífanes o Alejandro Balas). Sin embargo, estas ambigüedades no pueden oscurecer aquello que resulta más importante: los títulos «Hijo de Dios» e «Hijo del Altísimo» están presentes en un texto judío palestino anterior a la composición del Nuevo Testamento.

5. *Jesús enseñó: «Amad a vuestros enemigos y orad por aquellos que os persiguen»*

Aunque no carezca de algunos paralelos, la enseñanza de Jesús sobre el amor a los enemigos personales (Mt 6, 44; Lc 6, 27) resulta inusual y constituye una nota característica del cuerpo y del núcleo de su enseñanza. Esta enseñanza suele incluirse en la mayoría de las listas de dichos de los evangelios que pueden atribuirse con confianza al Jesús histórico.

En las antítesis de Mateo (Mt 5, 21-48) la enseñanza de Jesús sobre el amor a los enemigos está introducida con una cita parcial de

Lev 19, 18 («amarás a tu prójimo») a la que sigue un añadido curioso («y odiarás a tu enemigo»), una cláusula que no se encuentra ni en Lev 19, 18 ni en ningún otro lugar del Antiguo Testamento. Cuando se publicó por vez primera la *Regla de la Comunidad* de Qumrán, muchos estudiosos afirmaron que, al fin, en 1QS 1, 10, habíamos hallado una antigua fuente del judaísmo palestino para este pasaje evangélico: «y odiarás a tu enemigo». El texto de Qumrán forma parte de la introducción a la Regla y trata de los candidatos que deben entrar en la comunidad. Pues bien, ese texto supone que cuando se inscriben en la comunidad los candidatos «deben amar a todos los Hijos de la Luz, a cada uno según su lote, en el plan de Dios, y odiar a todos los Hijos de las Tinieblas, a cada uno según su culpa, en la venganza de Dios». En el contexto dualista de la *Regla de la Comunidad*, los Hijos de las Tinieblas se oponen polarmente a los Hijos de la Luz y son dirigidos por el Ángel de las Tinieblas, para realizar las obras de las tinieblas. Ellos merecen en cuanto tales el odio de Dios y así también el odio de los Hijos de la Luz.

Ciertamente, es poco probable que Jesús o Mateo estén pensando en este texto específico de Qumrán. Pero es muy posible que ellos puedan estar oponiendo amor a los amigos y odio a los enemigos tal como esas actitudes eran asumidas por aquellos que proponían una separación rígida entre los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas, en la línea de lo que hacían las gentes de Qumrán. Por otra parte, si (como parece probable) el mismo Jesús defendía aspectos de un esquema de dualismo apocalíptico modificado, el contraste entre su enseñanza y la de sus contemporáneos de Qumrán resulta aún más sorprendente (aunque 1QS 10, 17-21 aconseja de hecho una actitud más tolerante respecto a los enemigos). En el contexto de un dualismo apocalíptico modificado, el amor a los enemigos no significa un tipo de suave universalismo («¿verdad que podemos vivir todos juntos?»), sino más bien un reto para amar incluso a aquellos que estaban profundamente equivocados y que realizaban las obras de las tinieblas.

6. Jesús enseñó que no hubiera divorcio

Conforme al criterio de la semejanza y atestación múltiple, la prohibición del divorcio pertenece al cuerpo de los dichos auténticos de Jesús. Esa prohibición iba en contra de la práctica judía e

incluso de una concesión de las Escrituras (Dt 24, 1-4). Pues bien, ya aparece en Marcos (10, 2-12), en el Q (Lc 16, 8 y Mt 5, 31-32) y en 1 Corintios (7, 10-11). Ciertamente, se pueden citar las excepciones introducidas por Mateo (cf. Mt 5, 32 y 19, 9) y por Pablo (cf. 1 Cor 7, 12-16). Además, deberíamos preguntarnos por la forma en que Jesús quería que se tomara esta enseñanza: podía aparecer como un ideal o como un principio jurídico, como una forma de proteger a las mujeres, como una medida temporal (a la luz de la próxima venida del Reino) o de alguna otra forma. Sea como fuere, debemos afirmar que Jesús enseñó el «no divorcio».

Los famosos rabinos Hillel, Shammai y Aquiba, todos ellos, dieron por supuesta la validez del divorcio y se ocuparon de las razones para realizarlo (cf. Misná, *Gittin* 9, 10). Pues bien, actualmente suelen citarse dos textos de Qumrán, que pueden servir de trasfondo para la enseñanza radical de Jesús sobre el divorcio¹⁰. El *Documento de Damasco* 4, 20-5, 6 declara que «tomar una segunda mujer mientras la primera está viva» constituye una fornicación. La justificación bíblica para ello, lo mismo que en Mc 10, 2-12, es el orden de la creación, tal como aparece en Gen 1, 27: «Hombre y mujer los creó Dios». Sin embargo, parece que el tema discutido por ese Documento no es el del divorcio y nuevo matrimonio, sino el de la poligamia, tal como lo sugiere el resto del pasaje, que trata de explicar el hecho de que David hubiera tenido varias mujeres.

El *Rollo del Templo* (11QTemplo) contiene una larga sección sobre el rey. En referencia al matrimonio (57, 15-19), se dice que el rey ideal debería casarse con una mujer de la descendencia regia de Israel. El texto sigue diciendo: «Él no debe tomar otra mujer además de aquella, porque sólo aquella debe estar con él todo el tiempo de la vida de ella». También en este caso la interpretación de «no divorcio» resulta problemática. La primera cuestión es la de saber si esta norma se aplica a más personas o sólo al rey. Y la segunda es saber si se refiere a la poligamia (que el rey no tenga más mujeres) o a la prohibición del divorcio y nuevo matrimonio, aunque parecen más fuertes las pruebas a favor de que trate de la «prohibición del divorcio».

En el caso de que uno de estos dos pasajes, o los dos, se interpretaran en la línea de la «prohibición del divorcio», ofrecerían un para-

¹⁰ Joseph A. Fitzmyer, «The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence»: *Theological Studies* 37 (1976) 197-226.

lelo a la enseñanza de Jesús sobre la materia. En el caso de que se refirieran simplemente a la poligamia, servirían una vez más para poner de relieve el contenido distintivo de la enseñanza de Jesús.

7. Las comidas de Jesús eran anticipaciones de la vida en el reino de Dios

Según el evangelio de Marcos, una de las primeras acusaciones que sus adversarios elevaron en contra de Jesús era la de que comía con pecadores y publicanos (cf. Mc 2, 16). Sin duda alguna, esos adversarios están aludiendo a un rasgo importante, pues lo que algunos llaman la «comensalidad abierta» (una comunión inclusiva de mesa) parece haber sido uno de los rasgos característicos y discutidos del ministerio público de Jesús. En el trasfondo de esas comidas debemos entender las «multiplicaciones» para los cinco mil (Mc 6, 35-44 par) y para los cuatro mil (Mc 8, 1-10 par), lo mismo que la Última Cena (Mc 14, 22-25 par). La sentencia final de las «palabras de la institución», donde Jesús dice que no beberá vino otra vez «hasta el día en que yo lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14, 25), sitúa la Última Cena y todas las comidas de Jesús en un contexto escatológico. Estas comidas anticipan la vida en el reino de Dios. Estando presididas por Jesús, el Mesías, ellas aparecen como adelantos del banquete mesiánico.

Un documento de Qumrán, designado con la sigla de 1QSa y con el título de *Regla para los Últimos Días* y *Regla Mesiánica* (también *Regla de la Congregación*), ofrece la descripción de una comida comunitaria que incluye vino y pan y que introduce dos figuras de ungidos o «mesías». Esa comida deja claro el carácter sacerdotal y jerárquico del grupo. El «sacerdote» —a quien previamente se ha llamado Mesías-Sacerdote— es el primero que bendice el pan y el vino. Después, el Mesías de Israel (que es figura de David) extiende su mano sobre el pan y toda la congregación pronuncia una bendición. Dentro del doble mesianismo que este texto presupone, el Mesías-Sacerdote ocupa un lugar de precedencia. La comida en sí misma tiene un carácter ritual y sirve como avance o anticipación del banquete mesiánico que se celebrará en la plenitud del reino de Dios.

A la descripción de la comida sigue una directriz muy importante: «Conforme a este estatuto deben ellos proceder en toda comida en la que se reúnan al menos diez hombres» (1Qsa 2, 21-22). Esta norma directriz supone que cada comida comunitaria

posee un significado mesiánico, con tonos escatológicos, y que de alguna forma anticipa y apunta hacia delante, hacia la plenitud del reino de Dios.

Vemos así que las comidas de los mesías de Aarón y David y las comidas de Jesús, el Mesías, se celebran como signos e incluso como sacramentos de la plenitud del reino de Dios. La diferencia fundamental se encuentra, por supuesto, en la «comensalidad abierta» de Jesús. Sus comidas estaban especialmente abiertas a las personas marginadas, tales como publicanos y pecadores, mientras que las comidas descritas en 1QSa parecen ser banquetes separados de la comunidad –sólo para los miembros de ella–. Además, en las comidas de Jesús, hay sólo un Mesías que preside y que combina las dos funciones, la del Mesías sacerdotal y la del davídico.

Un tema menor, pero curioso, en la narración de la multiplicación de los cinco mil (Mc 6, 35-44) puede ser iluminado por comparación con los rollos del mar Muerto. Jesús hace que la muchedumbre «se siente por compañías», es decir, «en grupos de cien y de cincuenta» (Mc 6, 39-40); este dato puede ofrecernos como una reminiscencia del cuidado que los de Qumrán tenían en asuntos de orden comunitario, como lo muestra no sólo *La regla de los últimos días (de la Congregación)*, sino también *La Regla de la Comunidad y El Rollo de la Guerra*. No conozco ninguna explicación mejor para este detalle curioso y aparentemente extraño.

8. Jesús se mostró ambivalente en relación con el templo de Jerusalén

Mientras Lucas presenta el templo de Jerusalén como la casa de Jesús, en el resto de los evangelios encontramos indicios importantes que muestran que el Jesús histórico estuvo en tensión con el templo. Sin duda, esas tensiones contribuyeron en gran medida a su muerte.

Sea cual fuere la intención que Jesús tuvo en el incidente que se suele llamar la «purificación del templo» (Mc 11, 15-19 par), ese gesto fue interpretado con seguridad como un comentario profético sobre la inadecuación del templo actual de Jerusalén: «Vosotros lo habéis convertido en una cueva de bandidos». Cuando llevaron a Jesús al juicio ante el Sanedrín, la primera acusación contra él estaba relacionada con su actitud ante el templo: «Nosotros le hemos oído decir: yo destruiré este templo, hecho por mano de los hombres, y

en tres días edificaré otro, que no esté hecho por manos humanas» (Mc 14, 58). Estos pasajes sugieren que existían ciertas tensiones entre Jesús y el templo.

La explicación convencional que suele darse para la fundación de la comunidad de Qumrán implica también que existieron tensiones con el templo de Jerusalén. Conforme a esta teoría, ampliamente aceptada, un grupo de judíos muy vinculados al templo se opuso a la usurpación del sumo sacerdocio por parte de los macabeos y se opuso también al control que ellos ejercían sobre el templo. A consecuencia de ello, los oponentes salieron al desierto de Judea para esperar la intervención divina que restauraría el auténtico sacerdocio y purificaría el templo.

Incluso sin acudir a esta hipótesis histórica, los mismos textos de Qumrán sugieren que fueron tensiones con el templo de Jerusalén las que llevaron a la comunidad a tomarse a sí misma como «la Casa de la Santidad para Israel, una Asamblea de Santidad suprema para Aarón» (1QS 8, 5-6). Esas tensiones hicieron que los de Qumrán sustituyeran los sacrificios tradicionales del templo por la oración y las buenas obras: «Y las plegarias ofrecidas con rectitud serán un sacrificio aceptable de justicia y la perfección de la conducta será tan aceptable como una ofrenda voluntaria» (1QS 9, 5).

Otros manuscritos de la biblioteca de Qumrán refuerzan la impresión de que existían tensiones con el templo de Jerusalén. La obra conocida como *Miqsat Ma'ase Ha Tora* (*Carta Haláquica*, 4QMMT) contiene una lista de desacuerdos legales entre los miembros de Qumrán y los responsables del templo de Jerusalén, especialmente sobre cuestiones relacionadas con el templo y sus rituales. El *Rollo del Templo* ofrece una especie de descripción verbal minuciosa del nuevo templo ideal y de la ciudad del templo, cuando el pueblo verdadero (Dios y los Hijos de la Luz) lo tenga de nuevo bajo su cargo. Los textos sobre la Nueva Jerusalén (*4QNueva Jerusalén*) especifican las dimensiones de varias partes de la ciudad. Y el Apocalipsis de las Semanas de *1 Henoc* (91-93) —una obra bien representada en la biblioteca de Qumrán— expresa sus desacuerdos con el Segundo Templo.

Tanto Jesús como las gentes de Qumrán mostraban una actitud crítica respecto al templo de Jerusalén. En el caso del grupo de Qumrán, la hostilidad provenía de sus experiencias históricas y constituía una de las razones más importantes de su existencia como

grupo. En el caso de Jesús, la hostilidad resulta más difícil de especificar. Aunque algunos la explican partiendo del resentimiento tradicional de los galileos respecto de Judea y de Jerusalén o a partir del impacto que causó en Jesús la comercialización del templo, los evangelios pueden estar en lo cierto al presentarla como algo que se encuentra vinculado a la propia visión teológica de Jesús sobre «la oración en espíritu y verdad» (Jn 4, 24).

9. Jesús fue crucificado bajo Poncio Pilatos

En el momento de la muerte de Jesús, el 30 d. C., Judea se encontraba gobernada por un prefecto o gobernador romano llamado Poncio Pilatos. Este prefecto, lo mismo que sus predecesores y sucesores, empleó la crucifixión como castigo para rebeldes y esclavos. Su crueldad y su carácter público tenían la intención de prevenir otras posibles revueltas de la gente. Algunos de los líderes judíos de Jerusalén («los sumos sacerdotes y los ancianos») pudieron haber estimulado a Pilatos y haber colaborado con él; pero la última responsabilidad legal por la muerte de Jesús recae en Pilatos.

Dos textos de la biblioteca de Qumrán nos ofrecen información sobre la crucifixión. El *Pesher de Nahum* (4Q169) alude al «joven león furioso» (el rey seléucida Demetrio III Eukairos, que reinó del 95 al 75 a. C.) diciendo que «cuelga hombres vivos»; ese mismo texto se refiere también a «un hombre colgado vivo de un árbol» (fragmentos 3-4, col I, 6-8). *Colgar* significa probablemente ‘crucificar’. El *Rollo del Templo* 64, 6-13 prescribe la crucifixión como el castigo adecuado para los que traicionan al pueblo judío («le colgarán del árbol») y para los apóstatas que han cometido crímenes capitales («les colgarás del árbol»). El último texto ha llevado a diversos estudiosos, tanto judíos como cristianos, a plantear de nuevo la cuestión sobre la posible complicidad de los judíos en la muerte de Jesús, aunque parece bien establecido que fue Poncio Pilatos el que tuvo la última responsabilidad por la crucifixión de Jesús.

Algunos dicen que 4Q285 –un texto de Qumrán sobre la «guerra santa»– contiene una referencia precristiana a un Mesías sufriente. Pero esa opinión se funda en una traducción equivocada del texto hebreo (como si el texto dijera: «y ellos le matarán») y en una falta de atención al contexto bíblico (Is 10, 34-11, 1). Si traducimos el texto rectamente («le matará el Re[toño de David]») y res-

petamos el contexto bíblico, veremos que el Mesías aparece como agente, más que como paciente, de la violencia. Aquí estamos ante un Mesías que traspasa a otros, más que ante un Mesías traspasado por otros (cf. Jn 19, 37).

10. El movimiento iniciado por Jesús continuó tras su muerte

La evidencia del Nuevo Testamento a favor de la resurrección de Jesús incluye estos elementos: el testimonio de los seguidores de Jesús, que afirman que él se les ha aparecido; la tradición de que la tumba estaba vacía; la memorable resolución que han desarrollado sus seguidores extendiendo el evangelio y edificando la Iglesia. Los primeros cristianos miraron hacia atrás, hacia el Jesús de la tierra, y proclamaron que su maestro y guía había sido resucitado de entre los muertos.

En muchos de los textos «sectarios», pertenecientes a los manuscritos de Qumrán, aparece de manera prominente una figura conocida como el «Maestro de Justicia» o «Maestro justo». Conforme al *Documento de Damasco*, Dios «suscitó para ellos un Maestro de Justicia para guiarles conforme al camino de su corazón» (CD 1, 11). Según el *Peshet de Habacuc*, Dios dio a conocer al Maestro de Justicia «todos los misterios de sus siervos los profetas» (1QpHab 7, 4-5) y Dios liberará a la comunidad «a causa de sus sufrimientos y a causa de la fidelidad que ellos muestran respecto al Maestro de Justicia» (8, 2-3).

Los *Hodayot* o *Himnos de Agradecimiento* son quizá la fuente de información más importante que tenemos sobre el Maestro de Justicia, conforme a la interpretación de los que suponen que los abundantes textos en primera persona de singular se refieren a ese Maestro. Si esa interpretación se toma como válida, los *Hodayot* nos ofrecerían una especie de «memorias» espirituales del Maestro de Justicia («Yo») con los siguientes temas: sus experiencias de la revelación de Dios, la oposición de los «intérpretes de la mentira» y de «aquellos que buscan interpretaciones suaves» (probablemente los fariseos), la participación del Maestro en el consejo celestial y su solicitud pastoral a favor de otros miembros del grupo.

Jesús y el Maestro de Justicia fueron figuras centrales en dos movimientos judíos que florecieron en la época del Segundo Templo. Ambos fueron tomados (y probablemente ellos mismos se

tomaban así) como receptores de una revelación divina sobre los «misterios» de Dios y de su reino. Ambos sufrieron por la oposición de otros miembros del pueblo judío. Ambos ofrecieron una enseñanza sabia y una energía espiritual que hizo posible que sus memorias fueran preservadas y que sus movimientos continuaran existiendo.

Sobre la base de estos paralelismos, algunos han afirmado que Jesús fue realmente el Maestro de Justicia, o que el Maestro ofreció el precedente o modelo para Jesús. Existen, sin embargo, algunas diferencias importantes. El Maestro de Justicia fue un sacerdote judío, activo en Judea en torno al 150 a. C., que configuró una secta que, por su parte, conservó la memoria de ese Maestro. Jesús de Nazaret fue un laico judío, activo principalmente en Galilea en torno al 30 d. C., que configuró un movimiento religioso que más tarde se abrió a judíos y gentiles y que, por su parte, conservó su memoria. Pero el movimiento de Jesús fue más adelante y proclamó «que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue enterrado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, después a los Doce» (1 Cor 15, 3-5). Esta es una diferencia muy importante.

Anexo

Raymond E. Brown (1928-1998), cuya memoria ha honrado este coloquio, fue un pionero por su forma sabia y positiva de utilizar los rollos del mar Muerto en su investigación sobre el Nuevo Testamento. Su tesis doctoral, dirigida por William Foxwell Albright, en la Universidad Johns Hopkins (Baltimore), se ocupó del trasfondo semítico del término «misterio»¹¹. Esta fue una de las primeras obras de investigación que incorporó los materiales recientemente descubiertos de Qumrán; después de pasar más de cuarenta años, sus argumentos se mantienen notablemente vivos. En 1958-1959, Brown trabajó en Jerusalén, preparando las concordancias de los textos de la Cueva 4 de Qumrán. Este instrumento –un modelo

¹¹ Raymond E. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament*, Fortress, Filadelfia 1968. Para ese resumen sobre la vida y logros de Brown, cf. «Raymond E. Brown: A Teacher for Us All»: *America* 179/5 (1998) 5-6.

de trabajo preciso y paciente— ha sido esencial para facilitar la investigación que ha conducido a la plena publicación de los manuscritos. En sus comentarios sobre los escritos de Juan y sobre otras partes del Nuevo Testamento, como podía esperarse, Brown ha comparado de manera cuidadosa y creativa los textos pertinentes de Qumrán. Al estudiar a Jesús en los evangelios, al ocuparse de los rollos del mar Muerto y en otros campos de trabajo, Brown nos ha mostrado la forma de realizar una investigación que sea, al mismo tiempo, rigurosa y accesible para los lectores.

Del profeta como Elías al mesías real davídico

John P. Meier

En un coloquio de distinguidos estudiosos, como es este, suele ser costumbre que el ponente proponga una defensa a ultranza de alguna teoría particular pequeña y pretenciosa. Como un Jesse Ventura académico (político batallador, que necesita vencer siempre), el ponente tiende a desafiar a todos los que intenten poner en discusión su inmovible postura. Pues bien, en contra de eso, tengo la sensación de que con este trabajo yo voy a aparecer casi como un juguete académico. Porque, más que defender de un modo testarudo una postura infalible, a través de este ensayo, he querido pedir a mis colegas que me ofrezcan sugerencias para resolver un tipo de acertijo que me inquieta cada vez que me ocupo de investigar sobre el Jesús histórico. ¿Qué es lo que me ha puesto en este aprieto?

En algún sentido, la última causa del aprieto es el enfoque de conjunto que he asumido en los diversos volúmenes de mi serie titulada *Un juicio marginal*. No he tomado como punto de partida una tesis fija y claramente articulada sobre el Jesús histórico, una gran tesis que después yo tendría que ir probando, esforzándome por lograr que esa teoría, formulada a priori, concordara perfectamente con los datos empíricos. En contra de eso, he ido andando a tientas, pasando de una cuestión a otra, construyendo poco a poco un mosaico sobre Jesús, ocupándome cada vez de un fragmento¹. De vez en cuando me he encontrado musitando para mi interior: «Di-

¹ Suelo recordar de un modo constante la precisión del título de uno de los primeros libros de John Dominic Crossan sobre el Jesús histórico: *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*, Harper and Row, San Francisco 1983.

rígeme luz benigna, en medio de la niebla que me envuelve... dirígeme hacia ti» (del himno *Lux Benigna*, oficio divino de los domingos después de la Santísima Trinidad).

Mi aproximación tiene, seguramente, una ventaja que me parece obvia: no intenta imponer una teoría válida para todos los terrenos, que pretenda resolverlo todo, construida sobre datos dispersos, heterogéneos y recalcitrantes, que nunca encajan plenamente dentro de la gran tesis. Pues bien, a pesar de eso, al final del volumen II de mi obra *Un judío marginal*, vino a presentarse con claridad el punto débil de mi enfoque. Después de haber ido persiguiendo, paso a paso, las huellas de Jesús, a lo largo de dos volúmenes, me encontré de pronto ante un retrato del Jesús histórico que yo no había esperado, un retrato que yo no había buscado, un retrato que no me gustaba demasiado, un retrato, en fin, con el que yo no sabía qué hacer, una vez que lo había conseguido. Era el retrato de un profeta escatológico itinerante, obrador de milagros, proveniente del norte de Israel, vestido con el manto de Elías².

Cuando me puse de nuevo a trabajar lentamente en el volumen III de *Un judío marginal* (para publicarlo en otoño de 2001; el texto castellano ha aparecido en Verbo Divino, Estella 2003), el retrato del profeta escatológico como Elías, hacedor de milagros, parecía confirmarse, al menos en sus líneas básicas. La llamada imperiosa de Jesús a sus discípulos para que le siguieran, en sentido totalmente literal, las exigencias radicales que él colocaba a sus discípulos y el amplio contexto profético y escatológico de su ministerio y de su mensaje concuerdan con el cuadro que yo había elaborado al final del volumen II. Ciertamente, el volumen III, que trata de las diferentes relaciones que Jesús mantuvo con los diversos grupos judíos del siglo I en Palestina, muestra que la compleja y enigmática figura llamada Jesús no puede reducirse, de un modo simplista, a este modelo de profeta escatológico al estilo de Elías. Las tensas relaciones y disputas que Jesús mantuvo con grupos rivales, como los fariseos y saduceos, sus extensas enseñanzas sobre algunos aspectos de la Ley mosaica, sus proverbios y aforismos, que pertenecen a la tradición sapiencial de Israel, y la vaga exigencia de trazar alguna clase de

² Cf., por ejemplo, mi presentación resumida en *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus II*, Anchor Bible Reference Library, Doubleday, Nueva York 1994, 1039-1049 (versión cast., *Un Judío Marginal II/2*, Verbo Divino, Estella 1997, 1082-1092).

estructura u organización para sus seguidores nos recuerdan que Él no puede ser confinado en ninguna categoría aislada.

A pesar de eso, la gran cantidad de material que la memoria evangélica ha dedicado al recuerdo de Jesús como hacedor de milagros, su ministerio profético itinerante, su mensaje escatológico e incluso sus parábolas narrativas, que pertenecen más al modo profético de hablar que al sapiencial, muestran que la visión de profeta escatológico como Elías es la que, tomada en particular, ofrece el mejor modelo para entender al Jesús histórico, aunque ella deba ser complementada con elementos que provienen de las tradiciones legales y sapienciales de Israel. La visión del Jesús histórico que le presenta en forma de profeta como Elías no explica todos los aspectos de su figura, pero ofrece, a mi juicio, el modelo más productivo para hacerlo.

Pues bien, esta conclusión, a la que he llegado lentamente, paso a paso, a lo largo de los tres primeros volúmenes del libro, me ha creado grandes problemas en el momento en que he querido planificar el cuarto y último volumen de *Un juicio marginal* —en otras palabras, cuando he llegado al término de mi relato—. Inevitablemente, el final de la historia de Jesús me ha obligado a enfrentarme ante un retrato del Jesús histórico muy diferente del que ofrece la visión del profeta como Elías. Ese final me ha situado ante Jesús como mesías real davídico, que acaba siendo crucificado por los romanos bajo el título de Rey de los Judíos, un título que recibe ahora un sentido hermenéutico distinto. Este ha sido el resultado de mi investigación: por un lado, en los tres primeros volúmenes, Jesús aparece a modo de profeta escatológico como Elías, realizador de milagros; por otro lado, en el volumen cuatro, viene a mostrarse como mesías real davídico. ¿Cómo concuerdan entre sí estos dos retratos del Jesús histórico tan profundamente divergentes? ¿Es uno de ellos —o posiblemente ambos— un retrato equivocado?

Para avanzar en el argumento, acepto por ahora la pretensión de que el modelo del profeta escatológico, hacedor de milagros, como Elías, es un retrato básicamente correcto del Jesús histórico —aunque obviamente no sea el retrato total—. Pues bien, una vez que aceptamos este retrato, aunque sea parcial, la pregunta que se plantea es esta: ¿cómo podemos pasar de este retrato a la visión de un mesías real davídico en el caso de que debamos realizar tal

paso? Esta es la cuestión general de fondo. Pues bien, a fin de pensar mejor acerca de ella, a lo largo de este ensayo, puede servirnos de ayuda el hecho de que la dividamos en dos preguntas distintas:

1. Empecemos por la imagen del mesías real davídico: ¿Es esta una idea que el mismo Jesús histórico o alguno de sus discípulos aplicaron de hecho a Jesús durante su ministerio público? ¿O es un retrato que sólo la fe de la primera Iglesia aplicó a Jesús tras su muerte? Quiero precisar el sentido de la pregunta: aquí me ocupo sólo de una pretensión (explícita o implícita) que el Jesús histórico o sus discípulos pudieron elevar durante el tiempo de su ministerio público. No estoy preguntando si Jesús fue de hecho un descendiente de David en sentido biológico, y tampoco estoy preguntando, en primer lugar, si la familia de Jesús elevó tal pretensión a través de su genealogía, a pesar de que esta cuestión puede ser planteada de un modo secundario a lo largo de la exposición. He querido destacar este detalle porque la cuestión histórica y teológica se ha planteado, demasiado a menudo, en términos de realidad biológica, partiendo de una posible pretensión genealógica elevada por los parientes de Jesús, un planteamiento que, a mi juicio, resulta metodológicamente equivocado³.

2. Si la imagen del mesías real davídico nos lleva hasta el Jesús histórico o hasta sus discípulos, durante el tiempo de su ministerio público ¿cómo concuerda —si es que concuerda— con el retrato que presentaba a Jesús en forma de profeta escatológico como Elías?

³ Sobre este tema, cf. Christoph Burger, *Jesus als Davidsohn*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 93, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1970, 9-15. Es significativo el hecho de que Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, edición actualizada en Anchor Bible Reference Library, Doubleday, Nueva York 1993 (versión cast., *El Nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982), comienza su tratamiento del problema en el «Appendix II: Davidic Descent» (págs. 505-512, versión cast., págs. 529-537), planteando la cuestión en términos de una cosa u otra: o Jesús fue en realidad un descendiente de David o la filiación davídica es simplemente un «theologoumenon» creado por la Iglesia. Pero de hecho, gradualmente, a medida que Brown va desarrollando la pregunta, en ese apéndice 2, él va precisando mejor la cuestión propuesta.

Pregunta I

*La idea de Jesús como mesías real davídico
¿se remonta a los días del Jesús histórico
o es una creación de la Iglesia primitiva?*

Visión panorámica de los datos

Todos los que pretendan afirmar que la idea de Jesús como mesías real davídico, o como el Hijo de David profetizado para el fin de los tiempos, proviene del ministerio del Jesús histórico deberán enfrentarse con la firme oposición de eminentes investigadores como John J. Collins. Ciertamente, Collins, en su libro *The Scepter and the Star*, muestra de un modo extenso que la idea del Mesías como Hijo de David o como un rey davídico era la visión mesiánica aceptada más comúnmente por los judíos palestinos en el tiempo de Jesús⁴. Sin embargo, Collins rechaza la postura de aquellos que piensan que Jesús o sus discípulos aplicaron a Jesús esa visión durante el tiempo de su ministerio público⁵.

Manteniendo mi respeto por esos investigadores, yo pienso, en cambio, que los criterios usuales de historicidad que se invocan en la investigación sobre Jesús están a favor de que la visión de Jesús como Hijo de David o como mesías real davídico nos conduce hasta el nivel del Jesús histórico. El más importante de esos criterios es el de la atestación múltiple de fuentes y formas. La idea de Jesús como mesías real davídico se encuentra atestiguada con frecuencia en muchos estratos diferentes del material del Nuevo Testamento. La amplitud de la atestación resulta aún más notable cuando uno la compara, por ejemplo, con el estado de aislamiento en que se encuentran las tradiciones que afirman el nacimiento de Jesús en Belén. Esta última idea, del nacimiento en Belén, sólo aparece atestiguada sin ambigüedades por Mt 2 y Lc 2. Curiosamente, la idea del nacimiento de Jesús en Belén no encuentra después eco, resonancia o repetición ni en Mateo ni en Lucas, ni en los Hechos de los Apóstoles. Se puede suponer con facilidad que el nacimiento de

⁴ John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scroll and Other Ancient Literature*, Anchor Bible Reference Library, Doubleday, Nueva York 1995. Cf. también Burger, *Jesus*, 24.

⁵ Collins, *The Scepter and the Star*, 213-214 (nota 68).

Belén es un *theologúmenon* (una construcción teológica) que ha brotado de la idea anterior de la filiación davídica de Jesús. El proceso inverso resulta muy poco probable. El motivo de Jesús Hijo de David es mucho más antiguo y está atestiguado mucho más extensamente. Para valorar ese dato, pasaremos revista brevemente a las diferentes ocasiones en que el Nuevo Testamento aplica a Jesús la tradición del Hijo de David o del mesías real davídico.

1. Ya que nos hemos referido a las narraciones de la infancia de Mateo y de Lucas, empecemos tratando de ellas, aunque su estudio parezca ser poco prometedor⁶. Las narraciones de la infancia son los pasajes del Nuevo Testamento que inculcan de un modo más enfático la filiación davídica, pero son también las que suelen ser más rápidamente rechazadas, como muy legendarias y midrásicas, de manera que tiende a suponerse que no contienen casi ningún dato histórico fiable. Incluso si uno acepta de un modo global este juicio, la presencia de la tradición del Hijo de David en las dos narraciones de la infancia sirve de ayuda para nuestra investigación, aunque sólo sea de un modo indirecto. Uno puede notar, por ejemplo, la diferencia entre la tradición del Hijo de David y la tradición del nacimiento en Belén, incluso en los estrechos confines de las narraciones de la infancia. Mientras que el nacimiento en Belén aparece sólo en algunas partes de Mt 2 y Lc 2, la tradición del Hijo de David se encuentra presente en las dos narraciones de la infancia a lo largo de diferentes tipos de perícopas, como son: la genealogía de Jesús, el Benedictus de Zacarías en Lucas 2 (Lc 1, 69.78-79), las anunciaciones a José y María (en Mt 1 y Lc 1), la tradición del nacimiento en Belén (en Mt 2 y Lc 2) y la visita de los magos, con la ira consecuente de Herodes (en Mt 2).

Si concedemos, como harían la mayoría de los investigadores, que ni Mateo conoció el evangelio de Lucas, ni Lucas el de Mateo, y si concedemos también que en el fondo de las narraciones de la infancia de ambos evangelios yacen motivos, tradiciones o historias primitivas anteriores, debemos concluir que el tema del Hijo de David existía en esas tradiciones de la infancia, antes de que fueran retomadas y desarrolladas por los dos evangelistas⁷. Más aún, cuando

⁶ Para un estudio exhaustivo de todas las preguntas exegéticas e históricas conectadas con las narraciones de la infancia, cf. Brown, *Birth of the Messiah*.

⁷ Cualquier intento de reconstruir las tradiciones de la infancia en el estadio anterior a la redacción de los evangelistas permanece en el terreno de lo altamente

uno considera la forma en que el tema del Hijo de David penetra y vincula tantos elementos de la tradición de la infancia, en ambos evangelios, uno puede venir a sospechar que ese tema del Hijo de David actuó como verdadera matriz de las narraciones de la infancia. Sea como fuere, podemos suponer razonablemente que en las comunidades de Mateo y Lucas, antes de que se escribieran los dos evangelios, circulaban ya tradiciones separadas sobre el nacimiento de Jesús. Esto significa que esas diversas tradiciones de la infancia existían ya, en algún tipo de forma fragmentaria, en torno al año 70 d. C., o incluso antes. En conclusión, esta mirada hacia las dos narraciones de la infancia sugiere que la idea de Jesús como Hijo de David se hallaba presente en una corriente especial y aislada, por no decir única, del antiguo pensamiento cristiano, que era muy distinta de la mayoría de las restantes corrientes de la tradición del Nuevo Testamento.

Para ser honestos, deberíamos señalar que no todos los críticos toman la referencia a David en las narraciones de la infancia como una tradición antigua. Por ejemplo, Christoph Burger intenta mostrar que todas las referencias a Jesús como descendiente davídico en las narraciones de la infancia provienen de la actividad redaccional de Mateo y de Lucas y que, según eso, han de entenderse en último término como un desarrollo de las referencias o alusiones a Jesús como Hijo de David en Marcos⁸. Pues bien, Burger sólo ha podido llegar a esta conclusión a través de una opción estratégica, que consiste en tratar por separado las dos narraciones de la infancia, aislando entre sí a Lucas y a Mateo. Pero, en el momento en que examinamos todos los paralelismos temáticos de las dos narraciones de la infancia, descubrimos que la posición de Burger termina siendo muy dudosa. Resulta muy difícil imaginar que tanto Mateo como Lucas, trabajando por separado uno del otro, sólo por una feliz coincidencia, hubieran añadido las referencias o alusiones davídicas exactamente en los mismos lugares de su material: en las genealogías (aunque la de Lucas, Lc 3, 23-38, cae fuera de la narración de la infancia estrictamente dicha), en las historias donde el ángel anun-

especulativo. Para un intento de este tipo, por lo que toca a la narración de la infancia de Mateo, cf. George M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*, *Analecta Biblica* 63, Biblical Institute Press, Roma 1976, especialmente 294-300.

⁸ Burger, *Jesus*, 91-106, 127-137.

cia la concepción virginal de Jesús y en sus historias sobre el nacimiento de Jesús en Belén. Estas coincidencias entre las narraciones de la infancia de los dos evangelistas, que son tan diferentes, están indicando que había referencias davídicas en las tradiciones prerredaccionales.

Más aún, incluso después de haber rechazado las supuestas referencias redaccionales a David, Burger no ha logrado ofrecer en modo alguno una explicación satisfactoria de por qué, tanto la narración premateana como la prelucana de las narraciones de la infancia, independientemente una de otra, han colocado en Belén el nacimiento de Jesús de Nazaret. La única explicación razonable es que en el momento en que empezó a extenderse la «leyenda» del nacimiento de Jesús en Belén, este motivo se hallaba vinculado a la idea de la descendencia davídica de Jesús. Según esto, a pesar del intento de Burger por evitar la conclusión más obvia, la misma existencia de las tradiciones premateanas y prelucanas de la infancia testifica que la idea del origen davídico de Jesús circulaba en las tradiciones de Mateo y de Lucas antes de la actividad redaccional de esos dos evangelistas e independientemente de su conocimiento de Marcos.

2. Partiendo de esas tradiciones premateanas y prelucanas, volvamos hacia atrás, hasta los primeros días del cristianismo, poco después de la crucifixión de Jesús y de las experiencias pascuales de la Iglesia. Pablo tuvo que autenticar su persona y su evangelio ante los cristianos de Roma. Gracias a ello tenemos acceso a una memorable fórmula confesional prepaolina, citada en Rom 1, 3-4. Esta fórmula, compuesta con términos e ideas que no son característicos de Pablo, consta de dos partes que están balanceadas casi a la manera del paralelismo antitético de la poesía hebrea. En mi opinión⁹, el núcleo de esta fórmula nos dice que Jesús era:

⁹ Como puede observarse por mi reconstrucción del texto (para lo cual he seguido la dirección de críticos como Eduard Schweizer y Christoph Burger), yo considero que «en poder» y «Jesucristo Nuestro Señor» son añadidos de Pablo. Sólo algunos pocos investigadores niegan que Rom 1, 3-4 sea una fórmula prepaolina y afirman que es una creación del mismo Pablo. En contra de eso, la gran mayoría de los autores nombrados en la siguiente nota concuerdan diciendo que la convergencia de indicios de estructura, vocabulario y contenido teológico son una prueba de que el texto es una fórmula prepaolina. Para un breve sumario de los argumentos a favor de la fórmula prepaolina, cf. los trabajos de Paul Beasley-Murray y Robert Jewett, citados en la siguiente nota. El trabajo de Vern S. Poythress ofrece argumentos a favor de la composición paulina del texto.

(1) nacido de la semilla de David según la carne,

(2) constituido Hijo de Dios según el espíritu de santidad;

tras eso, la fórmula añade una semilínea clarificadora, a modo de comentario conclusivo:

por la resurrección de entre los muertos

A pesar de que se hayan escrito muchos trabajos sobre esta breve fórmula y a pesar de que pudieran decirse muchas cosas sobre cada una de sus palabras, aquí sólo he querido destacar algunos pocos detalles¹⁰. *Primero*. Al componer la Carta a los Romanos, Pablo se

¹⁰ Para comentario y bibliografía sobre esta fórmula, cf. los comentarios básicos sobre la Carta a los Romanos, especialmente los de James D. G. Dunn, *Romans*, World Biblical Commentary 38A, 38B, 2 vol., Word, Dallas 1998, I, 3-26; Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, Anchor Bible, Doubleday, Nueva York 1993, 227-242. Entre los ensayos y monografías más significativas, cf. en particular Nils A Dahl, «Die Messianität Jesu bei Paulus», en *Studia Paulina*, Bohn, Haarlem 1953, 83-93, especialmente 90-91; M.-E. Boismard, «Constitué Fils de Dieu (Rom 1, 4)». *Revue Biblique* 60 (1953) 5-17; Oscar Cullmann, *Christology of the New Testament*, Westminster, Filadelfia 1959, 235, 291-292 (versión cast., *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999); David M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Biblical Institute Press, Roma 1961, 160-166; Klaus Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, Wissenschaftliche Monographien zum alten und Neuen Testament 8, Neukirchener-Verlag, Neukirchen 1962, 70-76; Eduard Schweizer, «Rom 1, 3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus», en *Neotestamentica*, Zwingli, Zurich/Stuttgart 1963, 180-189; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, SCM, Londres 1965, 49-50 (versión cast., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981); Reginald Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, Scribner's, Nueva York 1965 (versión cast., *Fundamentos de Cristología Neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1978); Werner Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, Studies in Biblical Theology 1/50, SCM, Londres 1966, 108-111; Peter Stuhlmacher, «Theologische Probleme des Romerbriefspraskripts»: *Evangelische Theologie* 27 (1967) 374-389; Hans-Werner Bartsch, «Zur vorpaulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Romerbriefes». *Theologische Zeitschrift* 23 (1967) 329-339, Giuseppe Ruggieri, *Il Figlio di Dio davidico*, Analecta Gregoriana 166, Gregorian University, Roma 1968; Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, Lutterworth, Londres 1969, 246-251; Heinrich Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, KBW, Stuttgart 1970, 192-202 (versión cast., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1969); Burger, *Jesus*, 25-41; Richard Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, Studies in Biblical Theology 2/17, SCM, Londres 1970, 80, 96-98; Eta Linnemann, «Tradition und Interpretation in Rom 1, 3f». *Evangelische Theologie* 31 (1971) 264-275 (con una respuesta de Eduard Schweizer en págs. 275-276), Heinrich Schlier, «Zu Rom 1, 3f», en H. Baltensweiler y B

encuentra en la situación poco usual e incómoda de escribir a una comunidad que él no ha fundado y a la que no visitado nunca, una comunidad con fuerte trasfondo judío, alguno de cuyos miembros parecen estar preocupados por el hecho de que un apóstol está predicando a los gentiles un evangelio liberado de la ley judía¹¹. Pablo necesita afirmar la autenticidad de su evangelio y de su apostolado. El hecho de que cite una fórmula de fe judeocristiana justamente al comienzo de su carta (como *praescriptio*) está mostrando su estrategia diplomática ya desde el principio¹².

Segundo. A partir del punto anterior podemos deducir un corolario que resulta intrigante: a mediados de los años 50 del siglo I d.

Reicke (eds.), *Neues Testament und Geschichte: Historische Geschehen und Deutung im Neuen Testament*, Oscar Cullmann Festschrift, Mohr [Siebeck], Tubinga 1972, 207-218; Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Studien zum Neuen Testament 7, Mohn, Gütersloh 1972, 112-117; James D. G. Dunn, «Jesus – Flesh and Spirit: An Exposition of Romans 1, 3-4: *Journal of Theological Studies* 24 (1973) 40-68; Dennis C. Duling, «The Promises to David and Their Entrance into Christianity – Nailing Down a Likely Hypothesis»: *New Testament Studies* 20 (1973/74) 55-77; Vern S. Poythress, V. S., «Is Romans 1, 3-4 a Pauline Confession after All?»: *Expository Times* 87 (1975/76) 180-183; Paul Beasley-Murray, «Romans 1, 3f: An Early Confession of Faith in the Lordship of Jesus»: *Tyndale Bulletin* 32 (1980) 147-154; Michael Theobald, «Dem Juden zuerst und auch dem Heiden: Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1, 3f.», en P. G-G. Müller y W. Stenger (eds.), *Kontinuität und Einheit: Für Franz Mussner*, Herder, Friburgo 1981, 376-392; Robert Jewett, «The Redaction and Use of an Early Christian Confession in Romans 1, 3-4», en D. Groh y R. Jewett (eds.), *The Living Text: Essays in Honour of Ernest W. Sanders*, University Press of America, Lanham Md 1985, 99-122; Marinus de Jonge, «Jesus, Son of David and Son of God», en S. Draisma (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Iersel*, Koj, Kampen 1989, 95-104.

¹¹ Sobre la cuestión de los orígenes y despliegue de la comunidad (o comunidades) cristiana(s) de Roma, cf. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/18, Mohr [Siebeck], Tubinga 1987, 2ª ed. 1989. Cf. también los diversos trabajos editados por Karl Paul Donfried en *The Romans Debate*, Hedrickson, Peabody Mass 1991 (edición revisada y aumentada), especialmente los de Wolfgang Wiefel, «The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity» (págs. 85-101), Peter Stuhlmacher, «The Purpose of Romans» (págs. 231-242) y Fitzmyer, *Romans*, 25-36.

¹² Con esto yo no intento decir que la autenticación de su evangelio y de su apostolado constituya la única razón por la que Pablo cita esta fórmula; su contenido nos dirige también hacia los temas teológicos más importantes de la carta. En torno a esto, cf. Theobald, «Dem Juden zuerst und auch dem Heiden», 376-392 y Jewett, «The Redaction», 99-122.

C., unos veinticinco años después de la crucifixión, Pablo puede dar por supuesto que una comunidad cristiana, a cierta distancia de su campo de misión, una comunidad a la que él nunca ha visitado, a la que no ha enseñado ni se ha dirigido por carta, una comunidad con una orientación teológica quizá distinta de sus propias iglesias paulinas, reconocería sin embargo una fórmula de fe particular con la que él comienza su carta. Pablo da por supuesto que esa comunidad de Roma reconocería su fórmula como signo o garantía de verdadera fe cristiana, de parte de alguien con quien esa comunidad nunca se había encontrado. Según eso, debemos suponer que el credo incluido en Rom 1, 3-4 había sido formulado en una época muy temprana, que se había difundido muy rápidamente entre varias iglesias cristianas y que era aceptado en general como un sumario limpio (terso) de la fe en Jesucristo¹³.

Por eso resulta muy chocante la concentración de la primera de las dos líneas paralelas en el hecho de que Jesús era *genomenou ek spermato David kata sarka*, es decir, que Jesús había «nacido de la semilla (literalmente del «esperma») de David según la carne». Obviamente, esta es, ante todo, una afirmación teológica: la vida mortal y terrena de un judío llamado Jesús, su vida «según la carne» (es decir, en la esfera o campo de fuerzas de la carne), viene a ser valorada así positivamente, a pesar de su bajeza, apareciendo como la vida del mesías davídico. El trasfondo veterotestamentario para esta valoración y para toda la fórmula lo constituye probablemente la profecía de Natán a David en 2 Sam 7, 12-14. La correspondencia con algunas palabras griegas del texto, según la versión de los Setenta (2 Rey 7, 12-14), resulta sorprendente: «Yo suscitaré su semilla» (es decir, la semilla de David) = *anestêsô to sperma sou*; «él

¹³ El conocimiento de esta fórmula antigua de fe en Roma puede comprenderse fácilmente si, como sugieren muchos críticos, la comunidad cristiana de Roma tenía desde el principio fuertes conexiones con la iglesia cristiana de Jerusalén, cf., por ejemplo, Fitzmyer, *Romans*, 29-33, también E. Brown y J. P. Meier, *Antioch and Rome New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Paulist, Nueva York/Raumsey N. J. 1983, 89-127. Cf. en particular los comentarios de Brown en págs. 104, 119-124. Burger niega que esta fórmula pudiera venir de la iglesia de Jerusalén o de la cristiandad judía de Palestina en general (*Jesus*, 25-31). Desafortunadamente, Berger presupone como válida la dicotomía bultmanniana entre judaísmo palestino y helenista, dicotomía que actualmente muchos consideran sobrepasada. En un sentido general, él supone que esa dicotomía se da también entre el judaísmo palestino y el judaísmo judeohelenista.

será mi hijo» = *autos estai moi eis huion*. La fórmula prepaulina muestra así que la muerte y resurrección no son el comienzo absoluto para la importancia o función teológica de Jesús en la historia de la salvación.

Además, debemos tener en cuenta la manera en que se hace esta afirmación teológica en la primera parte de la fórmula. Aquí no se utiliza el título de «Hijo de David», que habría ofrecido un paralelo más exacto con el título correspondiente de «Hijo de Dios» en la segunda línea. En contra de eso, la primer línea ofrece su valoración teológica con la frase perifrástica y provocadoramente biológica: «nacido de la semilla de David», en el reino de la débil, corporal y mortal existencia humana, es decir, en la carne. De esa manera, en una fórmula de fe judeocristiana, que proviene de los primeros días del cristianismo, la filiación davídica de David se entiende ya en términos biológicos y recibe un significado teológico positivo. No hará falta decir que yo no estoy pretendiendo decir aquí que esta afirmación teológica sea de hecho verdadera en un sentido histórico y biológico. Pero resulta muy notable que una pretensión como esa haya sido formulada tan pronto y haya sido conocida de un modo tan amplio en la tradición prepaulina de la Iglesia antigua. Ciertamente, debemos destacar el hecho de que la filiación davídica de Jesús pertenece a una tradición prepaulina y no forma parte de los elementos característicos propios de la teología de Pablo. Si prescindimos de esta fórmula tradicional, Pablo nunca menciona directamente la filiación davídica de Jesús en ninguna de las cartas que son indudablemente suyas¹⁴.

El carácter muy temprano de esta fórmula, y el hecho que de Pablo la cite cuando está escribiendo a una comunidad cristiana que puede haber tenido lazos muy estrechos con la iglesia de Jerusalén, plantea un problema colateral que resulta fascinante —aunque yo quiero destacar que este no es el argumento básico del texto—. Pablo conoció personalmente a Santiago, en Jerusalén, y tuvo con él relaciones tanto teológicas como prácticas, y alude a él de un modo deferente, llamándole «el hermano del Señor». Santiago y, al parecer,

¹⁴ Las otras dos referencias a David en Romanos (4, 16 y 11, 9, que son los únicos pasajes de todo el resto de las cartas indiscutiblemente paulinas donde se menciona a David por su nombre) utilizan el nombre de David simplemente para introducir una cita de los salmos. Para Pablo, el antepasado fundamental de Jesús es Abrahán más que David.

otros miembros de la familia de Jesús eran miembros prominentes de la iglesia de Jerusalén. Por otra parte, como aparece claro por la disputa entre Pedro y Pablo en Antioquía, Santiago era respetado e influyente en iglesias que estaban fuera de Palestina. Pablo afirma además que algunos de los hermanos de Jesús (¿incluyendo a Santiago?) realizaban viajes misioneros a otras iglesias. Dado que tanto la fórmula prepaulina (de Rom 1, 3-4) como algunos miembros de la familia de Jesús circulaban y eran conocidos en varias partes de la Iglesia cristiana de la primera generación, ¿podría suponerse que Santiago, con otros miembros de su familia u otros cristianos que conocían a su familia, hubieran aceptado la pretensión de la descendencia davídica, atestiguada por Rom 1, 3, si hubieran conocido que era falsa o no hubieran oído hablar nunca de ella?¹⁵ Esta línea de pensamiento plantea la posibilidad de que la familia de Jesús tuviera la pretensión de pertenecer a la descendencia de David. Pero, dado que esta posibilidad debe permanecer en el terreno de la especulación, yo prefiero no tomarla como centro de mi planteamiento del tema ni como línea principal de mi argumentación.

3. El hecho de que la filiación davídica está incluida en una antigua fórmula de fe, más que en la elaboración teológica detallada de la fe, tal como ha sido desarrollada por Pablo y por la escuela paulina posterior, queda confirmado por una fórmula semejante, citada por el autor de las Cartas Pastorales (a quien llamaremos el Pastor), hacia el fin del siglo I d. C. Como es bien conocido, las Cartas Pastorales están sembradas de fragmentos de himnos y credos cristianos. Un claro ejemplo de esto último lo ofrece el texto, a primera vista enigmático, que hallamos en 2 Tim 2, 8:

*Acuérdate de Jesucristo,
resucitado de entre los muertos,
de la semilla de David*

*Mnênoneue Iêsoun Christon
egêgermenon ek nekron
ek spermatos David*

El hecho de que el autor pastoral está citando un tipo de tradición, más que teologizando por su cuenta, lo sugiere no sólo el sumario de dos líneas, lacónico y balanceado, de lo que el Pastor, hablando en nombre de Pablo, llama «mi evangelio», sino también

¹⁵ Resulta también interesante observar que cuando, en el siglo II y en los posteriores, algunos escritos polémicos de judíos y paganos atacaron el nacimiento de Jesús, considerándolo ilegítimo, ellos no intentaron poner en duda su descendencia davídica. Sobre todo esto, cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 507.

la ausencia total de cualquier otra mención –o incluso de cualquier evaluación teológica– de David en el resto de las Pastorales¹⁶. Ciertamente, se puede pensar que el Pastor había conocido sin más la Carta a los Romanos y hubiera reciclado la fórmula que había encontrado en Rom 1, 3-4. Sin embargo, la fórmula de 2 Tim 2, 8 resultaría extraña si sólo estuviera tomada de Romanos¹⁷. En 2 Tim 2, 8 falta el título «Hijo de Dios», no se emplean participios para describir los dos acontecimientos distintos (nacimiento, resurrección) que tienen lugar dentro de la historia de la salvación y, de manera muy chocante, la afirmación «de la semilla de David» viene colocada después de «resucitado de entre los muertos». De hecho, este orden resulta tan extraño y llamativo que algunas traducciones inglesas se toman la libertad de corregir al Pastor, poniendo en primer lugar «de la semilla de David», como en Rom 1, 3-4¹⁸.

Esta es una solución equivocada, pues pasa por alto un detalle importante. El texto griego de 2 Tim 2, 8 tiene un significado teológico específico que lo diferencia de su pareja gemela, pero no del todo idéntica, de Rom 1, 3-4¹⁹. En ambos textos, «de la semilla de David» significa que Jesús es el mesías real davídico. Pero mientras la Carta a los Romanos asocia esta dignidad con la vida terrena de Jesús, 2 Tim la asocia con su resurrección. Según el Pastor, o al menos según la tradición que él cita, ha sido la resurrección la que ha fundado el ascenso de Jesús al trono real de Israel; la resurrección

¹⁶ De hecho, en todas las cartas paulinas, tanto en las de origen paulino discutido como en las de origen indiscutiblemente paulino, David aparece sólo en los tres pasajes de Romanos arriba mencionados y en este otro de 2 Tim 2, 8. Resulta igualmente inusual para el Pastor el orden «Jesús Cristo», en vez del orden acostumbrado de «Cristo Jesús».

¹⁷ I. Howard Marshall, *The Pastoral Epistles*, International Critical Commentary, Clark, Edimburgo 1999, 734, rechaza con toda razón el intento de algunos comentadores que han querido ver al Pastor como alguien que en este caso está dependiendo directamente del texto de Romanos; en esa misma línea, cf. Philip H. Towner, *The Goal of Our Instruction*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement 34, JSOT Press, Sheffield 1989, 101, 187, nota 152.

¹⁸ Esta es, por ejemplo, la traducción en la forma original de la *New American Bible* (NAB); el orden del texto griego ha sido restaurado en la edición revisada: NAB Nuevo Testamento. La inversión de orden griego aparece también en J. B. Phillip, *New Testament in Modern English*.

¹⁹ Esta diferencia ha sido también pasada por alto en el tratamiento demasiado breve que Burger, *Jesus*, 33-35, ofrece de 2 Tim 2, 8.

ha establecido a Jesús en el oficio de mesías real davídico. No se dice en modo alguno que él poseyera ya esta dignidad durante el tiempo de su vida, y ninguna otra designación superior, tal como «Hijo de Dios» se añade a esta descendencia davídica. De manera consecuente, la forma en que aparece la tradición de 2 Tim, con su enfoque particular sobre la resurrección y con la frase «de la semilla de David» como una designación del mesías resucitado, entronizado, ha chocado a muchos críticos y ha hecho que, desde el punto de vista de la tradición, ellos consideren esta fórmula como más primitiva que la fórmula bimembre de Romanos. En contra de 2 Tim, Rom 1, 3-4 refleja una cristología en dos estadios, en la cual la vida terrena de Jesús ha recibido ya un valor teológico positivo, es decir, mesiánico; pero esa vida ha quedado, sin embargo, elevada, sobrepasada o trascendida por la entronización de Jesús como el Hijo regio de Dios en la resurrección.

Admito que esta interpretación de 2 Tim 2, 8 y de su origen no constituye la única forma en que la historia de la tradición puede ser leída, pero pienso que ella ofrece la lectura más apropiada. Ciertamente, puede argüirse que, en vez de ofrecer un estadio aún más antiguo de la fórmula prepaulina que el reflejado por Rom 1, 3-4, el texto de 2 Tim representa una contracción secundaria de la fórmula más antigua de Romanos, que tenía dos focos (nacimiento y resurrección), para centrarse sólo en el foco de la muerte-resurrección, de acuerdo con el énfasis propio de Pablo. Sin embargo, yo pienso que, en último término, 2 Tim 2, 8 no puede entenderse simplemente como un simple ejemplo de la actividad de un autor de la escuela paulina que rescribe un texto que él ha leído en Romanos. Es mucho más probable que 2 Tim 2, 8 represente una versión alternativa de la fórmula «de la semilla de David», fórmula que circulaba de diversas maneras, en tiempo antiguo y posterior, en la tradición oral de la Iglesia del siglo I d. C. Como vengo indicando, mi propia opinión es que 2 Tim 2, 8 representa, desde una perspectiva histórico-tradicional, una forma más antigua de la tradición que la que ha sido citada por Pablo en Rom 1, 3-4. Esta forma muy antigua puede llevarnos hacia atrás, hasta los primeros cristianos judíos de Jerusalén, aunque debo admitir que este es un detalle que yo no puedo probar.

4. Quizá no sea accidental que encontremos la misma fórmula, «de la semilla de David», en un texto ambiguo de Juan. Según Jn 7, 42, la multitud intriguada se admira sobre la posible identidad de Jesús.

Algunos afirman que él es el mesías²⁰. Otros elevan su objeción con una pregunta retórica: «¿No ha dicho la Escritura que el mesías proviene de la semilla de David (*ek spermatos David*) y de Belén, la ciudad de la que era David? Como sucede con frecuencia en Juan, estamos seguros de que el texto es irónico; pero lo que ya no es tan seguro es dónde se encuentra la ironía. ¿Está la muchedumbre diciendo la verdad sobre Jesús (es Hijo de David, ha nacido en Belén), sin saberlo? ¿o tiene razón al referirse a la poca importancia del origen terreno de Jesús, mientras que ignora totalmente la verdad fundamental de su origen celeste?»²¹ Sea como fuere, Jn 7, 42 deja claro que la tradición «de la semilla de David» —conectada aquí con su nacimiento en Belén!— ha sido testimoniada, de un modo secundario, incluso por Juan, aunque no podemos decidir si él la acepta, la ignora o la rechaza²². Ciertamente, la conexión entre el mesías descendiente de David y el nacimiento en Belén no es un tema común en los textos judíos compuestos en ese tiempo, en torno al cambio de era²³; por eso,

²⁰ Para un tratamiento estándar de este pasaje, cf. R. E. Brown, *The Gospel according to John*, Anchor Bible 29, 29A, 2 vol., Doubleday, Garden City N. Y. 1966, 1970, I, 330 (versión cast., *El evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 2002) (Brown se inclina por la opinión de que el evangelista conocía y aceptaba las tradiciones sobre David y Belén); Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II Teil*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/2, Herder, Friburgo 1971, 218 (versión cast., *El Evangelio de Juan I-III*, Herder, Barcelona 1980) (Schnackenburg interpreta este pasaje como expresión de una apologética cristiana que intenta mostrar que los judíos contemporáneos de Jesús podían haberle reconocido como el Salvador esperado).

²¹ Algunos suponen que el evangelista aceptaba las tradiciones sobre David y Belén, pero las consideraba como un tema muy secundario, a diferencia de lo que pensaba sobre el origen divino de Jesús, que provenía de Dios. En esa línea, cf. C. K. Barret, *The Gospel According to St. John*, SPCK, Londres 1965, 273. De manera semejante D. Moody Smith, *John*, Abingdon NT Commentaries, Abingdon, Nashville 1999, 175-176. En contra de eso, Burger concluye que Juan no consideró a Jesús como descendiente de David (*Jesus*, 153-158). Burger afirma que la fórmula ambigua de Jn 7, 42, puede indicar que Juan conocía la tradición de la descendencia davídica de Jesús, pero que la rechazaba.

²² Debo indicar aquí que, como principio metodológico (defendido en sentido extenso por investigadores muy respetados sobre Juan, como son: C. H. Dodd, Raymond E. Brown y D. Moody Smith), yo mantengo la opinión de que el Evangelio de Juan representa una tradición que es semejante a la de los Evangelios Sinópticos, aunque independiente de ella. Por tanto, cualquiera que sea la fuente del conocimiento que Juan tenga sobre la tradición del origen davídico y betlehemita de Jesús, esa fuente no es de un modo directo ni Mateo ni Lucas.

²³ Así lo ha destacado Burger, *Jesus*, 155-156.

lo más probable es que Juan esté reaccionando, de un modo o de otro, ante una corriente de la tradición cristiana que también han utilizado Mateo y Lucas —aunque de un modo muy distinto— en sus narraciones de la infancia. Sea como fuere, debemos afirmar que la tradición de Jesús como Hijo de David era, al menos, conocida en la tradición o comunidad de Juan, antes de que el cuarto evangelista escribiera su evangelio.

5. Cuando pasamos a la tradición de Marcos, resultan significativas para nuestra investigación tres perícopas, agrupadas entre sí, en los capítulos en los que se narran los acontecimientos anteriores a la pasión, en Mc 10-12.

(a) En Mc 10, 47-48, el ciego Bartimeo grita repetidamente a Jesús: «Hijo de David, ten misericordia de mí». Jesús responde positivamente a este grito, curándole de su ceguera. Ciertamente, Jesús dice de un modo explícito: «Tu fe te ha curado [o salvado]». Obviamente, a través de estas palabras, y por el mismo hecho de curar, Jesús está aceptando, y no rechazando, la designación «Hijo de David», con la que el ciego ha expresado su confianza (es decir, su fe) en Jesús. En el volumen II de *Un judío marginal* he mostrado que esta historia hunde sus raíces en un acontecimiento de la vida del Jesús histórico. Sea como fuere, por el momento, nos basta con decir que la mayoría de los comentaristas afirmarían que esta historia no es una pura creación de Marcos, sino que ella refleja una historia de milagro premarcana²⁴.

(b) Con más razón aún, la entrada de Jesús en Jerusalén (en Mc 11, 1-10) no es una pura creación marcana, pues el incidente básico tiene un paralelo en el relato algo distinto e independiente de Jn 12, 12-19²⁵.

²⁴ Véase mi tratamiento en *A Marginal Jew*, 2, 686-690. El tratamiento de Burger sobre esta historia de Bartimeo (*Jesus*, 42-46) resulta poco satisfactorio por una serie de razones. De manera extraña, Burger se apresura a identificar en el texto unas supuestas tensiones que le permiten distinguir la tradición premarcana de la redacción marcana. Baste decir que muchas de las tensiones que él observa son cuestionables o incluso altamente dudosas. Para citar un ejemplo chocante: Burger pretende que el título de «Hijo de David» y la actividad de hacedor de milagros están en tensión; de esa forma expresa una sorprendente ignorancia sobre la investigación que, en estos últimos años, se ha realizado sobre Salomón como exorcista y realizador de milagros.

²⁵ Es sorprendente el hecho de que Burger, cuando evalúa la historicidad de Mc 11, 1-11, no haya discutido en ningún momento la versión que Juan ofrece de esta historia.

De todas maneras, en la versión de Juan falta –y ello no es sorprendente– una aclamación de Jesús en la que se mencione explícitamente a David. (En general, el evangelio de Juan no muestra interés por una cristología del Hijo de David.) De todas maneras, según el texto de Juan, la muchedumbre aclama a Jesús como «Rey de Israel». Además de eso, el Jesús de Juan, lo mismo que el de los sinópticos, realiza su camino de entrada en Jerusalén montado sobre un asno; y Juan, lo mismo que Mateo (a diferencia de Marcos y Lucas), viendo aquí un cumplimiento de la profecía, cita directamente a Zac 9, 9 (con una alusión a Sof 3, 16), un profeta de fuertes tonos davídicos: «¡No temas, Hija de Sión! Mira que viene tu rey, montado sobre una cría de asno» (Jn 12, 15). Por otra parte, el contexto más amplio en el que se presenta la entrada de Jesús en Jerusalén incluye rasgos de una atmósfera real davídica, un aspecto que resulta aquí lo más extraño, dado el nulo interés que Juan muestra por una cristología centrada en el título de Hijo de David.

En las versiones de Marcos y Mateo, hay una referencia explícita a David, aunque los evangelistas difieren en su formulación. Por el contrario, Lucas ha borrado de manera intencionada la referencia a David que él ha encontrado en Marcos. En vez de aludir a David, Lucas hace que la muchedumbre aclame a Jesús simplemente como el rey que viene en nombre del Señor (Lc 19, 38), aunque, dado el fuerte énfasis davídico de las narraciones lucanas de la infancia, lo mismo que de algunos sermones kerigmáticos posteriores de Hechos, probablemente, Lucas ha entendido la palabra *rey* en un sentido davídico. Mateo, manteniendo su interés por la cristología del Hijo de David, hace que la muchedumbre grite: «Hosanna al Hijo de David» (Mt 21, 9.15)²⁶. Según eso, Mateo y Lucas reaccionan de

²⁶ El problema filológico de «Hosanna» (literalmente: «sálvanos, por favor»), cuando se construye con frases preposicionales como «al Hijo de David» o «en las alturas» constituye una especie de acertijo permanente que, por fortuna, no afecta al argumento básico que aquí proponemos. Un elemento más importante del tema es que «Hosanna» debe entenderse en esta historia evangélica no como una oración de petición (tal como aparece en el Antiguo Testamento), sino como una aclamación de alabanza, para lo cual ni el Antiguo Testamento ni el judaísmo postbíblico ofrecen referencias. Sobre la intrigante sugestión de que las frases en dativo, dentro de la historia evangélica de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, son en realidad unas traducciones equivocadas del hebreo proclítico «lê-», utilizado para introducir una frase en vocativo, cf. Marvin H. Pope, «Hosanna», en David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 vol., Doubleday, Nueva York 1992, 3, 290-291. Conforme a esa sugestión, Pope reconstruye los gritos

maneras distintas a la vaga referencia de Mc 11, 10, donde la muchedumbre gritaba con una formulación sorprendente: «Bendito sea el reino venidero de nuestro padre David». En ese texto de Marcos queda implicada la filiación real davídica de Jesús, pero ella no ha sido expresamente afirmada. Marcos dice más bien que David es el padre de todos los judíos que esperan la restauración de su reino, aunque, sin duda, a la luz de la historia anterior sobre Bartimeo (Mc 10, 46-52), él supone que esto se realizará a través de Jesús, el Hijo de David. En suma, dada la múltiple atestación de la entrada «triumfal» en las tradiciones de Marcos y de Juan, y dado que las dos corrientes de la historia tradicional contienen un explícito tema regio, al menos con tonos implícitamente davídicos, parece probable que la idea de una entrada regia de Jesús en Jerusalén, con alguna alusión a su descendencia davídica, no sea simplemente una creación redaccional marcana, sino que ella nos lleva más atrás, a la tradición que está en el fondo de Marcos.

(c) La tercera referencia de Marcos a la filiación davídica, igualmente de tipo indirecto, se encuentra en la pregunta retórica de Jesús sobre cómo el mesías podía ser Hijo de David, cuando el mismo David, en el Salmo 110, le llama «Señor» (Mc 12, 35-37). En el contexto de Marcos, que ha evaluado positivamente el grito de Bartimeo pidiendo misericordia al Hijo de David, esta pregunta de Jesús indica probablemente que el mesías no es sólo Hijo de David sino también Señor de David²⁷. Se puede discutir si en la tradición premarcana anterior, tomada por aislado, la pregunta retórica de Jesús quería rechazar la filiación davídica; pero yo tiendo a pensar que Marcos puede haber preservado el sentido original de la perícopa²⁸. Los estudiosos discuten, ciertamente, sobre este matiz. Las

hebreos que estarían tras el texto de Mateo de esta forma: *hōšā'nnā lē-ben dāwīd* («¡Salva, por favor, oh Hijo de David!») y *hōšā'nnā lē-elyôn* («¡Salva, por favor, o Altísimo [Dios]!»). Aún siendo intrigante, esta sugerencia presenta algunas dificultades: (1) Exige que una muchedumbre ordinaria de judíos pueda utilizar el hebreo más que el arameo, cuando está gritando sus sentimientos, de una forma que no es culta ni académica. (2) Esa sugerencia supone que la redacción que Mateo ofrece de Marcos está reflejando acontecimientos históricos. (3) Presupone, pero no prueba, que este vocativo «lê-» existía en el hebreo (o arameo) popular de Palestina en el siglo I d. C.

²⁷ Incluso Burger, *Jesus*, 64-65, admite este dato.

²⁸ Vincent Taylor defiende la visión conservadora, según la cual el fondo básico de la perícopa proviene del Jesús histórico y que Jesús no negó ni la des-

opiniones varían. Algunos piensan que la pregunta de Jesús es simplemente un acertijo exegético, apropiado para reducir al silencio a sus enemigos, sin que Jesús asumiera ningún tipo de postura. Otros suponen que Jesús buscaba una respuesta positiva que, al mismo tiempo, corrigiera una concepción política y militar del Hijo de David, tal como aparece, por ejemplo, en *Salmos de Salomón* 17. Otros, en fin, piensan que Jesús rechaza la idea de que el Mesías tiene que ser el Hijo de David²⁹.

Sea como fuere, suele suponerse que esta perícopa, como las otras dos de Marcos, no es una pura creación marcana, sino que pro-

cedencia davídica del Mesías ni su propia descendencia davídica (*The Gospel According to St. Mark*, Macmillan, Londres 1966, 490-493; versión cast., *El Evangelio según San Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980). Una visión semejante ha sido mantenida por Rudolph Pesch, *Das Markusevangelium*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2, 2 vol., Herder, Friburgo 1976, 1977, 2, 249-257. En contra de eso, Morna D. Hooker piensa que la perícopa no proviene de Jesús, sino de la Iglesia primitiva (*The Gospel According to Saint Mark*, Black's NT Commentary, Hendrickson, Peabody Mass. 1991, 290-294); ella piensa, sin embargo, que al menos Marcos ha entendido la historia de forma positiva, es decir, suponiendo que no niega la filiación davídica de Jesús. Por su parte, Rudolf Bultmann, niega con toda firmeza que la perícopa tenga su origen en el Jesús histórico; pero después muestra dudas sobre su procedencia, en *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29, 8ª ed., Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1921, 1970, 144-146 (versión cast., *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000). Según Bultmann, este pasaje puede proceder de un grupo de la comunidad primitiva (aparentemente, se supone que debe ser la comunidad judeocristiana de Palestina), que pone de relieve la visión de Jesús como Hijo del Hombre, en oposición a la esperanza en un Hijo de David. Pero puede provenir también de «la comunidad helenista» y, en ese caso, este pasaje intentaría mostrar que Jesús es Hijo de Dios, más que Hijo de David.

²⁹ Véase el estudio de Burger, *Jesus*, 52-59. Burger decide demasiado fácilmente que una visión neutral de la perícopa premarcana debe adoptar la tercera postura (es decir, aquella según la cual Jesús rechaza la opinión de que el Mesías tiene que ser Hijo de David). Ciertamente, es verdad que un estudio de la crítica de las formas debe prescindir del sentido redaccional que la perícopa ha recibido en el contexto de Marcos; pero la crítica de las formas debe tomar muy en serio el sentido que la perícopa pudo haber tenido en la tradición oral de la Iglesia antigua —una tradición oral que en tiempos anteriores y posteriores ha visto a Jesús como Hijo de David—. No tenemos dato alguno que muestre que ya en la primera generación de la Iglesia había cristianos que ponían en duda el origen davídico de Jesús. La evidencia, relativamente tardía de la *Carta de Bernabé*, que suele aducirse con frecuencia, resulta ambigua en sí misma. Para una evaluación menos escéptica de la perícopa, cf. M. de Jonge, «Jesus, Son of David and Son of God», 95-101.

viene de una tradición premarcana. En esta misma línea, es decir, defendiendo un origen premarcano de estas tres perícopas, nos sitúa el hecho de que la teología redaccional de Marcos no ha mostrado un gran interés por el título de Hijo de David, sino que se encuentra centrada, más bien, en los títulos de Mesías, Hijo de Dios e Hijo del Hombre³⁰. El resultado final de estas observaciones es el siguiente: en la tradición premarcana del evangelio, que circulaba antes del 70 a. C., existían probablemente algunas historias que presentaban a Jesús como Hijo de Dios o mesías davídico.

6. Por lo que toca a Mateo es difícil saber si, con excepción de las narraciones de la infancia, las referencias a la filiación davídica son algo más que simples expansiones redaccionales sobre el material que él ha heredado de Marcos. La explicación redaccional es más probable para el grito de los dos hombres ciegos que dicen: «Ten misericordia de nosotros, Hijo de David» (Mt 9, 27). Este pasaje parece un simple doblete de Mt 20, 29-34 que, por su parte, constituye la reelaboración mateana de la historia de Marcos sobre Bartimeo.

Menos claro es el tema en Mt 12, 22-23. Aquí, al comienzo de la versión mateana de la disputa sobre Belcebú, Jesús exorciza y cura a un endemoniado que es ciego y mudo. La muchedumbre reacciona admirada: «¿No será este quizá el Hijo de David?». El material básico de esta historia de exorcismo parece provenir del Q, ya que, por una parte, tiene su paralelo en la versión lucana del comienzo de la disputa sobre Belcebú, mientras que, por otra parte, ese material está ausente en la versión marcana de la misma disputa. Además, sólo Mateo menciona la pregunta de la muchedumbre sobre el Hijo de David. Según eso, esa pregunta podría tener un origen simplemente redaccional, ya que Mateo muestra claramente cierto interés

³⁰ Marcos parece haber tomado de la tradición estas tres perícopas, en las que resonaba el tema de Jesús como Hijo de David, y las ha incrustado precisamente en el lugar que precede a su propia narración de la pasión; así puede verlas como una introducción a su propio tema, es decir, a su visión de Jesús como Mesías, Rey de los Judíos y Rey de Israel, que aparece en Mc 14-15. Parece claro que Marcos no ha creado por sí mismo estas tres perícopas por motivos redaccionales; así lo muestra el hecho de que en la primera de las tres se invoque directamente a Jesús como el Hijo de David, mientras que en las dos restantes el tema del Hijo de David aparece sólo de un modo indirecto. Una creación puramente redaccional, especialmente de Marcos, que se complace en el tema del secreto y de la falta de entendimiento, hubiera ido con toda seguridad en la dirección opuesta —un tema que Burger no ha sido capaz de ver en su exposición, cf. *Jesus*, 42-71.

por Jesús como el Hijo de David «terapeuta» (es decir, que cura) Por otra parte, como Dennis Duling ha destacado, la tradición judía de aquel tiempo (en torno al cambio de era) exaltaba a Salomón, el hijo literal de David, como un gran exorcista³¹ Por eso, es posible que la cristología del Hijo de David en Mt 12, 23, conectada como está con un exorcismo más que con pretensiones dinásticas de tipo davídico, pudiera representar una antigua tradición judeocristiana o incluso la visión de algunos judíos durante el ministerio de Jesús Pero el tema no está claro Según eso, en Mateo, el único ejemplo claro de una cristología del Hijo de David, que no deriva del evan-

³¹ Cf Dennis C Duling, «The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus», en *Antiquitates Judaicae* 8, 42-49 *Harvard Theological Review* 78 (1985) 1-25 Sobre el título «Hijo de David», la cristología conectada con el y las pericopas en las que aparece, cf en particular Burger, *Jesus* Cf también Loren R Fisher, «Can This Be the Son of David», en F Thomas Trotter (ed), *Jesus and the Historian* Ernest Cadman Colwell Festschrift, Westminster, Filadelfia 1968, 82-97, Joseph A Fitzmyer, «The Son of David Tradition and Mt 22, 41-46 and Parallels», en *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Scholars Press, Missoula Mont 1971, 113-126, Vernon K Robbins, «The Healing of Blind Bartimaeus» (10, 46-52) in the Marcan Theology» *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 224-243, Klaus Berger, «Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments» *New Testament Studies* 20 (1974) 1-44, Dennis C Duling, «The Promises to David and Their Entrance into Christianity – Nailing Down a Likely Hypothesis» *New Testament Studies* 20 (1974) 55-77, Id, «Solomon, Exorcism, and the Son of David» *Harvard Theological Review* 68 (1975) 235-252, Id, «The Therapeutic Son of David An Element in Matthew's Christological Apologetic» *New Testament Studies* 24 (1978) 392-410, Id, «Matthew's Plurisignificant 'Son of David' in Social Science Perspective Kinship, Kingship, Magic, an Miracle» *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992) 99-116, Ewald Lowestam, «Jesus Fils de David chez les Synoptiques» *Studia theologica* 28 (1974) 97-109, Dietrich-Alex Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 42, W de Gruyter, Berlin/Nueva York 1975, 126-132, Jack Dean Kingsbury, «The Title 'Son of David' in Matthew's Gospel» *Journal of Biblical Literature* 93 (1976) 591-602, W Michaelis, «Die Davidsohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem», en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Evangelische Verlag, Berlin 1962, 317-330, F Neugebauer, «Die Davidsohn Frage» *New Testament Studies* 21 (1974/75) 81-108, Pesch, *Das Markusevangelium*, 2, 167-175, Paul J Achtenmeier, «'And He Followed Him' Miracles and Discipleship in Mark 10, 46-52», en Robert W Funk (ed), *Early Christian Miracle Stories*, Semeia 11, Scholars Press, Missoula Mont 1978, 115-145, W R G Loader, «Son of David, Blindness, Possession, and Duality in Matthew» *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 570-585, Michael G Steinhauser, «Part of a 'Call Story'» *Expository Times* 94 (1982/83) 204-206, Id, «The Form of the Bartimaeus Narrative (Mark 10, 46-52)» *New Testament Studies* 32 (1986) 583-595

gelio de Marcos o de la redacción de Mateo, es la que se encuentra en las narraciones de la infancia. En breve, a excepción de las narraciones de la infancia, la tradición M (mateana), en la medida en que nosotros podemos distinguirla de la redacción de Mateo, resulta sorprendente, pues ella no ofrece ningún ejemplo claro de cristología del Hijo de David.

7. Técnicamente, la tradición especial de Lucas (L) en el evangelio de Lucas ofrece un caso de cristología del Hijo de David fuera de las narraciones de la infancia, pero este caso único no propone nada realmente nuevo respecto al conjunto de datos ya vistos. En el tercer evangelio, en contra de lo que sucede en el primero, la genealogía que retrotrae la línea de ascendientes de Jesús a David (aunque lo hace a través de sus descendientes que no reinaron) no está situada en las narraciones de la infancia. Ella aparece al final de Lucas 3 (en Lc 3, 23-38), entre el bautismo de Jesús y la narración de las tentaciones. Según eso, técnicamente puede tomarse como una tradición especial L, que está fuera de las narraciones de la infancia, afirmando el linaje davídico de Jesús, pero de una manera muy diferente a la genealogía de Mateo. Mientras que Mateo, poniendo de relieve las raíces e historia judía de Jesús, hace que el linaje de Jesús comience con Abraham, Lucas va ascendiendo hacia atrás, desde Jesús hasta Adán, destacando de esa forma el tema lucano de la salvación universal. Conforme a eso, en la genealogía de Mateo, David aparece destacado como un momento especial de la genealogía: está al final del primer grupo de catorce generaciones (Mt 1, 6a) y al comienzo del segundo grupo (Mt 1, 6b; cf. 1, 17); David es también la única figura a la que se le llama específicamente «el Rey» (Mt 1, 6). Por el contrario, Lucas no hace ninguna diferencia cuando asciende desde Jesús hasta Adán; David, que no aparece adornado con ningún título, es simplemente un nombre entre todos los restantes. Según eso, el énfasis que Lucas atribuye a David en las narraciones de la infancia no encuentra ningún eco en la genealogía de Lucas. En contra de lo que sucede en Mateo, las narraciones de la infancia y la genealogía reflejan en Lucas diferentes estratos de tradición.

En los Hechos de los Apóstoles no encontramos mucho material de cristología explícita del Hijo de David³². En varios pasajes de

³² Sin embargo, uno debiera tomar en consideración varias alusiones implícitas. Por ejemplo, en Hech 4, 25 + 27, se dice que David es «vuestro siervo» (*paidos sou*, de Dios), y después, prácticamente en la misma frase, se llama a Jesús

Hechos, la función de David parece ser la de un profeta que anuncia varios acontecimientos de la vida de Jesús. Hay, sin embargo, unos pocos pasajes que presentan a Jesús directamente en una perspectiva davídica:

(a) En Hech 2, 30, en el Sermón de Pentecostés, Pedro afirma que David, siendo un profeta, conocía que Dios establecería sobre su trono a uno de sus descendientes.

(b) De manera semejante, en el sermón de Pablo en la sinagoga de Antioquia de Psidia (Hech 13, 16-41), un sermón que en algunos aspectos resulta paralelo al de Pedro en Pentecostés, Pablo afirma que Dios ha suscitado un Salvador, es decir, a Jesús, de la semilla de David (*apo tou spermatos*, en Hech 13, 23, de nuevo una frase que proviene de la tradición primitiva, como hemos visto en Rom 1, 3-4 y 2 Tim 2, 8). Al resucitar a Jesús de entre los muertos, Dios ha cumplido la promesa que había realizado en Is 55, 3: «Yo os daré las bendiciones santas y seguras de David».

(c) Puede haber también una referencia rápida a la filiación davídica en el discurso de Santiago en el concilio de Jerusalén (Hech 15, 16). Al defender una misión a los gentiles sin necesidad de circuncisión, Santiago usa una cita de Amós 9, 11, según el texto de los LXX, en la que se dice que Dios reedifica la cabaña derrumbada de David. Pero aquí sólo puede descubrirse una referencia a Jesús como Hijo de David si es que partimos de las otras referencias más claras de Lucas-Hechos.

En suma, podemos afirmar que el tipo más prominente de cristología de Hechos no es aquella que conecta a Jesús con David. En contra de lo que sucede con Señor, Cristo o Hijo, en Hechos no

«vuestro santo siervo... a quien tú has ungido (*tou hagian paida sou... hon echrisas*)». La yuxtaposición de David y de Jesús en la historia de la salvación, como dos siervos de Dios, uno profetizando al otro, con el segundo presentado expresamente como ungido, está evocando –pero sólo evocando– una cristología del Hijo de David. Uno debería anotar también, como hace Burger (*Jesus*, 138), que difícilmente puede ser algo accidental el hecho de que Lucas introduzca una referencia a la descendencia davídica en tres momentos clave de la historia de la Iglesia primitiva (en el sermón de Pentecostés, en el sermón más importante de Pablo en una sinagoga en su primer viaje misionero y en la decisión del concilio de Jerusalén, permitiendo que los gentiles se hagan cristianos sin circuncidarse) y que coloque las tres referencias en la boca de los tres grandes líderes: Pedro, Pablo y Santiago.

encontramos nunca el título de Hijo de David, sino sólo dos referencias claras a la descendencia davídica de Jesús, una en un sermón de Pedro, otra en un sermón de Pablo. Aunque la forma actual de estos discursos kerigmáticos sea obviamente obra de Lucas³³, la misma escasez de referencias a la filiación davídica, que no constituye para Hechos en cuanto tal una preocupación teológica apremiante, puede hablar a favor de la existencia de una tradición pre-lucana. Esto resulta especialmente válido para la presencia de la frase tradicional («de la semilla de David») en el sermón de Pablo, que es como un eco de Rom 1, 3-4 y de 2 Tim 2, 8. De todas formas, la intención básica, tanto del sermón de Pablo en Antioquia de Pisidia como de Pedro en Pentecostés, tiende a identificar la entronización davídica de Jesús con el acontecimiento de la resurrección. Hechos no ha realizado ningún intento de mostrar el significado del estatus de Jesús como Hijo de David a partir de la concepción virginal, tal como se supone en Lc 1, ni concede valor alguno al estatus davídico de Jesús durante el tiempo de su ministerio en la tierra, tal como lo hace el evangelio de Lucas cuando trata de la curación del mendigo ciego, texto que Lc 18, 35-43 ha tomado de Marcos.

Más aún, a pesar de la conexión que han trazado los dos discursos kerigmáticos de Hechos, la narración de la pasión en el evangelio de Lucas no ha conectado de un modo digno de mención el tema de la filiación davídica con la muerte y resurrección de Jesús. La conexión que Hechos ha realizado entre el estatus davídico de Jesús y su resurrección, especialmente con la frase «de la semilla de David», usada en el mismo sermón que aplica el Salmo 2 a la resurrección, no aparece en el evangelio de Lucas, sino más bien en la primitiva fórmula pre-paulina conservada en 2 Tim 2, 8. Por eso, la conexión entre el estatus davídico de Jesús y la resurrección no puede ser el resultado de la actividad redaccional de Lucas en Hechos, sino que parece ser más bien un eco de la antigua predicación judeocristiana³⁴.

8. No es sorprendente que la Carta a los Hebreos no se ocupe explícitamente de la cuestión de Jesús como Hijo de David, ya que

³³ Esta afirmación se ha vuelto evidente como resultado del trabajo de investigadores como Martin Dibelius, Ernst Haenchen, Eduard Schweizer y Ulrich Wilckens.

³⁴ Una vez más, yo difiero aquí de Burger (*Jesus*, 137-152), que dedica una buena parte de su libro al intento de limitar el número de atestaciones independientes de la descendencia davídica de Jesús en el Nuevo Testamento.

Hebreos tiene otras preocupaciones teológicas. La tesis teológica básica de Hebreos es que Jesús, el Hijo de Dios (título tradicional conocido y aceptado por la comunidad del autor), es también el verdadero (Sumo) Sacerdote de la nueva comunidad (esta es la contribución especial del autor a la cristología del Nuevo Testamento). Cuando Heb 1 elabora el primer elemento cristológico, es decir, que Jesús es el Hijo de Dios entronizado en el cielo, el autor cita siete textos del Antiguo Testamento³⁵. Uno de ellos es la promesa que Dios hizo a David a través del profeta Natán, en 2 Sam 7, 14: «Yo seré su padre y él será mi hijo» (Heb 1, 5). Dado que la imagen de Jesús como el Hijo de Dios entronizado en poder llena todo Heb 1, el uso de la profecía de Natán a David muestra que, precisamente como rey entronizado e Hijo de Dios, Jesús es también el descendiente de David.

Esta idea recibe un apoyo ulterior en aquello que el autor afirma, casi de paso, en 7, 14. En Heb 7, el autor está argumentando extensamente que Jesús es sacerdote, pero no en la línea de los sacerdotes levíticos de la antigua alianza, sino más bien en la línea de un misterioso rey-sacerdote llamado Melquisedek. En el curso de esta retorcida argumentación, el autor comenta, como en un aparte: «Porque es evidente que nuestro Señor ha surgido de [la tribu] de Judá, y en lo que toca a esa tribu, Moisés no ha dicho nada sobre sacerdotes» (Heb 7, 14). Si relacionamos este comentario con la presentación de Jesús como el Hijo y Rey que cumple la profecía de 2 Sam 7, 14, parece claro que nuestro autor presupone (aunque no tiene especial interés en desarrollarla) la idea de que Jesús, como Mesías e Hijo, forma parte no sólo de la tribu de Judá, sino también, de un modo específico, de la casa de David³⁶. Pero, dado que nuestro autor no funda el sacerdocio de Jesús en su pertenencia a la casa de David, él no ha desarrollado esta línea de pensamiento.

³⁵ Para un estudio detallado de estos textos, cf. John P. Meier, «Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Hebrews 1, 5-14», en *The Mission of Christ and His Church*, Good News Studies 30, Glazier, Wilmington Del. 1990, 92-122.

³⁶ Sobre esto, cf. Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Fortress, Filadelfia 1989, 201: «Nuestro autor no ha dudado en referirse a la ampliamente aceptada ascendencia davídica de Jesús. Sin embargo, él no ha citado explícitamente a David como aquel judío del que debía descender el Cristo, ni ha desarrollado ninguna de sus reflexiones cristológicas a partir de una referencia davídica». Cf. también Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Meyer Kommentar 13, ed. 12, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1966, 271.

9. Finalmente, desde una corriente muy distinta de cristología del Nuevo Testamento, el libro del Apocalipsis se refiere tres veces a Jesús como descendiente de David. Resulta interesante, sin embargo, el hecho de que no haya empleado ni el título de Hijo de David ni la frase «de la semilla de David». En vez de eso, imbuido por tradiciones y textos del Antiguo Testamento, reinterpretados desde el prisma de la apocalíptica judeocristiana primitiva, el autor del Apocalipsis evoca el origen y la autoridad davídica de Jesús con una serie de metáforas sorprendentes³⁷.

(a) En Ap 3, 7, en la carta a la iglesia de Filadelfia, se dice que Jesús es aquel que tiene la llave de David, que abre y que nadie puede cerrar, que cierra y que nadie puede abrir. Aparentemente, esta palabra es una alusión a Is 22, 22, aunque lo que el texto antiguo dice de Eliakim, un mayordomo del palacio del rey davídico, se aplica aquí al mismo rey davídico del tiempo escatológico, ahora resucitado de entre los muertos³⁸. La reaplicación de la imagen resulta típica de la forma altamente imaginativa que el autor tiene de reciclar metáforas y tradiciones del Antiguo Testamento.

(b) En Ap 5, 5, con una asombrosa combinación de sorprendentes imágenes, Jesús resucitado aparece como el cordero sacrificado al que, sin embargo, se le describe como león victorioso de la tribu de Judá, como raíz (es decir, descendiente) de David, que puede abrir el libro celeste, cerrado con siete sellos³⁹.

(c) La afirmación de Ap 5, 5 ha sido repetida de forma más extensa hacia la conclusión del libro del Apocalipsis. En Ap 22, 16, Jesús habla directamente a sus oyentes, en primera persona: «Yo soy la raíz y el tronco de David». Resulta interesante anotar que esta es la única vez en el Nuevo Testamento en que Jesús –evidentemente,

³⁷ Para una visión general de los tres pasajes, cf. Burger, *Jesus*, 159-164.

³⁸ David E. Aune piensa que *David* es aquí un genitivo objetivo: esto significa que Jesús lleva la llave del reino davídico o mesiánico. Cf. *Revelation*, Word Biblical Commentary 52, 52B, 52C, 3 vol., Word, Dallas 1997/98, 1, 235.

³⁹ Como Aune ha indicado (*Revelation* 1, 350), «león de la tribu de Judá» alude a Gen 49, 9, mientras que «raíz de David» alude a Is 11, 1.10. El uso de «raíz» con el significado de descendencia refleja el hebreo *šores*, que puede significar no sólo «raíz», sino también «lo que brota de la raíz» – «retoño», «rama» y, a partir de aquí, metafóricamente, «descendiente». Puede verse este uso metafórico, aplicado al descendiente de David, en Sir 47, 22 y en la utilización que Pablo hace de Is 11, 10 en Rom 15, 12.

aquí es el Jesús resucitado, que habla a través del vidente Juan— se refiere a sí mismo, en primera persona, como un descendiente de David⁴⁰. En todos los restantes lugares del Nuevo Testamento, los que atribuyen a Jesús la descendencia davídica son distintos de él: un autor que habla en su propio nombre, un autor que cita o usa una fórmula tradicional, o un personaje dentro de la narración de un evangelio.

Lo que aquí debe destacarse es que, dentro del espectro del pensamiento del Nuevo Testamento, el libro del Apocalipsis representa una corriente muy distinta de teología y cristología. Este es el único libro del canon del Nuevo Testamento que, en su conjunto, pertenece al género apocalíptico. Ciertamente, tiene contactos teológicos con partes de otros libros del Nuevo Testamento, desde el discurso escatológico de Mc 14 hasta los escenarios apocalípticos de 1 y 2 Tes. En este campo, resulta muy destacable el hecho de que los pasajes escatológicos de otros libros del Nuevo Testamento que son paralelos al Apocalipsis no contienen una cristología del Hijo de David. La visión de Jesús como el descendiente definitivo, escatológico, de David en un detallado escenario apocalíptico es propia del libro del Apocalipsis que, en este campo, representa una línea distinta de tradición dentro del Nuevo Testamento.

En resumen, la atestación múltiple de fuentes que atribuyen a Jesús la filiación davídica resulta bastante sorprendente por su amplitud: fórmulas prepaulinas, contenidas tanto en las cartas auténticas de Pablo como en las deuteropaulinas, narraciones premarcanas asumidas por Marcos, una tradición especial L, conectada con el ministerio público, tradiciones especiales M y L, que aparecen en las dos versiones diferentes de las narraciones de la infancia (de Mt y Lc), dos sermones kerigmáticos en los Hechos de los apóstoles, una referencia implícita en la Carta a los Hebreos y referencias dispersas en el libro del Apocalipsis. Resulta normal que este amplio espectro de fuentes vaya unido a un amplio espectro de formas lite-

⁴⁰ Aune (*Revelation* 3, 1226) observa que este es uno de los cinco dichos del Apocalipsis en los que aparece el *egô eimi*, yo soy (1, 8.17; 2, 23; 21, 6; 22, 16). Burger (*Jesus*, 161-162) piensa que el autor del Apocalipsis utiliza el *to genos David* («la raza» o «género» de David) en vez de *ek genous David* («del género de David») para indicar que Cristo no es simplemente uno entre los muchos descendientes de David, sino que representa más bien toda la descendencia davídica, ya que él es el cumplimiento de la promesa hecha a la casa de David.

rarias: breves fórmulas de fe, largas genealogías, anunciaciones del nacimiento de Jesús, exorcismos y relatos de curación en el ministerio público de Jesús, algunas narraciones dispersas de los últimos días de Jesús en Jerusalén, homilías cristianas y discursos apocalípticos de (o sobre) Jesús resucitado.

Lo que resulta igualmente chocante en este panorama es que la mayor parte de este material se encuentre contenido en tradiciones anteriores, que han sido utilizadas por los autores de los libros del Nuevo Testamento. Si exceptuamos a Mateo, existen pocos lugares (o quizá ninguno) donde el redactor de un libro del Nuevo Testamento haya creado de la nada (*ex nihilo*) una referencia a Jesús como Hijo de David, descendiente de David o mesías davídico. Más aún, en algunos casos como en Rom 1, 3-4, 2 Tim 2, 8 y la Carta a los Hebreos, la presencia de ese motivo en la tradición resulta aparentemente la razón más importante, quizá la única, para que ese motivo aparezca en ese libro del Nuevo Testamento. En estos casos, el autor del libro no muestra ningún interés particular por la fórmula y no la cambia nada (no hace nada con ella). En resumen, estamos enfrentados ante un fenómeno que resulta asombroso. La idea de la descendencia davídica de Jesús nos lleva hacia atrás, en muchas formas, hasta los primeros días de la Iglesia y continúa apareciendo a lo largo de la primera y segunda generación cristiana, llegando hasta los libros relativamente tardíos de Hechos y el Apocalipsis. A pesar de ello, ningún autor del Nuevo Testamento ha tomado la descendencia davídica de Jesús como el enfoque más importante de su cristología redaccional.

Un intento de explicar los datos

Este notable fenómeno exige una explicación que resulte adecuada. Pues bien, pronto se presentan por sí mismas dos explicaciones. (1) La idea de que Jesús fue de descendencia davídica circuló ya entre algunos de sus discípulos y/o entre algunos miembros de su familia durante el ministerio público. Los acontecimientos que rodearon su muerte, el mensaje de su resurrección y el desarrollo de la Iglesia antigua tendieron a dar a esta idea un nuevo significado y un peso teológico, pero no la crearon de la nada (*ex nihilo*). (2) La visión opuesta, bastante popular en las últimas décadas, afirma que no existió una tradición de la filiación davídica de Jesús durante el

tiempo de su ministerio público. Esta idea brotó más bien de los acontecimientos que rodearon a su crucifixión, surgiendo, por tanto, de la fe posterior a su resurrección. Para decirlo de un modo provocativo: Jesús no nació como Hijo de David el día de Navidad sino el Domingo de Pascua⁴¹. ¿Cuál de estas dos teorías explica de un modo más adecuado todos los datos que acabamos de examinar?

Muchos estudiosos actuales apoyan la segunda alternativa, y entre ellos de un modo especial Christoph Burger, pero su visión está sujeta a muchas objeciones. Por eso, antes de aceptarla deberíamos tener en cuenta los siguientes elementos:

1. Es dudoso que la fe de los primitivos cristianos en la resurrección de Jesús, interpretada como su designación o entronización como Mesías o Hijo de Dios, constituya una explicación suficiente para identificarle como Hijo de David o, dicho de un modo más primitivo, para decir que era «de la semilla de David». Como resulta claro de las investigaciones detalladas sobre Qumrán y sobre la literatura intertestamentaria, «Mesías» e «Hijo de Dios» eran títulos imprecisos y flexibles. Ellos no se hallaban necesariamente vinculados a un descendiente del rey David —más aún, de hecho, ellos se hallaban raramente vinculados de un modo explícito a un rey davídico—. Al contrario, tomando en su conjunto la literatura de Qumrán y la intertestamentaria, podemos ver que el título del (o de los) mesías y unguido(s) podía aplicarse a un mesías sacerdotal o a un mesías real, o a un mesías real y sacerdotal al mismo tiempo, o a un ser celestial o a algunos profetas antiguos. De manera semejante, los términos Hijo o hijos de Dios permanecían igualmente elásticos, pudiendo aplicarse a un tipo de seres que van desde los espíritus angélicos hasta algún tipo de gobernantes, en un contexto apocalíptico. Nada exige que «Mesías» o «Hijo de Dios» lleve en sí una referencia a un Hijo de David. Una referencia de ese tipo se encuentra

⁴¹ Como arriba hemos notado, Burger piensa que una antitradición antigua (que indicaría que Jesús no era Hijo de David) puede hallarse presente en el sentido original que tenía la perícopa premarcana sobre la cuestión del Mesías como Hijo de David (Mc 12, 35-37) y en una referencia a la descendencia davídica de Jesús en la *Epístola de Bernabé* 12, 10-11 (cf. *Jesus*, 165-167). Pero ambos pasajes son ambiguos: la perícopa premarcana difícilmente puede verse como un rechazo claro de la filiación davídica de Jesús, como pretende Burger; y la *Epístola de Bernabé* constituye un testimonio demasiado tardío como para reflejar el rechazo de la filiación davídica de Jesús en la primera generación cristiana.

a veces en textos como *Los Salmos de Salomón* (cf. Sal Sal 17), pero constituye más una excepción que una regla general. En *Sal Sal 17* el Hijo de David aparece en primer lugar como un poderoso gobernante político y militar, que libera a Israel de los romanos opresores y de sus marionetas herodianas. Esta figura se sitúa en las antípodas de un profeta galileo crucificado por el poder romano.

2. Algunos judíos, aunque no todos, en torno al comienzo de la nueva era, esperaban en la futura resurrección de los muertos (o al menos en una resurrección de los justos o de los mártires), al fin de la edad presente. En ningún lugar, dentro de tales esperanzas apocalípticas, ha venido a expresarse la idea de que algún poderoso gobernante escatológico debía morir y resucitar dentro del curso actual de la historia humana. *A fortiori*, aquí no aparece la idea de la muerte y resurrección de un mesías davídico, de tipo regio, dentro de la edad presente.

3. A la luz de estas observaciones negativas, algunos críticos apelan a la crucifixión de Jesús y hacia los motivos de la crucifixión por parte de los romanos para ver en ella la explicación básica de que se haya aplicado a Jesús la filiación davídica. El razonamiento resulta directo y simple. Estamos ante un tema de atestación múltiple, pues tanto el relato de la pasión de Marcos como el de Juan afirman que Jesús fue condenado por los romanos bajo la acusación de que había pretendido ser el Rey de los Judíos. Esta acusación se hallaba contenida en el *titulus crucis*, fijado a la cruz de Jesús. Partiendo de este dato histórico (Jesús fue crucificado como Rey de los Judíos) y, además, partiendo de la fe cristiana primitiva en Jesús como Rey y Mesías resucitado y entronizado, brotó de un modo natural la fe en Jesús como Hijo de David.

El fallo o defecto fatal de esta cadena de razonamientos es que en la experiencia o en la historia judía de aquel tiempo (en torno al cambio de era) no había nada que llevara a exigir, de un modo automático, que el título de Rey de los Judíos se interpretara en forma de filiación davídica. Los judíos de los primeros siglos de antes y después de Cristo han conocido varios tipos de reyes de los judíos. Pues bien, ninguno de ellos ha sido davídico. Los gobernantes sacerdotales asmoneos, a partir de Aristóbulo I, se han presentado a sí mismos como reyes de los judíos, pero ellos pertenecían a la tribu de Leví, no a la de Judá, y a la casa de Aarón, no a la de David. Herodes el Grande, que era oficialmente judío, pero de origen idumeo,

difícilmente podía tener ascendencia davídica y nunca pretendió tenerla. La ideología de aquel tiempo puede verse por el hecho de que Herodes intentó ganar legitimidad a los ojos de los judíos casándose con una mujer de la dinastía asmonea (con Mariamne I) y no con una mujer de la familia de David. Herodes Agripa I, nieto de Herodes el Grande, fue rey de los judíos, lo mismo que su abuelo, pero tampoco se presentó en modo alguno como un descendiente de David. Algunos de los insurgentes durante la Primera Guerra Judía (67-70 d. C.) asumieron vestiduras y pretensiones regias, pero no sabemos que ninguno de ellos pretendiera ser de la descendencia de David.

En breve, en el tiempo del cambio de era, hubo muchos judíos que se presentaron como reyes o que pretendieron serlo, sobre el escenario de las actividades políticas y militares de Palestina. Pero ninguno de ellos fue o intentó ser o fue tomado de un modo general como un Hijo de David. Planteemos el problema del modo más preciso que sea posible: dentro de la historia política, de hecho, en los primeros siglos antes o después de Cristo, en Palestina, ser rey de los judíos no tenía ninguna relación con la exigencia de ser un Hijo de David. El título «Rey de los Judíos», aplicado en aquel tiempo a un judío histórico, no contenía nada que hiciera que sus paisanos judíos pensarán automáticamente que él era de ascendencia davídica.

De aquí brota la apremiante pregunta: ¿Por qué debieron atribuir los judeocristianos —es decir, judíos palestinos que estaban a favor de Jesús—, en los primeros días del movimiento cristiano, la filiación davídica para un profeta galileo, de la oscura ciudad montañosa de Nazaret, un profeta que murió crucificado por los romanos? Ni su crucifixión, bajo el cargo de ser Rey de los Judíos, ni la fe los cristianos que le tomaron como Mesías resucitado de entre los muertos, hubiera engendrado de un modo natural la creencia ulterior en que él era un Hijo de David.

Por todo eso, una vez que se pone bien a prueba, la explicación popular de la génesis de la idea de la filiación davídica de Jesús, sobre la base de su crucifixión, viene a mostrarse sorprendentemente frágil. Estamos enfrentados, según eso, con dos hechos. (1) Por una parte, la idea de que Jesús era de la semilla de David (o Hijo de David) se hallaba muy extendida en muchos estratos de la tradición cristiana, tanto antiguos como posteriores. (2) Por otra parte, no

había nada en la experiencia judía de aquel tiempo (en el cambio de era), ni en la crucifixión de Jesús como Rey de los Judíos, ni en la más antigua fe cristiana en la resurrección de Jesús como Mesías, que pudiera suscitar de un modo automático esta creencia cristiana posterior en su filiación davídica. Por tanto, dado el múltiple testimonio de fuentes y formas, yo pienso que debemos concluir que la primera explicación que he sugerido es la más probable: los cristianos creyeron que Jesús crucificado y resucitado era Hijo de David porque, al menos algunos de los seguidores o familiares de Jesús, durante el tiempo de su ministerio público, pensaron que él era de ascendencia davídica⁴².

Téngase en cuenta mi formulación cuidadosa de esta primera explicación: algunos de sus seguidores o familiares pensaron que Jesús era de ascendencia davídica. Aquí no estamos hablando de hechos biológicos verificables, de genealogías que pueden ser comprobadas estudiando los archivos, o del ADN que puede ser confirmado en un laboratorio. Ciertamente, los capítulos de Mateo y Lucas que se centran de un modo más intenso en la descendencia davídica, es decir, las narraciones de la infancia, muestran con claridad que ellos no consideran la filiación de Jesús como un tema biológico. Conforme a la perspectiva creyente de las narraciones de la infancia, Jesús fue concebido virginalmente de María, de la que nunca se dice en el Nuevo Testamento que fuera de ascendencia davídica. De hecho, aparentemente, Lucas piensa que María pertenecía a la tribu de Leví (Lc 1, 5 + 36). En lugar de eso, tanto Mateo como Lucas, independientemente uno del otro, fundan la descendencia davídica de Jesús en José, que fue su padre legal, pero no biológico. De un modo especial, según Mateo, la función básica de José ha consistido en reconocer a Jesús como su hijo legal, introduciéndole así en la genealogía davídica, que de otra manera no hubiera poseído. Según eso, ni los textos de los evangelios que inculcan de manera más enfática la filiación davídica de Jesús conciben su filiación como un tema de descendencia física o biológica.

⁴² A través de una línea de razonamiento distinta, Paula Fredriksen llega a la conclusión de que, al menos poco antes de su muerte, alguna gente pensó que Jesús era el Mesías real (*Jesus of Nazareth, King of the Jews*, Konopf, Nueva York 1999, 154, 215). Para una visión semejante, cf. Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium*, Oxford University Pres, Oxford 1999, 218.

PREGUNTA II

¿Cómo concuerda la idea del Jesús histórico como Hijo de David con la autopresentación de Jesús como el profeta escatológico como Elías?

Partiendo de todo lo que hemos visto hasta ahora, yo sugeriría que invirtiéramos la explicación usual de causa-efecto en relación con la idea de la filiación davídica de Jesús. En vez de tomar la crucifixión de Jesús, acusado de ser rey, o la fe en su resurrección, como causas que han llevado a la fe en su filiación davídica, es más probable que la línea de causalidad haya corrido en una dirección opuesta. Fue el hecho de que se pensó que Jesús era Hijo de David, durante el tiempo de su ministerio público, el que influyó de un modo importante para condenarle a muerte en la cruz.

Aquí tocamos uno de los mayores problemas –si no el más grande– de la investigación sobre el Jesús histórico: la causa o causas de la condena y crucifixión de Jesús como rey de los judíos. ¿Cómo se puede uno explicar que un profeta galileo, sanador por fe, maestro de la Ley y guía espiritual, hubiera sido crucificado por los romanos en Jerusalén bajo la acusación de ser el Rey de los Judíos? El problema específico de cómo se pasa de un profeta como Elías a un rey crucificado de los judíos agudiza y concentra de un modo radical el foco de atención de este problema, mucho más básico, constituido por la causa de la crucifixión de Jesús⁴³. Probablemente tendré que dedicar todo el volumen IV de *Un juicio marginal* a elaborar de un modo completo la respuesta. Pero, a fin de preparar la discusión, voy a permitirme presentar brevemente una lista de elementos que puedan dirigirnos en la línea de una respuesta completa:

1. No existe una única causa o razón para la crucifixión de Jesús. Como la mayor parte de los acontecimientos centrales de la historia, que tienen efectos a largo alcance, la crucifixión de Jesús ha sido consecuencia de la convergencia de una serie de factores o causas diferentes.

2. Entre los muchos factores importantes que influyen en la condena de Jesús podemos destacar los que siguen:

⁴³ Fredriksen sitúa el tema central de una manera ligeramente diferente en su *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, 8: «El problema de relacionar la actividad judía de Jesús con su muerte bajo Roma es un desafío para muchas...».

(a) Jesús fue un profeta itinerante, que se movía regularmente de un lado para otro, entre Galilea y Judea (y especialmente en Jerusalén). En esos movimientos, le solía seguir una «banda» de discípulos personalmente elegidos y a veces una muchedumbre grande y entusiasta.

(b) El número de seguidores parece haber sido especialmente numeroso cuando, como judío piadoso, él acostumbraba a subir a Jerusalén para las grandes fiestas de peregrinación. Permítaseme decir, en un aparte, que en este, como en otros varios casos relacionados con Jerusalén, el evangelio de Juan ofrece probablemente una visión más precisa que los sinópticos⁴⁴. Después de todo, como profeta escatológico, queriendo dirigirse al conjunto de Israel y prepararlo para la llegada del reino de Dios, Jesús quería proclamar su mensaje al mayor número posible de sus connacionales israelitas. ¿Para qué sirve ser predicador o maestro si uno carece de audiencia o discípulos? Y durante las grandes fiestas de peregrinación, ¿dónde habría encontrado Jesús muchedumbres preparadas para escucharle, si no era en Jerusalén, especialmente en el área del templo?

(c) La actividad regular de Jesús en Jerusalén y en el templo durante las fiestas habría molestado y preocupado a la aristocracia sacerdotal, que se ocupaba de la marcha del templo y que dirigía gran parte de la vida diaria de los judíos en la tierra de Judea, controlada por los romanos. Su preocupación debía hallarse compartida por sus aliados, que formaban parte de la aristocracia laica judía, lo mismo que por las autoridades romanas, que esperaban que la oligarquía sacerdotal mantuviera el orden entre sus correligionarios. Para ofrecerles una ayuda e incentivo (a los sacerdotes y aristócratas), y también para que sirviera de advertencia, los romanos estacionaban soldados para controlar a la muchedumbre desde la Torre Antonia, que estaba justamente al nor-noroeste del templo, dominando desde allí el complejo de sus edificios. Además de eso, durante las grandes fiestas, el prefecto romano solía subir a Jerusalén con tropas auxiliares para controlar mejor a las grandes muchedumbres que se

⁴⁴ Fredriksen ha destacado con razón la importancia y fiabilidad histórica de la presentación que el cuarto evangelio ofrece de la actividad de Jesús en Judea y en Jerusalén a lo largo de su ministerio; cf, por ejemplo, *Jesus of Nazaret, King of Jews*, 235-241. Como Fredriksen indica, Jesús se ha sentido llamado a proclamar el reino de Dios a todo Israel y no sólo a Galilea. Sobre la visión de que Jesús se mantuvo durante la mayor parte de su vida adulta (y quizá en toda ella) en los pueblos y aldeas rurales de Galilea, cf. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet*, 209.

amontonaban dentro de la ciudad. Debemos tener en mente que tanto Poncio Pilatos, durante los diez años de su mandato, como Jesús de Nazaret, durante los dos o tres años de su ministerio, tenían, por diferentes razones, la costumbre de subir a Jerusalén durante las grandes fiestas. Por eso, la estancia final de Jesús en la ciudad puede no haber sido la primera vez en que Pilatos oyó hablar de este profeta popular, potencial causante de problemas⁴⁵. En este contexto debemos recordar también la presentación que Flavio Josefo hace de la muerte de Juan Bautista⁴⁶. El problema que terminó siendo mortal para Juan no fue que él hubiera impulsado de hecho a sus seguidores para que realizaran una rebelión armada. El mero hecho de que atrajera muchos seguidores entusiastas hizo que el temeroso tetrarca Herodes Antipas decidiera que un golpe preventivo (matar a Juan) era mejor que permitir que pudiera surgir a la larga una crisis de tipo más grave.

3. Por lo que toca a las autoridades judías en Jerusalén, el hecho de que en la figura única de Jesús se mezclaran muchas funciones religiosas diferentes, puede haber llevado a que él haya sido mirado, en sentido estricto, como un personaje muy curioso e inquietante o como extremadamente peligroso.

(a) Después de todo, las autoridades judías estaban enfrentadas con un profeta que ofrecía un mensaje oral, que recordaba a los profetas orales de las Escrituras judías, que proclamaban el fin inminente de orden actual del mundo.

⁴⁵ Pienso que Fredriksen tiene toda la razón cuando acentúa esto, aunque tengo dudas sobre algunos particulares de su postura: (1) Pilatos tendría un conocimiento detallado de la enseñanza de Jesús; (2) en consecuencia, Pilatos conocía que Jesús era inofensivo (cf. *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, 241-244). Yo puedo condensar mi postura como sigue. Una persona, a la que algunos judíos tomaban como hijo del rey David, estaba proclamando la llegada de un tipo de nuevo reino; esa persona presentaba su mensaje delante de las crecientes y volátiles multitudes judías, durante las grandes fiestas de peregrinación, en Jerusalén. Según esto, Pilatos no podía tomar a Jesús como inofensivo. La conducta de Jesús constituía una base potencial para grandes alborotos y Pilatos difícilmente podía haber tenido un conocimiento confidencial de las intenciones privadas de Jesús. En conclusión, la razón que Pilatos (y Caifás) tuvieron para actuar no fue probablemente distinta de la que tuvo Herodes Antipas en relación con Juan Bautista: la acción preventiva frente a una crisis potencial resulta preferible que la reacción después de que ha estallado la crisis.

⁴⁶ Cf. John P. Meier, «John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis»: *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 225-237.

(b) Peor aún, este mensaje de fin inminente y de nuevo comienzo para Israel estaba condensado en una frase y un símbolo de tipo explosivo: «el *reino* de Dios».

(c) Además, Jesús pretendía que, en algún sentido, el reinado definitivo de Dios sobre Israel estaba ya presente y activo a través de su propio ministerio, y de un modo especial a través de sus supuestos milagros, que naturalmente tendían a legitimarle y acreditarle a los ojos del pueblo común como un verdadero profeta. Esto, unido a la idea de que Salomón, el Hijo de David, era el exorcista por excelencia y unido con otras ideas que circulaban sobre la relación de los milagros con el tiempo del Mesías (4Q521; *Salmos de Salomón* 17)⁴⁷, pudo hacer que los milagros de Jesús, el profeta como Elías, vinieran a ser fácilmente interpretados también como milagros de Jesús, que era Hijo de David, como Salomón. La religión popular no tiene miedo de mezclar categorías que son teóricamente muy distintas, en contra de lo que le sucede a la teología académica.

(d) Además de la pretensión de autoridad de Jesús, como profeta y hacedor de milagros, estaba también su pretensión implícita de ser un maestro divinamente autorizado de la auténtica observancia de la Ley mosaica. Sólo hace falta pensar en las enseñanzas de Jesús sobre el divorcio (Mc 10, 9-11 par), los juramentos (Mt 5, 33-37) y la (no)

⁴⁷ Para el texto hebreo y traducción de 4Q521, cf. *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 vol., Brill, Leiden y Eerdmans, Grand Rapids 1997 y 1998, 2, 1044-47. Debe indicarse que este texto fragmentario no afirma que el Mesías realizaría los milagros que recuerdan las profecías escatológicas del libro de Isaías. Se dice, más bien, que el Señor (Dios) «realizará actos maravillosos» (curar a los heridos, resucitar a los muertos, proclamar la buena noticia a los pobres), en un tiempo en el que, de acuerdo con el fragmento 2, col. 2, «los cielos y la tierra le escucharán a él (a Dios) y al Ungido (o a su Mesías, *lms'ym*)».

Pues bien, dado que es difícil pensar que el Señor Dios proclame la buena noticia a los pobres, a no ser a través de algún intermediario humano, puede muy bien suceder que el texto suponga que todas estas obras maravillosas se realizarán a través de la mediación del Ungido del Señor. *Los Salmos de Salomón* (Sal Sal 17) hablan de «su Rey, el Hijo de David... el Señor Mesías»; este retrato alude básicamente a un líder político y militar, que reinará en Jerusalén después de haber destruido a los opresores gentiles; sin embargo, su figura mesiánica está dotada con ciertos poderes sobrehumanos. Se dice que él destruirá a gentiles que rompen la ley y que lo hará simplemente «con la palabra de su boca» (verso 24). Habiendo recibido la enseñanza de Dios, él hará que todo el pueblo de Israel sea santo (versos 31-32). Según eso, el Mesías es más que un poderoso guerrero o un astuto político.

compensación legal (Mt 5, 33-37), lo mismo que en su deseo de tener discípulos que fueran capaces de superar el deber sagrado de honrar y mantener a los propios padres, deber que se expresa sobre todo ofreciéndoles un enterramiento digno (Mt 8, 21-22 par)⁴⁸.

(e) Otros aspectos de la enseñanza «haláquica» de Jesús y de su comportamiento no revocaban de hecho los mandamientos o instituciones contenidas en la Ley mosaica, pero, ciertamente, ellos habrían elevado sospechas entre los piadosos. Sólo hace falta pensar en su comunidad de mesa con los publicanos y pecadores⁴⁹, en su forma no ascética de comer y beber bien (cf. Mt 11, 18-19), en su rechazo del ayuno voluntario (Mc 2, 18-19)⁵⁰, en su visión liberal de la observancia sabática (cf. Mc 2, 27), y, en sentido más amplio, en su estilo personal de vida, como un profeta itinerante célibe que, sin embargo, admite en el grupo de seguidores a mujeres que viajan con él y que le acompañan por Galilea, sin contar, aparentemente, con la «protección» de maridos o chaperones (protectores) (cf. Mc 15, 40-41; Lc 8, 1-3).

Algunos de estos puntos, especialmente en relación con su conducta personal, son obviamente menos importantes que los gestos primordiales de Jesús o que su mensaje. Pero todos ellos, unidos entre sí, en una persona pública, en dos cortos años, tienden a crear un material altamente explosivo. Su figura total era la que aparecía así tan perturbadora; había algo, en algún lugar de su conducta, que molestaba de hecho a todos (de cualquier tendencia que fueran). La figura de conjunto de Jesús resultaba más grande que la suma de las partes.

Pero ¿es esto suficiente para explicar la crucifixión de Jesús como Rey de los Judíos? Cuando nos enfrentamos de un modo especial con esta pregunta, tenemos que conceder que algunos elementos de

⁴⁸ La falta de espacio nos impide ofrecer una argumentación detallada sobre la autenticidad de cada uno de esos dichos. Baste con decir aquí que la mayor parte de los investigadores afirman que, al menos la prohibición del divorcio y la exigencia directa de «dejad que los muertos entierren a sus muertos», provienen del Jesús histórico (en el primer caso lo prueba la atestación múltiple; en ambos casos, la discontinuidad respecto a la tradición anterior y el embarazo que causan esos dichos).

⁴⁹ Sobre la historicidad de esta práctica de Jesús, cf. *A Marginal Jew*, 2, 1035-37, nota 317.

⁵⁰ Sobre la autenticidad de este dicho y de esta práctica, cf. *A Marginal Jew*, 2, 439-450.

su figura de conjunto (de su *Gestalt*) fueron más decisivos que otros. Quizá entre los elementos que resultaron más graves y fatales se hallaban los siguientes: (a) el hecho de proclamar la llegada de un inminente orden nuevo de cosas precisamente con el eslogan básico de «el reino de Dios»; (b) el hecho de que quien proclamaba este nuevo Reino era un judío del que se pensaba que era Hijo de David y que era seguido por una gran muchedumbre cuando subía a Jerusalén para celebrar las grandes fiestas.

Todavía tenemos que formular otra pregunta: ¿por qué fue ejecutado Jesús en esta Pascua particular del año 30 d. C., en vez de serlo en alguna otra fiesta en la que Jesús había ido a Jerusalén? Yo pienso que la respuesta puede deducirse a partir de tres acciones simbólicas, proféticas, dos de ellas públicas, una privada, que Jesús realizó durante aquella que terminó siendo su última estancia en Jerusalén. Estas tres acciones indicaron ante el público y ante sus discípulos que él se tomó a sí mismo y que vino presentándose a sí mismo ante Israel como alguien que era algo más que algún otro simple profeta, en la larga línea de profetas⁵¹.

⁵¹ Resulta interesante anotar aquí la diferencia entre la aproximación de Fredriksen, en su *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, y la de Ehrman, en su *Jesus Apocalyptic Prophet*. Ciertamente, Fredriksen pone de relieve la importancia crucial de la entrada de Jesús en Jerusalén (esa entrada encendió en las multitudes la esperanza de que él era el Mesías real que debía venir); pero esa autora disminuye en gran parte el impacto que pudo causar la purificación del templo por parte de Jesús (ella considera que la tradición de la purificación constituye un elemento separado, que no puede conectarse de un modo preciso con los últimos días de Jesús en Jerusalén). Ehrman (págs. 210-214) toma básicamente la postura contraria, devaluando el impacto de la entrada de Jesús en Jerusalén, pero acentuando la importancia del gesto del templo (que pudo tener dos finalidades: anunciar la futura destrucción del templo y criticar las prácticas sacerdotales que se realizaban actualmente en el templo). Conforme a mi visión, ambos gestos, tanto la entrada como la purificación, se encuentran apoyados por una atestación múltiple (Marcos y Juan) y ayudan a entender la razón por la que Jesús fue arrestado y ejecutado en esta Pascua particular. Aunque el entusiasmo por Jesús, como posible mesías real, puede haberse extendido entre las muchedumbres festivas, en general, la fuente y lugar más preciso de ese entusiasmo debe encontrarse en los seguidores inmediatos de Jesús. En conexión con esto, Ehrman (págs. 216-218) eleva la intrigante posibilidad de que Judas Iscariote haya «traicionado» no tanto el lugar donde Jesús podía ser fácilmente arrestado, lejos de la vista de las muchedumbres venidas a la fiesta, sino más bien la enseñanza privada de Jesús, dirigidas al círculo más íntimo de sus discípulos, enseñanzas según las cuales Jesús habría tenido una función regia en el momento de la venida del Reino.

1. Primero está la así llamada entrada triunfal en Jerusalén. No hace falta pensar en ella como si hubiera sido un espectáculo al estilo de Hollywood o como un *rally* o marcha política en la zona comercial de Washington. Evidentemente, una acción de masas tan grande hubiera suscitado la intervención inmediata de las autoridades. Podemos pensar que lo sucedido fue algo como esto: Jesús organizó una entrada formal en la capital davídica, en medio de la aclamación de sus seguidores. Si tomamos como hecho histórico el detalle de que quiso entrar en la capital montado en un asno —un detalle atestigüado tanto por la tradición de la pasión de Marcos como por la de Juan: Mc 11, 1-7; Jn 12, 12—, eso significaría que él estaba comportándose, conscientemente, conforme al modelo de la profecía de Zac 9, 9: «Alégrate, Hija de Jerusalén, mira a tu rey que viene a ti... humilde y montado sobre un asno»⁵². Aunque los detalles de los

⁵² El relato de Juan, que presenta a Jesús entrando en Jerusalén montado sobre un asno, difícilmente puede provenir de Marcos. Marcos es quien nos ofrece una breve historia de esa entrada, destacando el preconocimiento y autoridad profética de Jesús, cuando envía a dos de sus discípulos para encontrar el asno y traerlo. Este control y este conocimiento sobrenatural de los acontecimientos, antes de que sucedieran, hubiera cuadrado perfectamente con la narración de la pasión y en general con toda la cristología de Juan. Pues bien, ese elemento de la versión marcana de la historia falta en la versión de Juan. En vez de eso, Juan nos dice con sorprendente banalidad que «Jesús encontró un asno joven y se sentó sobre él» (Jn 12, 14). Para un tratamiento extenso y para una información bibliográfica sobre la perícopa de la entrada triunfal, cf. Brent Kinman, *Jesus' Entry into Jerusalem*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentum und des Urchristentums 28, Brill, Leiden 1995; Jacques Nieviarts, *L'entrée de Jésus a Jérusalem*, Lectio Divina 176, Cerf, París 1999. La primera monografía se centra en la narración de Lucas, la última en la de Mateo.

⁵³ Véase, por ejemplo, la presentación de la vida de Tiberio que ofrece Suetonio, en su *Vida de los Doce Césares* (vol. III). Para una presentación crítica moderna, cf. Barbara Levick, *Tiberius the Politician*, edición revisada, Routledge, Londres/Nueva York 1992, 29-33, 73; desde una perspectiva psicológica, cf. G. Marañón, *Tiberius the Resentful Caesar*, Duell, Sloan and Pierce, Nueva York 1956, 201-203 (original castellano: G. Marañón, *Tiberio. Historia de un resentimiento*, Espasa-Calpe, Madrid 1959). Resulta innecesario decir que tanto Suetonio como Tácito muestran una tendencia contraria a Tácito. Para la evaluación de las fuentes antiguas, cf. Manfred Baar, *Das Bild des Kaisers Tiberius bei Tacitus, Sueton und Cassius Dio*, Beiträge zur Altertumskunde 7, Teubner, Stuttgart 1990; también Levick, *Tiberius the Politician*, 222-225; Shotter, *Tiberius Caesar*, 74-81. Tiberio estuvo determinado a mantener la *quies* a lo largo del imperio y un instrumento notable para ello fue la *lex de majestate*. *Majestas minuta* (la disminución de la «majestad» del pueblo romano o del príncipe implicaba, según ella, una traición). A través de este maleable término, podía aludirse a cualquier cosa, si es

evangelios difieren, todos ellos incluyen referencias al reino o reinado. Aún en el caso de que esta exhibición profética hubiera estado restringida a los discípulos de Jesús, debemos recordar que el sistema imperial romano hacía uso abundante de espías, especialmente bajo el siempre sospechoso emperador Tiberio⁵³. Dudo que Jesús fuera inconsciente del riesgo que implicaba su gesto. Podemos suponer que él mismo quiso que su acción fuera deliberadamente provocativa. Más aún, para un judío imbuido de mentalidad profética, el gesto simbólico de un profeta no se limita simplemente a anunciar acontecimientos futuros, sino que desencadena de hecho el curso de tales acontecimientos futuros⁵⁴. Este matiz no ha debido pasar inadvertido para los funcionarios oficiales del templo.

2. Aun más abiertamente provocativo, y dirigido más directamente a las autoridades del templo, fue el segundo gesto profético-simbólico de Jesús, la así llamada purificación del templo, que debe

que la autoridad así lo decidía. Las fuentes antiguas están llenas de historias espeluznantes sobre la multiplicación de acusadores y de espías que promovió la policía de Tiberio.

⁵⁴ Sobre la naturaleza dinámica de las acciones simbólicas de los profetas, véanse los concisos comentarios de Bruce Vawter, «Introduction to Prophetic Literature», en Raymond E. Brown y otros (eds.), *New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1990, 199 (11:23). Para un tratamiento más amplio, cf., por ejemplo, Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vol., Oliver and Boyd, Edimburgo/Londres 1962, 1965, 2, 95-98 (versión cast., *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1969): «Para la antigüedad, los signos, como la palabra solemne... no significaban simplemente un dato, sino que también lo encarnaban; esto supone que el signo podía actuar creativamente, y en las culturas antiguas tenía incluso más poder de actuación que la palabra... El mismo Yahvé actúa a través de símbolos, a través de su instrumento, que son los profetas. El símbolo era una prefiguración creadora del futuro, que se realizaría de una forma rápida e inevitable. Cuando el profeta, a través de un acto simbólico, proyecta en el presente un detalle del futuro, hace de esa forma que el futuro empiece a realizarse... Esta manera de mirar las acciones simbólicas, que solamente ha venido a expresarse a través del estudio de las religiones comparadas, resulta, sin embargo, esencial para la exégesis». Cf. también J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Fortress, Filadelfia 1962, 165-173; Georg Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 54, 2ª ed., Zwingli, Zurich/Stuttgart 1968. Sobre las acciones simbólicas de Jesús en particular, cf. María Tratumann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu: Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*, Forschung zur Bibel 37, Echter, Wurzburg 1980; Jacques Schlosser, *Jésus de Nazareth*, Noesis, París 1999, 272-274, con referencia a la acción de Jesús en el templo.

haber seguido de cerca a la entrada triunfal⁵⁵. Combinada con diversos dichos sobre la destrucción del templo o de Jerusalén (cf. Mc 13, 2; 14, 58; Jn 2, 19; Mt 23, 38 // Lc 13, 35a; Lc 19, 41-44), la así llamada purificación ha de entenderse con más probabilidad como otra profecía-en-acción. Contuviera o no también una llamada a la reforma del presente templo, este gesto fue de hecho más que eso⁵⁶: anunció y, a los ojos de Jesús, desencadenó la próxima destrucción del Segundo Templo, reedificado por Herodes el Grande.

Una vez más, como en la entrada triunfal, no debemos pensar en una demostración de masas, sino más bien en una acción simbólica de Jesús, cuidadosamente escenificada en presencia de sus discípulos. Una comparación bíblica pudiera ser la de Jeremías, cuando rompió el jarro de alfarero, que expresaba el sentido de sus profecías de desgracia contra el templo (Jer 19, 1-5) y que le ocasionó un duro castigo por parte de las autoridades de ese templo (Jer 20, 1-6). El simple hecho de haber escogido el templo como lugar de su acción profética indica que Jesús estaba buscando conscientemente una confrontación con las autoridades del templo, de una manera final, definitiva, con su mensaje escatológico sobre la venida del reino. El Hijo de David no sólo había tomado posesión simbólica de su ciudad capital, sino que había procedido a expresar simbólicamente su control sobre el templo, cuyo prototipo había sido construido por Salomón, el Hijo de David. Durante el tiempo en que un Hijo de David reinó en Jerusalén, él había controlado efectivamente el tem-

⁵⁵ Yo presupongo aquí la visión general de que Marcos ha preservado el marco temporal originario para la purificación del templo y que Juan lo ha colocado a propósito en el comienzo del ministerio de Jesús, a fin de expresar de esa manera su propia visión teológica. Cf. *A Marginal Jew* I, 381-382; 2, 892-894.

⁵⁶ Sobre las diversas opiniones en torno a la historicidad de la acción de Jesús en el templo y acerca de su significado, cf. por ejemplo: E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Fortress, Filadelfia 1985, 61-76 (versión cast., *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2003); Morna D. Hooker, «Traditions about the Temple in the Sayings of Jesus»: *Bulletin of the John Rylands Library* 70, n° 1 (1988) 7-19; Craig A. Evans, «Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?»: *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989) 237-270; David Seeley, «Jesus' Temple Act»: *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1993) 263-283; Kinman, *Jesus' Entry*, 145-158; Schlosser, *Jésus de Nazareth*, 263-280. Fredriksen devalúa la purificación del templo a favor de la entrada triunfal cuando estudia el agente catalizador del arresto de Jesús (*Jesus of Nazareth, King of the Jews*, 207-214, 235-259). En contra de eso, yo pienso que ambos gestos han tenido un gran influjo, en el momento en que Jesús estaba presionando para llegar a una confrontación final.

plo, y ahora, un Hijo de David estaba reafirmando su derecho, ante la presencia de la aristocracia sacerdotal y en nombre del reino venidero, que significaría el final del sistema presente de adoración del templo.

El gesto regio-pero-profético de purificación del templo se vincula así perfectamente con el gesto regio-pero-profético de la entrada triunfal. Ambos eran conscientemente gestos de provocación dramática, al aire libre. Por medio de estos dos gestos, Jesús estaba buscando una confrontación final con las autoridades de Jerusalén. Tomados en unidad, estos gestos fueron históricamente la causa próxima del arresto de Jesús⁵⁷. El profeta escatológico, revestido del manto de Elías, había decidido finalmente revestirse a sí mismo también, a través de estas acciones metafóricas, con las vestiduras regias del Hijo de David. Y así lo realizó precisamente a las puertas y en el templo de Jerusalén, proclamando de esa manera el fin del orden presente, encarnado en el templo y en su liturgia. Este fue probablemente el golpe que «rompió la columna vertebral» del camello (que decidió el sentido de su vida). Estos gestos hicieron que aquellas fiestas de Pascua se convirtieran para Jesús en las últimas. Y esto hizo que la acusación final contra él fuera la de haber pretendido ser Rey de los Judíos. En un sentido, Jesús no podía echar la culpa a nadie por lo que estaba sucediendo, sino sólo a sí mismo. Después de haber destacado el tema del reino de Dios en su predicación, Jesús decidió ahora poner ante la luz pública aquello que implicaba el despliegue de su proyecto real, davídico, precisamente en el contexto cambiante de la Pascua en Jerusalén.

3. Jesús sintió el carácter peligroso de su provocación y el peligro mortal en que ella le colocaba, como lo muestra probablemente el tercero y último de los gestos simbólico-proféticos que él realizó en aquellos últimos días de su vida, es decir, sus palabras y gestos sobre el pan y el vino en la última comida con sus discípulos (Mc 14, 22-24 par; 1 Cor 11, 23-25). Sea cual fuere el tenor exacto y el significado de sus afirmaciones sobre el pan y el vino, que él compartió con sus discípulos en aquella última comida, sus gestos y palabras de interpretación parecen indicar que él presentía su

⁵⁷ Esto no implica que neguemos que otros debates, dentro de los recintos del templo, y que otras profecías amenazadoras adicionales pronunciadas por Jesús hayan añadido nuevas razones a la decisión de las autoridades, cuando han prendido y condenado a Jesús.

muerte cercana y que él vio de alguna manera que esa muerte formaba parte de su misión profética, escatológica, respecto de Israel⁵⁸. Resulta difícil precisar la forma en que él integró este gesto en su ministerio, si es que él mismo pensó de hecho sobre esta cuestión. Quizá Jesús se vio a sí mismo como el último en la línea de los profetas rechazados y martirizados de Israel. Esta idea habría sido para él más que una teoría teológica, porque su mentor, Juan Bautista, había encarnado el destino fatal de su ministerio profético por medio de su propia muerte violenta, a manos de un gobernante lleno de miedo y de suspicacias⁵⁹.

Más aún, sea cual fuere el significado exacto de sus afirmaciones sobre el pan y el vino, Jesús quiso proclamar su fe en que, a pesar o a causa de su muerte, Dios haría que viniera su Reino sobre Israel y llevaría a Jesús, incluso más allá de su muerte, al banquete de ese reino (Mc 14, 25)⁶⁰. Al final, Jesús, el proclamador-de-parábolas y el hacedor-de-símbolos, habló a través de símbolos y gestos enigmáticos. Cuál era el escenario final más preciso que él estaba imagi-

⁵⁸ Para una visión general de la temática histórica y teológica de fondo, cf. John P. Meier, «The Eucharist at the Last Supper: Did it Happen?»: *Theology Digest* 42 (1995) 335-351. Para un tratamiento ulterior y para una bibliografía más extensa, cf. Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, SCM, Londres 1966 (versión cast., *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980); H. Merklein, «Erwägungen zur Ueberlieferungsgechichte der neutestamentliche Abendmahlstratitionen»: *Biblische Zeitschrift* 21 (1977) 88-101, 235-244; Rudolf Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Quaestiones disputatae 80, Herder, Friburgo 1978; Luis Espinel Marcos, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980, 43-115; Xavier Léon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament*, Paulist, Nueva York/Mahwah N. J. 1987 (versión cast., *La Fracción del pan: culto y existencia en el Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983); Joachim Gnilka, *Jesus von Nazaret: Botschaft und Geschichte*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplement 3, Herder, Friburgo 1990, 280-289 (versión cast., *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1993); Jean-Marie van Cangh, «Le déroulement primitif de la Cène (Mc 14, 18-26 et par.)»: *Revue Biblique* 102 (1995) 193-225; Andrew Brfian McGowan, «Is There a Liturgical Text in This Gospel? The Institution Narratives and Their Early Interpretative Communities»: *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 73-87; Enrico Mazza, *The Celebration of the Eucharist*, Liturgical Press, Collegetown, Minn. 1999, 19-28; Schlosser, *Jésus de Nazareth*, 281-301; X. Pikaza, *Fiesta del Pan, fiesta del Vino. Mesa común y Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000, 199-222.

⁵⁹ Cf. *A Marginal Jew*, 2, 175-176.

⁶⁰ Sobre este pasaje, cf. *A Marginal Jew*, 2, 302-309.

nando, cómo pensó que su rechazo y muerte se vinculaban con sus funciones de profeta como Elías y de rey davídico... esto es algo que no queda muy claro. Posiblemente quedaba también poco claro para él. Quizá podamos suponer que proviene del Jesús histórico un tipo de referencia a la alianza en la palabra que él pronunció sobre la copa (esta referencia está presente tanto en la tradición eucarística de Pablo como en la de Marcos)⁶¹; en ese caso, él habría visto de alguna forma que su sangre derramada, la sangre del profeta escatológico e Hijo de David martirizado, servía para restaurar la alianza de Dios con su pueblo Israel (cf. Ex 24, 8), alianza rota en el Sinaí y desde entonces muchas otras veces. Sea como fuere, con esta acción profético-simbólica, lo mismo que con las otras dos acciones, Jesús mostraba que él estaba haciendo una elección consciente al provocar el desencadenamiento final del drama que él había puesto en movimiento.

Conclusión

Sin duda, la coherencia última, interna, entre el profeta escatológico, hacedor de milagros, como Elías, y el Hijo de David regio (el Rey davídico, el Mesías davídico) sigue siendo elusiva, si no es insoluble. Quizá no exista una coherencia interna, de tipo teórico. Quizá los esfuerzos académicos de occidente no hagan más que descargar su frustración ante un antiguo profeta semita a quien no le importaba la coherencia de su mensaje y de sus acciones. O quizá la conexión y coherencia sean puramente personales y existenciales y dependan de la forma en que cada persona entienda el mensaje, la visión y las opciones finales de este judío enigmático llamado Jesús. Quizá tengamos que volver de nuevo al buen lema de Eduard Schweizer: «Jesús, el hombre al que ninguna fórmula se adapta».

Yo me apresuro a añadir, sin embargo, que he citado este buen lema como un juicio empírico-histórico, no como una pretensión cripto-teológica. Simplemente, como dato fáctico, podemos decir: ningún judío individual de los que podemos identificar, que viviera en Palestina, en aquel tiempo de cambio de era, ha encarnado en sí

⁶¹ Cf. 1 Cor 11, 25; Mc 14, 24. Como he indicado en mi trabajo «The Eucharist at the Last Supper», pienso que la referencia más simple a la «alianza» en Marcos resulta más antigua que la expresión «nueva alianza» de Pablo.

mismo y, ciertamente, en una carrera que sólo ha durado unos pocos años esta variedad de funciones: predicador itinerante, profeta escatológico, heraldo del reino de Dios, hacedor de milagros (así se le suponía), maestro e intérprete de la Ley de Moisés, maestro de sabiduría y tejedor de parábolas y aforismos, gurú personal y líder de una banda itinerante de discípulos, varones y mujeres, profeta judío de Galilea, que terminó siendo crucificado en Jerusalén por el prefecto romano a causa de su pretensión de ser Rey de los Judíos. Simplemente en un nivel histórico, dejando aparte cualquier visión de fe o cualquier pretensión teológica, la combinación de tantos factores diferentes resulta asombrosa. ¿Nos podrá sorprender el hecho de que Jesús haya añadido otro ingrediente a esta mezcla confusa: una pretensión mesiánica vinculada a la figura de Hijo de David? ¿Nos tendrá que sorprender el hecho de que este nuevo ingrediente, como alguno de los otros, se oponga a los intentos académicos de aquellos que pretenden lograr una coherencia teórica entre todos los datos que tenemos sobre Jesús?

Dado que esta presentación ha incluido tantas hipótesis, vinculadas entre sí, permítanme que me aventure a ofrecer una conjetura final sobre la razón de que no exista una coherencia clara o un ajuste entre Jesús profeta como Elías y Jesús Hijo real de David. Desde el volumen I de *Un judío marginal*, yo he destacado el hecho de que en la investigación sobre el Jesús histórico no suele introducirse un antes y un después entre el bautismo de Jesús por Juan y su último día en Jerusalén⁶². No hace falta volver a presentar aquí lo que Karl Ludwig Schmidt⁶³ y los restantes críticos de las formas —lo mismo que muchos críticos de la redacción— han mostrado con detalle: que el orden temporal y las líneas de desarrollo de todos los evangelistas eran su propia creación, un encuadre artificial que ellos habían creado para mantener unidas las muchas tradiciones aisladas que provenían de la historia de Jesús. Sin este encuadre no existe un antes y un después en el ministerio público de Jesús. Y por esta razón todas las teorías de un desarrollo que intentan trazar, paso a paso, un despliegue de la escatología o de la conciencia mesiánica de Jesús resultan insostenibles desde el principio.

⁶² Cf. *A Marginal Jew*, I, 408-409.

⁶³ Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

De todas formas, al final de mis cavilaciones sobre Jesús como Elías y sobre Jesús como Hijo de David, me siento tentado a trazar una excepción. (Después de todo, los católicos romanos suelen ser adictos a crear leyes estrictas, desde la cuales ofrecen después gratuitamente sus dispensaciones.) Pudiera ser —uno no puede decir más que esto—, pudiera ser que, desde el comienzo de su ministerio, Jesús fuera tomado, al menos por algunos, como un descendiente de David. Si la familia de su padre putativo, José, gozaba de tal reputación en la sociedad campesina del entorno de Nazaret, en Galilea, naturalmente, la familia estaría orgullosa de ello y no habría sido en modo alguno reticente en torno a esa descendencia.

Esta pudo ser una razón por la que, a lo largo de la mayor parte de su ministerio, Jesús, de un modo bien pensado y consciente, hubiera escogido la función de actuar a la manera de un profeta—como Elías, casi como una manera de contener y rechazar (no aceptar) las esperanzas mantenidas por sus seguidores, que le tomaban como el Mesías real profetizado, de la casa de David, un Mesías entendido por ellos en una línea de tipo mundano, político e incluso militar. Si es cierto que Jesús no presentó abiertamente la pretensión de ser él mismo el mesías davídico durante los años de su ministerio público, si, incluso, él rechazó de un modo intencionado tales ideas, escogiendo para sí mismo una función de profeta como Elías, entonces, la entrada triunfal y la demostración en el templo constituirían para Jesús una notable ruptura respecto a su propia reticencia anterior y a la forma que tuvo de presentarse a sí mismo. ¿Por qué hizo esta ruptura, en el momento en que la hizo? No lo sabemos. Posiblemente, él se hallaba frustrado de un modo creciente por sus encuentros infructuosos con las autoridades del templo en Jerusalén y así decidió literalmente «forzar la ruptura», provocar a las autoridades con acciones públicas que expresaran una pretensión real de tipo davídico.

Amenazadas con su forma constante de hablar sobre el reino de Dios, que vendría muy pronto y que, al mismo tiempo, se hallaba de algún modo presente en su ministerio, las autoridades entendieron bien esta nueva marcha de Jesús, entendieron al menos que Jesús estaba actuando con la pretensión de ser el mesías real davídico, que venía a la capital y que, simbólicamente, pretendía tomar el control sobre el templo de la capital. Esto explicaría la razón por la que las autoridades quedaron como galvanizadas y se decidieron

a actuar de un modo decisivo en esta visita concreta de Jesús a Jerusalén. Las acciones simbólicas y públicas de Jesús trazaron la diferencia, precipitando su arresto y su crucifixión, acusado de que había pretendido ser el Rey de los Judíos, lo que era simplemente la forma en que los romanos, gentiles, entendían al mesías real davídico.

¿La crucifixión de Jesús fue, según eso, como algunos dirían, una triste equivocación que surgió de un malentendido? Sí y no. Caifás y Pilatos no pueden ser acusados de malinterpretar totalmente lo que Jesús estaba haciendo. En medio de una muchedumbre entusiasmada, en la fiesta de peregrinación de Pascua, en Jerusalén, Jesús, un profeta popular, estaba pretendiendo ser el Hijo de David, el rey anunciado por los profetas. Al mismo tiempo, debemos añadir que Jesús no entendió su pretensión de la misma forma que Caifás y Pilatos (en línea de una *realpolitik*), incluyendo la amenaza posible de un golpe político, realizado a través de una rebelión armada.

Uno podría decir, según eso, que sobre la pregunta de cómo los rasgos de profeta como Elías y de Hijo de David son coherentes entre sí, Caifás y Pilatos estuvieron en un lado de la línea hermenéutica fatal y Jesús estuvo en el otro. Los sacerdotes y el prefecto romano entendieron la coherencia interpretando a Jesús como un profeta popular y un líder de masas, que ahora se mostraba en forma de pretendiente mesiánico rebelde, preparándose para tomar el poder, posiblemente a través de una revuelta armada. Jesús entendió la coherencia en términos de la venida del reino de Dios, que de algún modo estaba ya presente. Siendo el profeta como Elías, él anunciaba la llegada del Reino con palabras y al mismo tiempo lo estaba realizando prolépticamente con sus acciones poderosas, sorprendentes, que incluían las acciones simbólicas que tendían a desencadenar la plena llegada del Reino, en el que él hubiera reinado como Hijo de David, vicerregente de Dios. Conforme a la visión de Jesús, no serían los rebeldes armados, sino sólo Dios, viniendo a Israel en el tiempo final, con su poder trascendente, el que llevaría a su plena realización este nuevo estado de cosas, el Reino final del mismo Dios.

Y llegados a este término, la línea de la división hermenéutica, que se trazó en el siglo I d. C., coloca a los investigadores de hoy ante otra línea hermenéutica, una que va más allá de lo que puede decidir y resolver la investigación histórica, es decir, una línea que

divide entre fe y falta de fe. En último análisis: *o Jesús fue un profeta israelita engañado*, sin lugar para la esperanza, aunque fuera quizá sincero e ingenuo; *o Dios hizo lo que Jesús había profetizado*, aunque lo hizo de una manera totalmente inesperada, a través de la muerte y de la resurrección de Jesús, del envío del Espíritu y de la misión de la Iglesia. Pero, si las cosas eran así, el Dios de las Escrituras judías poseía un largo camino de recuerdo de cumplimiento de profecías, a través de caminos que no habían soñado ni siquiera los mismos profetas.

Jesús en la memoria oral.

Los estadios iniciales de la tradición de Jesús

James D. G. Dunn

Tradición oral

Cualquiera que desee participar en lo que familiarmente ha venido a conocerse como «la búsqueda del Jesús histórico», sólo podrá tener la esperanza de hacerlo con cierta eficacia si estudia la tradición de Jesús. Esta expresión, «tradición de Jesús», es como una abreviatura que sirve para evocar el material utilizado por los escritores de los evangelios, especialmente (por razones que aquí no necesitamos precisar) de los evangelios sinópticos, es decir, de las historias sobre Jesús y sobre las enseñanzas atribuidas a Jesús. ¿Nos ofrece la tradición un acceso al «Jesús histórico»?¹ ¿Nos ofrece un acceso inmediato o sólo llegamos a Jesús después de remover algunos impedimentos? ¿Nos dice lo que Jesús hizo y enseñó de hecho, o sólo cosas que le atribuye la piadosa tradición? En mi intento de responder a estas cuestiones, estoy convencido de que la misma tradición de Jesús juega un papel decisivo. La historia de la búsqueda sobre Jesús ha sido la historia de la investigación sobre el carácter y valor de la tradición de Jesús, sobre sus fuentes, sus formas, su redacción; en una palabra, la historia de la tradición.

Sin embargo, muy pronto descubrimos que en el análisis de esa evidencia ha existido un hueco ancho y persistente. Me refiero al fallo,

¹ Utilizo el término «Jesús histórico» aun sabiendo que puede resultar equívoco, pues propiamente hablando debería aplicarse sólo al Jesús de los historiadores, es decir, a Jesús en cuanto «reconstruido» (i) por los métodos de la investigación histórica. Pero, de hecho, ese término se utiliza, de un modo general, para referirse al hombre Jesús, que caminó y habló en las colinas de Galilea, al final de los años 20 y/o al comienzo de los años 30 del siglo I d. C.

siempre repetido, que consiste en no tomar en serio el hecho de que los estadios iniciales del proceso en el que se ha creado la tradición han debido hallarse dominados por una tradición *oral*. A partir de aquí, se ha dado el fallo de no investigar el carácter de la tradición en su fase oral, el hecho de no preguntar por aquello que ha debido significar su carácter oral para la tradición de ese material. No quiero decir que ese tema no haya sido tratado durante el tiempo que cubren las diversas búsquedas del «Jesús histórico». Pero, desafortunadamente, cuando ha sido tratado, ha terminado quedando al margen, al lado de otras cuestiones, de manera que no se ha tenido en cuenta su significado para nuestra comprensión de la «historia de la tradición» de Jesús.

J. G. Herder

Dentro de la historia de la búsqueda del Jesús histórico, suele decirse normalmente que ha sido J. G. Herder (1744-1803) quien primero ha planteado el tema de la historia de la tradición. Herder era contrario a la idea de Lessing, según la cual detrás de los evangelios sinópticos yacía un evangelio original de los nazarenos, escrito en arameo: «Ni la historia de los apóstoles, ni la historia de la Iglesia conoce tal evangelio primitivo». Lo que había en el fondo de los textos actuales era, más bien, un «evangelio común», pero no como texto escrito, sino en forma de evangelio oral². La descripción que Herder ofrece de este material anticipa algunos tratamientos posteriores y de una forma especial lo hacen sus descripciones sobre el material que ha sido transmitido oralmente, como una «saga oral».

En el caso de una narración libre, de tipo oral, no todo aparece igualmente desvinculado. Las sentencias, los dichos largos, las parábolas tienen más posibilidad de retener la misma forma de expresión que los detalles menores de la narración. El mismo narrador introduce materiales de transición y fórmulas que sirven para conectar narraciones... El evangelio común consta de unidades individuales, narraciones, parábolas, dichos, perícopas. Esto aparece claro en la misma forma de presentación de los evangelios y en el orden diferente de esta o de aquella parábola o saga...

² Me apoyo en el resumen que ofrece W. G. Kummel, *The New Testament The History of the Investigation of Its Problems*, original de 1970, Abingdon, Nashville 1972; SCM, Londres 1973, 79-82, a pesar de que a veces sus descripciones resultan un poco equívocas.

El hecho de que el evangelio constaba de tales partes es un argumento a favor de su verdad, porque las gentes de pueblo, como eran en su gran mayoría los apóstoles, recuerdan más fácilmente un dicho, una parábola o un apotegma, que ellos encuentran sorprendente, que un discurso articulado³.

Por desgracia, estas visiones, que eran potencialmente fructíferas, quedaron marginadas y no se utilizaron en la búsqueda de las fuentes (escritas) de los evangelios sinópticos, tema que vino a convertirse en preocupación dominante de la investigación de los evangelios en el siglo XIX⁴.

Rudolf Bultmann

El carácter oral de la tradición más antigua de Jesús no volvió a plantearse hasta el surgimiento de la crítica de las formas, al comienzo del siglo XX. En el prefacio a la publicación de uno de sus ensayos sobre crítica de las formas (o «historia de las formas»: *Formgeschichte*), en 1962, Bultmann comienza ofreciendo una breve definición: «La finalidad de la crítica de las formas consiste en estudiar la historia de la tradición oral que está en el fondo de los evangelios»⁵. Después, cuando ofrece su descripción básica sobre el modo en que se transmitía la tradición oral, Bultmann hace una observación cercana a la de Herder: «Cuando una narración pasa de boca en boca, suele conservarse bien el tema central y la estructura general de la narración; pero en los detalles menos importantes suelen darse ciertos cambios...»⁶. Por desgracia, una vez más, las posibilidades de elaborar el tema de una manera fructífera, precisando el sentido de la tradición oral y mostrando cómo funcionaba, fueron más o menos cercenadas de raíz, a causa de algunos presupuestos que dis-

³ Textos de J. G. Herder, *Collected Works* (ed. B. Suphan, Vol. XIX), en Kummel, *New Testament*, 81-82. B. Reicke, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Fortress, Filadelfia 1986, menciona de un modo especial a J. C. L. Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Englemann, Leipzig 1918

⁴ El propio tratamiento de Kummel refleja estas mismas prioridades (de los textos escritos).

⁵ Rudolf Bultmann, «The Study of the Synoptic Tradition» (1926) en R. Bultmann y K. Kundsinn, *Form Criticism*, 1934, Collins-Fontana, Londres 1964, 1.

⁶ Rudolf Bultmann, «The New Approach to the Synoptic Problem» (1926), en *Existence and Faith*, Collins-Fontana, Londres 1964, 39-62, aquí 47.

torsionaron la reconstrucción que Bultmann ofrecía del proceso de la tradición oral.

Dos son, en particular, los presupuestos dignos de mención. (1) Bultmann se centra en las formas literarias y supone que la transmisión de las formas está determinada por ciertas «leyes de estilo». Esas leyes, derivadas según parece de su familiaridad con algunos estudios sobre folclore realizados en otros contextos⁷, incluyen una serie de suposiciones ulteriores: que existe una forma «pura»⁸, que hay un progreso natural en el curso de la transmisión, que va llevando, a partir de una forma pura y simple, hacia desarrollos de mayor complejidad⁹, y que el despliegue de la tradición está más determinado por la forma que por el contenido¹⁰. (2) Más significativa fue la suposición de Bultmann de que había un modelo *literario*, que explicaba el proceso de transmisión. Esto viene a mostrarse de un modo más claro cuando Bultmann supone que todo el proceso de la tradición sobre Jesús está «compuesto por una serie de estratos»¹¹. Este proceso viene a ser imaginado como si cada estrato estuviera colocado o se edificara sobre otro. Bultmann planteó de esa manera

⁷ Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, 1921, 2ª ed. 1931, versión inglesa en Blackwell, Oxford 1963, 6-7 (versión cast., *Historia de la Tradición Sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000). Nótese, sin embargo, la crítica de E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, Society for the New Testament Studies Monograph Series 9, Cambridge University Press, Cambridge 1969, 18, nota 4.

⁸ «La 'forma pura' (*reinen Gattung*) representa una mezcla de categorías de lenguaje lingüístico e histórico que provienen de una concepción del desarrollo del lenguaje que ha sido superada» (eine Vermischung linguistischer und sprachhistorischer Kategorien... die ener heute überholten Auffassung der Sprachenentwicklung zuwerweisen ist). Así opina J. Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 76, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997, 59, también en págs. 141-142.

⁹ Pero véase la crítica de Sanders en *Tendencies*, en resumen: «No existen leyes duras y rápidas de desarrollo de la tradición sinóptica. En último término, la tradición se ha desarrollado en direcciones opuestas. Ella se ha vuelto a veces más larga y a veces más corta, unas veces más detallada y otras menos detallada, más o menos semítica...» (pág. 272).

¹⁰ Véanse, por ejemplo, sus afirmaciones en «New Approach», 45-47 y en «Study», 29, con el análisis más extenso de *History* y con la crítica de sus presupuestos que ha realizado W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Fortress, Filadelfia 1983, 2-8.

¹¹ Rudolf Bultmann, *Jesus and the Word*, Scribners, Nueva York 1935, 12-13 (versión cast., *Jesús*, Sur, Buenos Aires 1968).

su modelo porque, sin contar con otras posibles razones, él estaba convencido de que, en el caso de Jesús, se podían ir dejando a un lado los estratos posteriores (helenistas) para poner al descubierto los más antiguos (los de origen palestino)¹². Pues bien, esta imagen, en sí misma, está tomada del proceso literario de la edición de textos, donde cada edición (estrato) posterior viene a entenderse como una versión editada (una versión elaborada y expandida, según Bultmann) de una edición (o estrato) precedente. Pero, ¿resulta realmente apropiado este tipo de conceptualización para explicar un proceso en el que se va contando de nuevo, en forma oral, el material que viene de la tradición? Bultmann nunca se ha planteado realmente esta pregunta, a pesar de la clara relevancia que tiene.

Una vez más, tenemos que hablar aquí de una oportunidad perdida para la crítica de las formas. La mayor parte de la discusión que siguió a Bultmann tomó como base su modelo literario, de manera que el foco de atención vino a centrarse en las comunidades que modelaron la tradición o también en la pregunta más sencilla sobre la manera en que la tradición se fue remodelando en el proceso posterior de la redacción de los evangelios, conforme a la llamada historia o crítica de la redacción (*die redaktionsgeschichtliche Methode, redaction criticism*)¹³. Hubo dos grandes excepciones. Una es la que ofrece el intento, demasiado poco reconocido, de C. F. D. Moule, que quiso poner de relieve la vitalidad del proceso de la historia de las formas en la vida de las comunidades, «para situar en su contexto de vida y pensamiento el proceso que llevó a escribir los primeros libros cristianos»¹⁴. Sea como fuere, su intención primaria era la de explicar la génesis de la literatura cristiana, y no la de estudiar el carácter y procesos de la tradición oral, aunque algunas de sus observaciones son totalmente pertinentes para nuestra investigación¹⁵.

¹² *Ibid.*

¹³ El autor que tuvo más éxito e influjo en este campo fue H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Morh-Siebeck, Tubinga 1953; 2ª ed. 1957; 5ª ed. 1964; versión inglesa, *The Theology of St. Luke*, Faber and Faber, Londres 1961 (versión cast., *El centro del tiempo. Teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974).

¹⁴ C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, A. and C. Black, Londres 1962, 3ª ed. 1981, 3.

¹⁵ Véase, por ejemplo, su forma de poner de relieve el hecho de que Papías (cf. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 3, 39, 15) habla de la forma en que Pedro «repite» (cuenta de nuevo) la enseñanza de Jesús «*pros tas chreias*, teniendo en cuenta las necesidades» (es decir, según lo pedía la ocasión, cuando resultaba necesario)

La segunda excepción fue la protesta de Harald Riesenfeld y su discípulo Birger Gerhardsson contra Bultmann, porque él había ignorado de hecho los precedentes más obvios para la transmisión de la tradición en Palestina. Riesenfeld observó que los términos técnicos (hebreos) que se emplean para la transmisión de la tradición rabínica se encuentran en el fondo de los términos griegos empleados en el Nuevo Testamento cuando alude a ese mismo proceso (*paralambanein* y *paradidonai*). Partiendo de eso, dedujo que el proceso de tradición del cristianismo primitivo, lo mismo que el rabínico, estaba constituido por una «transición rígidamente controlada» de palabras y obras de Jesús, «memorizadas y recitadas como palabras sagradas». La idea de una tradición que habría sido configurada por la misma comunidad resultaba muy inapropiada. En contra de eso, Riesenfeld afirmó que debemos pensar en una tradición derivada directamente de Jesús y transmitida por maestros autorizados, «en una forma mucho más rígida y fija»¹⁶.

Gerhardsson desarrolló la propuesta central de Riesenfeld con un estudio cuidadoso sobre la transmisión de la tradición rabínica, que resultaba el paralelismo más cercano para la tradición palestina de Jesús, y confirmó la propuesta principal de su maestro¹⁷. En contra de la tendencia de los críticos de las formas, Gerhardsson reconoció la necesidad de investigar las técnicas reales de la transmisión oral en

(*Birth*, 108, 120-121). También es importante su observación sobre «el intercambio más fluido de formas (en la oración), que se muestra allí donde elementos de plegaria e himnodia fluyen en y desde el texto de las exhortaciones pastorales (pág. 270); esta observación puede ponerse en paralelo con el reconocimiento de la fluidez de las representaciones orales, tal como han observado los folcloristas (cf. págs. 88-91, sobre Werner Kelber).

¹⁶ H. Riesenfeld, «The Gospel Tradition and Its Beginning» (1957), en *The Gospel Tradition*, Fortress, Filadelfia 1970, 1-29, aquí 16, 26, 24.

¹⁷ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript Oral tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Gleerup, Lund 1961. Este trabajo ha sido precisado en una serie de publicaciones posteriores: *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Gleerup, Lund 1964, *The Origins of the Gospel Tradition*, Fortress, Filadelfia 1979 (versión cast., *Prehistoria de los Evangelios Los orígenes de las tradiciones evangélicas* Sal Terrae, Santander 1980); *The Gospel Tradition*, Gleerup, Lund 1986; «Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels», en H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 64, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, 266-309.

el tiempo de Jesús. La palabra clave, a su juicio, era la «memorización»¹⁸: memorización a través de una repetición constante, conforme a una técnica de aprendizaje empleada desde entonces y mantenida sin cesar (de hecho, en occidente, se ha empleado hasta hace muy poco tiempo)¹⁹. En el judaísmo rabínico, el alumno tenía el deber de «repetir las palabras exactas de su maestro», como punto de partida para cualquier comentario ulterior que pudiera hacer sobre ellas²⁰. Partiendo principalmente de la importancia que «las palabras del Señor» tienen en el cristianismo más antiguo, tal como está atestigüado por Lucas y por Pablo, Gerhardsson se aventuró a deducir que Jesús «debió hacer que sus discípulos aprendieran de memoria algunos de sus dichos; si él enseñaba, tuvo que obligar a sus discípulos a memorizar lo que él decía»; «sus dichos debían estar revestidos aún de mayor autoridad y santidad que aquella que los discípulos de los rabinos concedían a las palabras de sus maestros». De manera consiguiente, cuando los evangelistas editaron sus evangelios, ellos se sintieron llamados a trabajar sobre la base de una tradición fija y diferente, que provenía de Jesús y que trataba de Jesús²¹.

Por desgracia, estas contribuciones fueron en gran parte postergadas, sobre todo porque se estimaba (injustamente) que el recurso al precedente rabínico resultaba anacrónico²². De todas formas, llegando al fondo del problema, en contra de lo que sucede en la tradición de los rabinos, la tradición de los evangelios no presenta a Jesús ofre-

¹⁸ Por ejemplo, «la actitud general era que las palabras y temas del conocimiento debían ser memorizados: *tantum scimus, quantum memoria tenemus*» nosotros sólo conocemos aquello que retenemos en nuestra memoria (Gerhardsson, *Memory*, 124).

¹⁹ «El dicho de Cicerón (*repetitio est mater studiorum*) se aplicaba en el sentido radical en el judaísmo rabínico. El conocimiento se adquiría por repetición, se transmitía por repetición y se mantenía vivo por repetición. La vida de un Rabino era una repetición continua». (Gerhardsson, *Memory*, 168).

²⁰ Gerhardsson, *Memory*, 130-136; aquí 133, cf. también caps. 9-10.

²¹ *Ibid* 328, 332, 335. De manera semejante en *Origins*, 19-20, 72-73; *Gospel*, 39-42. R. Riesner ha puesto también de relieve la función que tiene el aprender de memoria (*Auswendiglernen*) en la enseñanza de Jesús; cf. *Jesus als Lehrer*, *Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament* 2, 7; Mohr-Siebeck, Tübinga 1981, 365-367, 440-453, Id., «Jesus as Preacher and Teacher», en Wansbrough (ed.), *Jesus*, 185-210, aquí 203-204.

²² Véase la petición de perdón de J. Neusner por su recensión precedente en su *Introducción* a la reimprección de Gerhardsson, *Memory and Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.

ciendo su enseñanza a través de repeticiones²³. Por otra parte, resulta más importante para nuestro propósito el hecho de que la propuesta de Riesenfeld y Gerhardsson parece suponer una tradición de tipo rígido y fijo, de manera que a través de ella resulta muy difícil explicar las disparidades evidentes de una misma tradición, tal como ha sido utilizada por los cuatro evangelistas²⁴. Incluso dando su importancia a los primeros maestros cristianos y a la tradición en las iglesias primitivas²⁵, tal como la conciben estos autores, el proceso de la Iglesia primitiva aparece aquí, sin duda, demasiado controlado y resulta demasiado formal como para explicar las divergencias en la tradición, en la forma en que ella ha llegado hasta nosotros²⁶. La posibilidad de haber encontrado la llave de la historia de la tradición, que nos permita pasar de Jesús a los sinópticos, en el proceso de la transmisión oral, parece haber sido excluida una vez más de la investigación.

Werner Kelber

Werner Kelber tiene el mérito de ser el primer investigador del Nuevo Testamento que ha tomado en serio el carácter distintivo de la tradición oral, tal como ha venido a ser iluminada por una serie de estudios de especialistas en literatura clásica, en folclore y en antropología social²⁷. Entre las notas características de esa tradición se incluyen: «modelos mnemotécnicos, formados para la pronta repetición oral», «modelos muy rítmicos y balanceados, con repeticiones o antítesis, con aliteraciones y asonancias, con expresiones

²³ Kelber, *Oral*, 14.

²⁴ Schröter, *Erinerung*, 29-30. Gerhardsson no examinó la tradición en cuanto tal en *Memory*, aunque, veinticinco años más tarde, en su *Gospel*, hizo un amplio esfuerzo por rellenar ese hueco.

²⁵ Cf., por ejemplo, mi «Can the Third Quest Hope to Succeed», en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Brill, Leiden 1999, 31-48, aquí en 37-38.

²⁶ Gerhardsson puede hablar de «un logos fijado por el Colegio de los apóstoles», con referencia a la tradición de 1 Cor 15, 3 ss; cf. *Memory*, 297.

²⁷ Su primera contribución en el Seminario sobre «Oral Traditional Literature and the Gospels» pasó en gran parte inadvertida, sobre todo, según supongo, porque se ponía al servicio más amplio del tema del Coloquio editado por W. O. Walker, *The Relationships Among the Gospels*, Trinity University Press, San Antonio Tex. 1978, 31-122. I. E. Keck recensiona la obra anterior y ofrece un sumario de la discusión de ese Seminario en «Oral Traditional Literature and the Gospels: The Seminar», en *Relationships*, 103-122.

que utilizan epítetos y otras fórmulas hechas, con dichos temáticos..., con proverbios». Son típicas de las declamaciones orales las variaciones sobre temas que, sin embargo, aparecen como versiones reconocibles de la misma historia, con alguna repetición casi al pie de la letra, en algunos lugares, con unos elementos de la formulación que son fijos y otros flexibles, etc.²⁸ Kelber dirigió la atención hacia algunos rasgos de ese tipo, que habían sido ya observados en la tradición de Jesús. Así evoca «la gran cantidad de veces en que los dichos de Jesús se expresan en formas de lenguaje muy estructuradas, abundantes en aliteraciones, paranomasias, aposiciones, con palabras equivalentes, dicciones proverbiales y aforismos, contrastes y antítesis, paralelismos de tipo sinonímico, antitético, sintético y tautológico, etc.», historias de milagros «reproducidas de una manera que tiende a la memorización de conjunto, y no al pie de la letra»²⁹. En su descripción de la transmisión oral, Kelber reconoce abiertamente su deuda respecto a estudios anteriores. «El pensamiento oral está compuesto desde el principio por modelos formales»; «la estabilidad en las formulaciones» y la «variabilidad en la composición» van unidas mano a mano, «así tenemos un estado intermedio entre lo que está fijado y lo que permanece libre»³⁰. La transmisión oral «muestra una 'urgencia insistente y conservadora por preservar' la información esencial; al mismo tiempo, tiende a ser casi totalmente descuidada respecto de otros elementos, de manera que está dispuesta a prescindir de aquellos rasgos que no encuentran aprobación social»³¹.

²⁸ W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 1982, Routledge, Londres 1988, 33-36, 57-68. La obra de A. B. Lord, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1978, ha servido como semilla para este tipo de investigaciones (aquí, especialmente, el cap. 5). Cf. también R. Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, cap. 3, especialmente págs. 73-87 y también 90-109. Cf. también A. B. Lord, «The Gospels as Oral Traditional Literature», en Walker (ed.), *Relationships*, 33-91, aquí 37-38, 63-64, 87-89 y también la visión panorámica de D. E. Aune, «Prolegomena to the Study of Oral Tradition in the Hellenistic World», en Wansbrough (ed.), *Jesus*, 59-106, con bibliografía.

²⁹ Kelber, *Oral*, 27; cf. también 50-51.

³⁰ *Ibid.*, 27-28, citando a B. Peabody, *The Winged Word: a Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's Works and Days*, State University of Nueva York Press, Albany 1975, 96.

³¹ Kelber, *Oral*, 29-30, citando a Lord, *Singer*, 120. También Lord, *Singer*, 138, caracteriza el cambio de la composición oral a la literaria como paso «de la estabilidad de la historia esencial, que es la finalidad de la tradición oral, a la estabilidad del texto, es decir, de las palabras exactas de la historia».

«Variabilidad y estabilidad, conservadurismo y creatividad, evanescencia e incapacidad de predicción: todas estas notas reflejan el modelo de la transmisión oral», este es «el principio oral de la 'variación dentro de lo mismo'»³².

La intención fundamental del libro de Kelber consiste, sin embargo, en trazar la distinción entre lo oral y lo escrito, entre la declamación oral y la transmisión literaria, distinción que él toma particularmente de la obra de Walter Ong. La distinción es importante, sobre todo porque exige que los estudiosos modernos realicen un esfuerzo consciente por liberar su forma histórica de entender la transmisión oral de los hábitos mentales y de los presupuestos de una larga cultura en la que domina el aspecto literario³³. A diferencia de lo que sucede en la comunicación escrita, en una comunicación oral resulta igualmente importante la inmediatez, el compromiso directo y personal del que habla y del que escucha, que no son posibles en la escritura: todo aquello que Kelber llama la «síntesis oral»³⁴. Esto es, al menos en parte, lo que yo estoy presuponiendo cuando hablo del «impacto» que Jesús produjo en sus discípulos. El contraste se puede exagerar: por ejemplo, todos los que estudian estas disciplinas saben que en el mundo antiguo había documentos que se escribían para ser *escuchados*, es decir, para ser leídos y oídos, más que para ser simplemente leídos³⁵. Los estudios recientes sobre Pablo han destacado la importancia que tiene el hecho de que las cartas pueden ser una forma bastante efectiva de suplir la ausencia

³² Kelber, *Oral*, 33, 54, citando a E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1963, 92, 147, 184, *passim*.

³³ Ong comienza anotando que «nosotros –lectores de libros como somos– estamos tan dominados por lo literario que concebimos con dificultad un universo de comunicación o pensamiento oral, a no ser que lo entendamos como *una variación del universo literario*», *Orality*, 2 (la cursiva es mía). Como arriba hemos indicado, Bultmann no logró superar esta equivocación.

³⁴ Kelber, *Oral*, 19, refiriéndose a W. J. Ong, *The Presence of the Word: Some Prologomena for Cultural and Religious History*, Yale University Press, New Haven 1967; edición en rústica en University of Minnesota, Minneapolis 1981, 111-138.

³⁵ Véase, además, P. J. Achtemeier, «*Omne verbum sonat*: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity»: *JBL* 109 (1990) 3-27; R. A. Horsley y J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q.*, Trinity University Press, Harrisburg, Pa. 1999, 132-134, 144-145, dependiendo de R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

personal³⁶; por otra parte, el encuentro con su versión escrita puede resultar tan creativo como el hecho de escuchar el discurso original; más aún, conforme a la llamada «crítica de la respuesta del lector» (*reader-response criticism*), cada lectura de un texto es como una nueva representación de su contenido³⁷. Aún así, para alguien que haya experimentado por primera vez la ejecución de una gran obra de música (pongamos la *Novena Sinfonía* de Beethoven o el *Réquiem* de Verdi), resulta inconfundible la diferencia entre escuchar la obra en la atmósfera electrizante de una representación directa y escucharla después en casa, en una versión grabada (o incluso leyendo sólo la partitura)³⁸.

Kelber hace también otras consideraciones importantes. Él destaca la observación fundamental de Albert Lord, poniéndonos en guardia contra la búsqueda ideal de una «forma originaria»³⁹; «cada representación oral constituye una creación única e irrepetible»; si Jesús dijo alguna cosa más de una vez no se puede hablar de un «original»⁴⁰. Esto es verdad, aunque el impacto producido cada vez que Jesús volvía a decir algo, sobre aquellos que escuchaban y retenían la enseñanza, debe distinguirse del efecto que producía esa enseñanza cuando estos (sus primeros oyentes), la transmitían de nuevo a otros oyentes. Además, Kelber indica con todo derecho que la repetición de las palabras de Jesús debió comenzar ya durante el tiempo de su vida; la tesis de Bultmann, según la cual la tradición comenzó a

³⁶ En este campo ha sido influyente la obra de R. W. Funk, «The Apostolic Parousia: Form and Significance», en W. R. Farmer y otros (eds.), *Christian History and Interpretation*, Festschrift J. Knox, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 249-268.

³⁷ Esta idea ha sido desarrollada por Frances Young, *The Art of Performance: Towards a Theology of Holy Scripture*, Darton, Longman and Todd, Londres 1990.

³⁸ «El lector está ausente de la escritura del libro, el autor está ausente de su lectura», Kelber, *Oral*, 92, citando a P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse of the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Fort Worth 1976, 35.

³⁹ Lord, *Singer*, 100-101: «En un sentido, cada representación es 'un' original, si no es 'el' original. La consecuencia de todo esto es que nuestro concepto de 'original', de 'canto en sí' carece simplemente de sentido dentro de la tradición oral.

⁴⁰ Kelber, *Oral*, 29, también 59, 62. Finnegan glosa también a Lord: «No existe un texto normativo; no se puede hablar de una versión que sea más 'auténtica' que la otra; cada representación constituye una creación única y original, con su propia validez», *Oral Poetry*, 65. Finnegan concede a Lord el mérito de haber destacado este elemento del modo más convincente (pág. 79); pero, a modo de crítica, ella indica que también la memorización juega un papel en el proceso (págs. 79, 86).

transmitirse sólo después de Pascua, resulta muy discutible⁴¹. Por otra parte, de manera muy significativa, en la obra de Kelber, las *narraciones* o historias repetidas sobre Jesús vuelven a situarse en un primer plano, superando la marginalización que habían impuesto sobre ellas los estudiosos, que se fijaban casi exclusivamente en los dichos de Jesús⁴². De no menos importancia, dado el desarrollo de la tesis de Kelber, es el reconocimiento de que Marcos (el evangelio en el que más se ha fijado) retiene muchos indicios de oralidad; por ejemplo, su «sintaxis de tipo activista» y su griego coloquial, su manera de vincular entre sí tres historias y sus muchas redundancias y repeticiones: «parece que Marcos está ofreciendo una historia oral, a fin de que ella funcione más a través de los ojos que a través de los oídos»⁴³; el evangelio de Marcos puede ser oralidad *congelada*⁴⁴, pero es congelada *oralidad*⁴⁵.

⁴¹ Kelber, *Oral*, 20-21, citando de un modo preciso la demostración de H. Schürmann, según la cual los dichos de Jesús sobre el reino, el arrepentimiento, el juicio, el amor a los enemigos, el estar dispuestos ante la hora escatológica, etc. no muestran huellas de un influjo postpascual. Cf. Schürmann, «Die vorösterlichen Anfänge der Logia-Tradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu», en H. Ristow y K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Evangelische Verlag, Berlín 1962, 342-370.

⁴² Kelber, *Oral*, cap. 2. Desafortunadamente, la supra-valoración de la fuente de los dichos, Q, y del *Evangelio de Tomás*, en la investigación neoliberal del *Jesus Seminar* y en la obra de J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant*, Harper, San Francisco 1991 (versión cast., *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994) han continuado desviando la atención de la importancia que tienen las historias que se cuentan sobre Jesús.

⁴³ Kelber, *Oral*, 65-68.

⁴⁴ *Ibid.*, 91, 94.

⁴⁵ El carácter oral de la narración de Marcos ha sido desde entonces muy destacado por T. P. Haverly, «Oral Traditional Literature and the Composition of Mark's Gospel», Tesis doctoral en Filosofía, Edimburgo 1983; y especialmente por J. Dewey, «Oral Methods of Structuring Narrative in Mark»: *Interpretation* 43 (1989) 32-44; Id., «The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation», en E. S. Malbon y E. V. McKnight (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 109, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 145-163. Véase también la evaluación anterior de Lord, «The Gospels as Oral Traditional Literature», en Walker (ed.), *Relationships*, 58-84 y 90-91, especialmente 79-80, 82. La conclusión del Simposio, editado por H. Wansbrough y titulado *Jesus and the Oral Gospel Tradition* ha recorrido ambos caminos: «Nosotros no hemos sido capaces de deducir o derivar ningún tipo de señales que distingan claramente el proceso de transmisión oral y de transmisión escrita. Cada uno de esos caminos muestra un grado semejante de fijeza y variabilidad» (pág. 12). Cf. Schöter, *Erinnerung*, 55, 60.

Por desgracia, Kelber grava demasiado su tesis sobre Marcos, marcando con demasiada fuerza la transición, ciertamente grande, que existe entre lo oral y lo escrito y de esa manera reduce el valor general de sus observaciones. El primer paso en esa línea es la afirmación de que el evangelio escrito rompe la «síntesis oral»; «no brota de la oralidad *per se*, sino de los escombros de una oralidad deconstruida»; el evangelio escrito supone «una alienación respecto del despliegue oral»; «implica la muerte de las palabras vivas, con el fin de inaugurar la vida de la textualidad»⁴⁶. La transición queda así dramatizada en exceso: es un hecho generalmente reconocido que, dentro de una cultura predominantemente oral, las versiones orales de una tradición continúan vivas después de que la tradición ha sido transcrita; por otra parte, el conocimiento de la versión escrita suele producirse generalmente dentro de un medio oral⁴⁷. Al mismo tiempo, debemos indicar que sólo se puede hablar de un proceso de edición, tal como lo supuso Bultmann, cuando existe un texto escrito; antes de ello, durante el tiempo en el que se van repitiendo las representaciones o declamaciones orales, la dinámica resulta diferente y se sitúa más en la línea de un «tema y de unas variaciones», más que en línea de una «memorización» rígida de que hablaba Gerhardsson⁴⁸. Por eso, hablar de fuentes resulta apropiado cuando se trata del origen de un texto escrito, pero ese lenguaje puede ser inapropiado cuando nos referimos a la tradición oral. Por esta razón, podemos añadir que incluso hablar de una transmisión oral puede conducirnos a desenfocar la discusión, porque ello supone que las representaciones orales pretenden básicamente transmitir (transferir) una tradición, cuando lo que hacen es, más bien, celebrarla⁴⁹.

⁴⁶ Kelber, *Oral*, 91-96, 130-131, 184-185 (cf. citas de págs. 95, 98, 131).

⁴⁷ Cf., por ejemplo, O. Andersen, «Oral Tradition», en Wansbrough (ed.), *Jesus*, 17-58, aquí 43-53.

⁴⁸ El peligro mayor que existe en fijar por escrito una tradición se da, como observaba Lord, *Singer*, 79, cuando los cantores o recitadores «creen que estas (las versiones escritas) constituyen el único *modo* en el que *debe* ser cantada esa canción» (o recitado ese texto).

⁴⁹ Por eso razón, yo empleo a menudo la formulación verbal poco elegante de «traditioning», para indicar un proceso del que la «transmisión» por sí misma constituye sólo una parte [En la traducción castellana podríamos haber creado también un neologismo como «tradicionar»; pero, a fin de precisar el contenido del texto, hemos preferido emplear algunas formas perifrásticas, como «crear tradición», «hacer que se despliegue la tradición», según los casos. N. del T.].

Sea como fuere, Kelber sigue avanzando y arguye que, en Marcos, la textualización de la tradición ha conducido a una especie de «rechazo del proceso oral y de las tradiciones orales», de manera que ha llevado a una «emancipación respecto de las normas orales», de tal forma que el texto escrito ha destruido la «metafísica oral de la presencia». En esa línea, Marcos ha repudiado a los primeros discípulos, lo mismo a la familia de Jesús y a los que siguen realizando una labor profética, como si ellos fueran autoridades orales que deben ser desacreditadas (pues lo que importa es el evangelio escrito); los primeros discípulos quedan «efectivamente eliminados como representantes apostólicos del Señor resucitado»⁵⁰. El autor apela a Pablo, como apóstol de la oralidad, y lo eleva contra el evangelio de Marcos, al que mira como texto escrito, reelaborando la antítesis clásica entre evangelio y ley escrita, entre espíritu y letra (escrita), a la que se toma como algo que está «bajo la ley», entendida como textualidad⁵¹. En todo esto, lo que está en juego es una cristología diferente: la narración de la pasión, entendida como fenómeno literario, implica una distancia frente a una cristología oral. Q, con su «disposición fundamentalmente oral» y con su inclusión de proclamaciones proféticas, mantiene la viva voz de Jesús; por el contrario, Marcos eleva «al Jesús terreno, a precio de silenciar al Señor viviente», «atribuyendo todos los dichos al primero y silenciando la voz del último»⁵².

Esta es una tesis a la que se ha querido sacar provecho demasiado pronto. Situar a Pablo como apóstol de la oralidad, en el mismo conjunto del Q, representa un cambio refrescante. Pero el mismo Pablo hubiera quedado, indudablemente, desconcertado por el tenor de ese argumento. Como alguien que en su predicación retrató de un modo vivo y abierto a Cristo como crucificado (Gal 3, 1), como alguien que predicó el kerigma de los primeros testigos (1 Cor 15, 1-11) y que, al mismo tiempo, dependía de la inspiración del Espíritu para que su predicción de Cristo crucificado surtiera efecto (1 Cor 2, 4-5), Pablo, ciertamente, no habría reconocido tales distinciones. Kelber no sólo olvida la continuidad entre la tradición oral y los primeros escritos (que originalmente son oralidad escrita), que él había reconocido previamente, sino que ignora las observaciones que hemos hecho arriba: que en una edad de alta carencia de literatura,

⁵⁰ Kelber, *Oral*, 96-105, 129 (con citas de págs. 98, 99-100, 129).

⁵¹ *Ibid*, 141-151, 151-168.

⁵² *Ibid*, 185-199, 199-207 (con citas de 201, 207).

los documentos solían ser escritos para ser *oídos* y que una lectura de un texto puede compararse con una declamación (oral). Al pretender que, a diferencia del evangelio de Marcos, «Q se dirige de un modo directo a los oyentes que se encuentran presentes»⁵³, Kelber ignora el hecho de que el Q suele tomarse generalmente como una fuente *escrita*. Él olvida también el carácter vivo de la tradición y que tanto un escrito como la tradición oral pueden actuar como una representación, que hace de nuevo presentes las enseñanzas y acontecimientos antiguos⁵⁴, especialmente en la liturgia, como se muestra en el lugar donde Pablo recoge las palabras de Jesús en relación con la Cena del Señor (1 Cor 11, 23-26). Según eso, desgraciadamente, una vez más, el significado potencial que tiene el reconocimiento del carácter distintivo del proceso de creación de tradiciones ha sido subvertido, en el caso de la tradición de Jesús, con la introducción de otra temática, y así ha perdido su fuerza.

Kenneth Bailey

Lo que hemos venido echando en falta en todo esto ha sido un proceso paralelo suficientemente cercano al proceso de tradición oral que presumiblemente fue el modelo y vehículo inicial para la tradición de Jesús. Como indicó el mismo Kelber, a pesar de la utilidad que nos pueden proporcionar las lecciones que aprendemos del estudio de la épica de Homero y de las sagas de Yugoslavia, no podemos suponer simplemente que ellas nos ofrecen el modelo para entender la transmisión oral de la tradición de Jesús, a lo largo de los más o menos treinta años que median entre Jesús y el primer evangelio escrito⁵⁵. Entre los trabajos que conocemos, aquel que nos puede ofrecer más ayuda para rellenar ese hueco es el ensayo donde Kenneth Bailey ha reflejado su experiencia de más de treinta años en la vida de unas poblaciones del Oriente Medio⁵⁶. Esas poblaciones han mantenido su identidad a lo largo de muchas generaciones, de tal manera que, podemos suponer, con buena base, que su cultura

⁵³ *Ibid*, 201.

⁵⁴ Dt 6, 20-25: «nosotros éramos esclavos del Faraón..., pero el Señor nos liberó de Egipto...».

⁵⁵ Kelber, *Oral*, 78-79.

⁵⁶ K. E. Bailey, «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels»: *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 34-54; reimpresso en *Themelios* 20, nº 2 (1995) 4-11 (páginas a doble columna).

oral se encuentra, para nosotros, lo más cerca posible de la cultura campesina (de pueblo) en la Galilea del siglo I d. C. Bailey empieza destacando la idea de que existe una «tradición controlada de un modo informal», para distinguirla de los modelos que ofrecen tanto Bultmann («tradición informal, incontrolada») como Gerhardsson («tradición controlada de un modo formal»). En la tradición controlada de un modo informal, la historia o el tema del que se trata lo puede contar de nuevo cualquiera de los miembros del pueblo que estén presentes en una asamblea o reunión de comunidad; pero normalmente son los ancianos y la misma comunidad los que ejercen un control sobre ella⁵⁷.

Bailey encuadra los tipos de material así preservados por la tradición bajo varios epígrafes. (1) *Sentencias proverbiales*. En esta línea nos habla de «una comunidad que (a lo largo de siglos) puede crear y mantener en uso corriente hasta 6.000 dichos de sabiduría». (2) *Enigmas* que vienen incluidos dentro de un relato. «El héroe de la historia suele enfrentarse ante un problema insoluble, pero él es capaz de encontrar la respuesta *sabia*». (3) *Poemas*, tanto clásicos como populares. (4) *Parábolas o relatos*, que comienzan así: «hubo una vez un hombre rico que... o un sacerdote que...», etc. (5) *Descripciones* bien contadas *sobre figuras importantes* en la historia del pueblo o de la comunidad. «En el caso de que exista una figura central, que tenga una importancia crítica para la historia del pueblo, surgirán con abundancia relatos sobre esa figura»⁵⁸.

Resultan particularmente valiosas las anotaciones de Bailey sobre la forma en que la comunidad controla su tradición. Él distingue diferentes niveles de control. (1) Materiales que se transmiten de un modo rígido (sin flexibilidad): poemas y proverbios. (2) Materiales que se transmiten con cierta flexibilidad: parábolas y recuerdos sobre gente y acontecimientos importantes para la identidad de la comunidad. «Aquí existe flexibilidad y control. Las líneas centrales del relato no pueden cambiarse, pero se permite flexibilidad en los detalles». (3) Flexibilidad total: chistes, noticias casuales. En este caso, «el material resulta irrelevante para la identidad de la comunidad y no se considera ni sabio ni valioso»⁵⁹.

⁵⁷ *Ibid.*, 4-5.

⁵⁸ *Ibid.*, 6-7.

⁵⁹ *Ibid.*, 7-8.

Bailey ilustra el tema desde la perspectiva de la tradición más reciente, contando de nuevo algunos relatos sobre John Hogg, el primer fundador de la nueva Comunidad Evangélica Egipcia, en el siglo XIX. Existían relatos transmitidos y mantenidos en forma oral, aunque habían sido recogidos en la biografía del Dr. Hogg (publicada en 1914); esos relatos se seguían contando todavía, casi de la misma manera, cuando Bailey se sumergió dentro de la tradición, en los años 1955-1965⁶⁰.

Bailey cuenta, además, dos historias tomadas de su propia experiencia⁶¹. Una trata de un fatídico accidente que tuvo lugar en una boda de pueblo en la que, como es costumbre, para celebrarlo, se dispararon al aire cientos de rondas de descargas de rifle. En su viaje (de vuelta) al pueblo, Bailey escuchó la historia, contada por diversas personas, incluso por el barquero, un muchacho de la otra orilla, que le tomó en su barca para cruzar el Nilo, y por otros habitantes del pueblo, entre ellos su alcalde. Cada versión del relato incluía detalles distintos, pero el clímax de la historia decía siempre así, casi al pie de la letra:

Hanna [el amigo del novio] disparó el fusil. Pero el tiro no salió. Él inclinó el fusil. El fusil se disparó [en forma pasiva]. La bala pasó a través del estómago de Butros [el novio]. Butros murió, sin gritar ni siquiera «¡Padre mío!», ni siquiera «¡Madre mía!» [indicando que murió de repente, sin poder decir nada]. Cuando vino la policía le dijimos: «Le ha pisoteado un camello».

El rasgo característico del relato es que la comunidad ha determinado de un modo rápido que la muerte fue un accidente y la historia ha cristalizado así para dejarlo claro («el fusil se disparó» en vez de «él disparó el fusil»)⁶². Para el momento en que Bailey la escuchó, la historia había recibido ya su forma definitiva⁶³. La segunda histo-

⁶⁰ *Ibid*, 8-9. Debe ser notado el hecho de que la «comunidad» de la que se trata aquí no se identifica con «un pueblo en particular», porque la Comunidad Evangélica de la que se trata se hallaba dispersa por varios pueblos.

⁶¹ Bailey, «Informal», 9-11.

⁶² Los policías aceptaron la versión de la comunidad («le pisoteó un camello»), no porque ellos no supieran lo que había sucedido, sino porque aceptaron el juicio de la comunidad, que había dictaminado que el disparo había sido un accidente.

⁶³ Bailey indica que él había oído la historia por vez primera veintiocho años antes, pero que su núcleo se hallaba aún «fijado en su mente de un modo indeleble», porque había sido firmemente implantado en su memoria aquella primera semana en que la oyó («Informal», 9-10). Si se me permite añadir mi propia versión del tema, diré que me había encontrado con Kenneth Bailey el año 1976 o

ria trata de la propia experiencia de predicación de Bailey. A menudo, él solía contar una nueva historia a la comunidad. Tan pronto como había terminado de contarla, la comunidad efectuaba «un tipo de repetición oral».

El anciano que estaba en la primera fila gritaba, a través de la iglesia, en voz alta, a algún amigo: «¿Has oído lo que el predicador ha dicho? Él ha dicho...». Y entonces este anciano repetía uno o dos elementos de la historia, incluyendo el punto clave. Instintivamente, la gente que estaba en cualquier lugar de la iglesia se volvía hacia el que se hallaba a su lado y entonces, ellos, se repetían uno al otro, dos o tres veces, el motivo central de la historia. Ellos querían repetir la historia, a lo largo de la semana, a través del pueblo, y por eso tenían que aprenderla en el momento.

La hipótesis que ofrece Bailey, partiendo de sus reflexiones sobre estas experiencias, es que una tradición oral, informalmente controlada, ofrece la mejor explicación para entender la transmisión oral de la tradición de Jesús. Hasta la explosión de la Primera Rebelión Judía (66-73 d. C.), la tradición oral sobre Jesús pudo haber estado funcionando en los pueblos de Palestina. Pero incluso entonces, en los años 60, cualquiera que tuviera veinte años, o que fuera mayor, podía haber sido «un auténtico recitador de esta tradición»⁶⁴.

Todo esto confirma que los paradigmas anteriores ofrecidos por Bultmann o Gerhardsson, resultan inadecuados para nuestra comprensión de la transmisión oral de la tradición de Jesús. En particular, el paradigma de la «edición literaria» viene a mostrarse totalmente inapropiado: contar una historia no es, en modo alguno, ofrecer una nueva edición de lo que antes se ha contado; al contrario, cada nuevo acto de contar (cada «telling») comienza con el mismo argumento y tema y, sin embargo, cada repetición de la historia es diferente. Cada

1977, cuando me contó estas mismas dos historias. Me causaron tal impresión que volví a contarlas muchas veces en los años siguientes. Cuando más tarde vine a encontrarme de hecho con el artículo citado (el año 1998) me sentí fascinado al descubrir que mi propia repetición había mantenido la línea básica y los elementos fundamentales del núcleo de la historia, aunque en mi propia repetición algunos detalles auxiliares habían sido reformulados. Esta transmisión oral se mantuvo firme en mi memoria, a lo largo de más de veinte años, después de haber escuchado sólo una vez las historias, ¡a pesar de que soy un hombre que normalmente olvida el mejor chiste casi tan pronto como lo ha escuchado!

⁶⁴ Bailey, «Informal», 10.

vez que se cuenta la historia se está re-presentando la tradición en sí, de manera que no podemos hablar de una primera, o tercera o trigésimo tercera «edición» de la tradición. Teniendo eso en cuenta, podemos esperar que la transmisión de la tradición de Jesús constituya una secuencia de repeticiones, de manera que cada una de ellas comienza a partir del mismo depósito de los acontecimientos y enseñanzas que se recuerdan de un modo comunitario y cada una de ellas va como tejiendo en unidad el *stock* o riqueza común, que aparece así en diferentes esquemas, para contextos diferentes.

Resulta de especial interés la manera en que la tesis de Bailey acoge y precisa aquello que en general han reconocido los estudiosos del tema: que la tradición oral es típicamente flexible, con motivos que son constantes, con versiones reconocibles de la misma historia y con elementos de la formulación que pueden ser fijos o variables, dependiendo del contexto en que la tradición se presente. Lo que Bailey añade resulta significativo, especialmente porque nos permite trazar las tres observaciones siguientes: (1) Bailey reconoce la posibilidad de que una comunidad puede encontrarse suficientemente implicada en ellas, como para ejercer cierto control sobre sus tradiciones; (2) el grado de control que la comunidad ejerce sobre las tradiciones puede variar, teniendo en cuenta la forma de esas tradiciones (poéticas, históricas...) y la importancia relativa que tienen para la propia identidad de la comunidad; (3) los elementos de la historia que se toman como su núcleo o que son la llave de su significado suelen presentarse como el elemento que queda fijado de un modo más firme⁶⁵.

La cuestión fundamental es, por supuesto, la de ver si podemos encontrar las señales de ese tipo de tradición «controlada de manera informal» en la misma tradición sinóptica.

La tradición sinóptica como tradición oral: narraciones

Ciertamente, no conocemos de manera suficiente la forma en que se realizaba la tradición oral en el mundo antiguo como para deducir de ese conocimiento unas líneas de orientación claras que nos permi-

⁶⁵ Véanse los ejemplos de cantos, con «un núcleo más o menos estable» que ofrece A. B. Lord, *The Singer Resumes the Tale*, Cornell University Press, Ithaca N. Y. 1995, 44, 47, 61-62.

tan comprender como se fue comunicando la tradición de Jesús en su estadio oral. Cualquier investigación sobre este tema debe dirigirse a la tradición de Jesús en sí misma, para preguntar si encontramos en ella una evidencia suficiente como para hablar de una transmisión oral y para ver lo que esa misma tradición nos dice sobre el proceso de su surgimiento y difusión. Por supuesto, debemos tener claro que la única evidencia con la que contamos es ya de tipo literario (los evangelios sinópticos); según eso, debemos contar con la posibilidad de que el modo de transmisión haya sido alterado. Por otra parte, Kelber está dispuesto a reconocer el carácter oral de gran parte del material de Marcos, y, además, las fronteras entre el Q oral y el Q escrito parecen ser mas bien fluidas, como iremos viendo. Teniendo eso en cuenta, en las dos secciones siguientes, nos centraremos en el material de Marcos y del Q.

Por conveniencia, nos fijaremos primero en las tradiciones narrativas. Por lo menos en este caso, no se nos plantea el problema de decidir si tales tradiciones provienen de Jesús (como debemos preguntar de un modo inevitable en relación con los dichos atribuidos a Jesús). En el mejor de los casos, esas tradiciones derivan de aquellas personas que estuvieron con Jesús y que fueron testigos de las cosas que él hizo y dijo.

La conversión de Saulo

El primer ejemplo no proviene de los sinópticos en cuanto tales, sino del segundo volumen de Lucas, es decir del libro de los Hechos. Todo lo que necesitamos, para que este ejemplo resulte relevante en la investigación sobre la tradición de Jesús, es la suposición de que Lucas procedió con esta tradición de Hechos de la misma forma en que procedía al ocuparse de las tradiciones de su evangelio⁶⁶. El valor de este ejemplo es triple. (1) Los tres relatos (Hech 9, 1-22; 22, 1-21; 26, 9-23) provienen de un único autor (Lucas), de manera que

⁶⁶ Los tres relatos de la conversión de Pablo han sido estudiados a veces, ocasionalmente, de un modo sinóptico; cf. C. W. Hedrick, «Paul's Conversion / Call: A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts»: *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 415-432; C. K. Barrett, *Acts 1-14*, International Critical Commentary, T. and T. Clark, Edimburgo 1994, 439-445. Pero hasta el momento no se ha destacado el valor que estos relatos tienen realmente como ejemplo para descubrir la forma en que funcionaba la tradición oral.

con eso se evita la presencia de elementos incontrolados, que pueden influir allí donde dos o tres autores distintos se ocupan de un mismo episodio; en nuestro caso no hay necesidad de postular hipotéticamente fuentes diversas para cada relato. (2) Todos los relatos tratan, sin duda, de un mismo acontecimiento (la conversión de Pablo), de manera que no podemos acudir a la hipótesis de un armonizador, que habría querido unificar episodios diversos, para explicar desde ese fondo las diferencias que existen entre los relatos paralelos. (3) Sin embargo, los tres relatos ofrecen diferencias chocantes en detalle, de tal manera que si *el mismo* autor ha podido contar *la misma* historia de formas tan *diferentes*, este dato puede enseñarnos mucho sobre la forma en que actúa el mismo autor cuando repite (re-cuenta) de formas distintas un mismo material tradicional; posiblemente, en un sentido general, ese dato puede ayudarnos a entender el proceso de la primitiva tradición cristiana⁶⁷.

Cuando examinamos los tres relatos de un modo más preciso, descubrimos muy pronto que ofrecen un paralelismo sorprendente respecto a los modelos de la tradición oral que arriba hemos observado (cf. págs. 120-131). Existen aquí varios elementos que son constantes: el protagonista (Saulo); el contexto (viaje a Damasco para perseguir a los seguidores de Jesús); las circunstancias (una luz [claridad]) que proviene del cielo, Saulo que cae sobre la tierra, los compañeros de Saulo; la voz celestial. Pero después los detalles varían de un modo considerable. ¿Cayeron sobre el suelo todos los compañeros de Pablo (Hech 26, 14), o sólo el mismo Saulo (9, 4.7)? ¿Escucharon todos la voz de Jesús (9, 7) o no la escucharon (22, 9)? La

⁶⁷ Estos tres pasajes ofrecen, por tanto, un buen ejemplo de la observación que ha realizado Lord, *Singer*, cap. 5, cuando afirma que incluso cuando actúa un mismo cantor, la estabilidad entre una re-presentación y otra, no se sitúa en el nivel de la repetición al pie de la letra, sino en el nivel del tema y del modelo básico de la historia (que no suele variar). De un modo semejante, observa Finnegan, *Oral Poetry*, 57: «La variabilidad no es un elemento que está vinculado a la lenta transmisión oral, a lo largo del tiempo y del espacio, sino que va unida a las diferentes representaciones de una pieza literaria, dentro del mismo grupo y período de tiempo, y va unida, incluso, a los textos que una misma persona representa en intervalos pequeños de tiempo. En tales casos, lo que se supone es la memorización de los temas y tramas principales; pero la poesía oral no se puede explicar de un modo general como si en ella se recordaran de memoria, exactamente, algunos textos particulares. En contra de eso, tanto los textos recogidos por magnetófono, como los que se han dictado, para ser recogidos por escrito, muestran una abundante variabilidad».

ceguera de Pablo, tan importante en cap. 9 y 22, no aparece mencionada en cap. 26. Por otra parte, Ananías aparece destacado en cap. 9 y 22, pero en cap. 26 ni siquiera es mencionado. El otro elemento constante, el mandato de predicar a los gentiles, Saulo lo recibe una vez directamente en el camino (26, 16-18), otra vez lo recibe por medio de Ananías (9, 15-17) y la tercera mucho más tarde, ya en Jerusalén (22, 16-18). Pues bien, lo más sorprendente es que aquello que se tomaba evidentemente como núcleo de la escena, la conversación entre Saulo y Jesús exaltado, se repite en los tres casos *palabra por palabra*, tras lo cual cada una de las narraciones de la historia sigue su propio camino distintivo:

<p>9, 3 Mientras él iba de viaje y aproximándose a <i>Damasco</i>,</p> <p>aconteció de repente que le rodeó un resplandor de luz desde el cielo.</p> <p>4 Él cayó en tierra y oyó una voz que le decía: — <i>Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?</i></p> <p>5 Y él dijo: — <i>¿Quién eres, Señor?</i> Y él respondió: — <i>Yo soy Jesús, a quien tú persigues.</i></p> <p>6 Pero <i>levántate</i> y entra en la ciudad, y se te dirá lo que te es preciso hacer.</p>	<p>22, 6 «Pero cuando yo estaba viajando aproximándome a <i>Damasco</i>,</p> <p>como a mediodía,</p> <p>de repente, una gran luz del cielo me rodeó de resplandor.</p> <p>7 Yo caí al suelo y oí una voz que me decía: «<i>Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?</i>»</p> <p>8 Entonces yo respondí: «<i>¿Quién eres, Señor?</i>» Y me dijo: «<i>Yo soy Jesús de Nazaret, a quien tú persigues.</i>»</p> <p>9 Pues bien, los que estaban conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz del que hablaba conmigo. 10 Yo dije: «<i>¿Qué haré, Señor?</i>». El Señor me dijo: «<i>Levántate y vete a Damasco, y allí se te dirá todo lo que te está ordenado hacer.</i>».</p>	<p>26, 12 «En esto estaba ocupado cuando iba a <i>Damasco</i> con autorización y comisión de los sumos sacerdotes. 13 En el camino a mediodía,</p> <p>oh rey, vi que desde el cielo una luz, más resplandeciente que el sol, alumbró alrededor de mí y de los que viajaban conmigo.</p> <p>14 Habiendo caído todos nosotros a tierra, oí una voz que me decía en lengua hebrea: «<i>Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?</i>» ¡Dura cosa te es dar coces contra el aguijón!»</p> <p>15 Entonces yo dije: «<i>¿Quién eres, Señor?</i>» Y el Señor dijo: «<i>Yo soy Jesús, a quien tú persigues.</i>»</p> <p>16 Pero <i>levántate</i> y ponte sobre tus pies...»</p>
---	---	--

Aquí tenemos, pues, un ejemplo excelente del principio oral de la «variación dentro de lo mismo», y especialmente del descubrimiento de Bailey de que el punto central de la historia permanece constante, mientras que los detalles que lo acompañan pueden variar según las circunstancias. En este caso en particular, el segundo relato está claramente dirigido a destacar la identidad judía de Saulo (22, 3.17; también la referencia a Ananías; 22, 12) y la alusión al envío celestial ha sido retrasada, para destacar el efecto dramático (22, 17-21); por el contrario, en el tercer relato, la referencia al envío celestial funciona como una parte de la defensa de Pablo, implicando así que el envío de Pablo fue una parte del envío de Israel (26, 18.23, con ecos de Is 42, 6.17 y 49, 6). En resumen, lo que en este caso queda claro es el hecho de que Lucas mismo fue un buen contador de historias y el hecho de que su manera de contar de nuevo la historia de la conversión de Pablo constituye un buen ejemplo no sólo del uso de la tradición oral en una obra escrita, sino del mismo proceso de difusión de la tradición oral.

El siervo del centurión

Uno de los episodios más intrigantes de la tradición evangélica en cuanto tal, lo constituye uno que ha sido recogido en Mt 8, 5-13 y Lc 7, 1-10 (con un posible paralelo en Jn 4, 46b-54). El primer punto de interés es que la perícopa suele atribuirse normalmente al Q, a pesar de que es una narración y a pesar de que no haya paralelos a un episodio como este dentro de los otros dichos de los evangelios⁶⁸. Pero ¿por qué debería atribuirse una perícopa al documento Q⁶⁹ simplemente porque pertenece al material no marcano común a Mateo y a Lucas (q)⁷⁰? Pero ¿es que Mateo y Lucas no pueden poseer

⁶⁸ Este punto ha sido asumido sin más explicación, por un autor como R. Bultmann, *History*, 39 y *The Complete Gospels* (ed. R. J. Miller), Polebridge, Sonoma Calif 1994, 262-263.

⁶⁹ Para evitar la confusión que se ha vuelto endémica en las discusiones sobre el tema del Q, he preferido distinguir entre «q», que es de hecho el material común a Mateo y Lucas, y «Q», que sería el documento hipotético del que proviene el material «q». La hipótesis de trabajo de que Q = q constituye uno de los mayores puntos débiles de toda la investigación sobre el Q.

⁷⁰ La consideración de más peso es la de que tanto Mateo como Lucas concuerdan en un hecho: ellos han situado el episodio después del Sermón del Monte/Llanura; cf. A. Harnack, *The Sayings of Jesus*, Williams and Norgate, Lon-

ninguna tradición (oral) común que sea distinta del Q? A priori, esta afirmación parece difícilmente probable. De hecho, la lógica que está detrás de la hipótesis Q es que el grado de *cercanía* que existe entre Mateo y Lucas sólo puede explicarse postulando una fuente común escrita (Q): pero las divergencias entre Mateo y Lucas en la primera parte de la narración resultan también sustanciales, para decirlo de un modo no menos intenso. Naturalmente, es posible argüir, como muchos han hecho, que Mateo o Lucas, o los dos, han editado la versión «Q» con grandes cambios; pero si, propiamente hablando, «q» cubre sólo una parte de la perícopa, el argumento para la existencia de Q se vuelve en este punto muy poco firme.

¿No será más plausible acudir a la hipótesis de una tradición común, pero de tipo oral? No empecemos suponiendo, sin más, que la única fuente que Mateo y Lucas han tenido para ese tipo de materiales no marcados ha sido la existencia de un documento escrito (Q). Después, cuando examinemos el tema de un modo más preciso, la hipótesis de la tradición oral empezará a mostrarse de hecho como más llena de sentido.

El episodio es claramente el mismo: cuenta la historia de la curación a distancia de un siervo seriamente enfermo de un centurión que vivía en Cafarnaún. Dentro de este encuadre, encontramos los siguientes rasgos que resultan sorprendentes: (1) hay un núcleo de la historia donde las coincidencias son casi palabra a palabra (Mt 8, 8-10 // Lc 7, 6-9); (2) hay detalles que varían tanto, a ambos lados de ese núcleo, que parece que las dos versiones se contradicen entre sí (en Mateo es el centurión el que viene a suplicar a Jesús directamente; en Lucas él hace gala de no venir).

Evidentemente, la conversación entre Jesús y el centurión dejó una gran impresión en los discípulos de Jesús: la combinación de humildad y confianza en Jesús por parte de tal figura y la sorpresa de Jesús ante la fuerza de esa confianza (del centurión) parecen haber sido bastante sorprendentes⁷¹. Resulta igualmente digna de

dres 1908; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testaments 33, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969, 57. ¿Resulta esto suficiente?

⁷¹ En contra de esto, cf. R. W. Funk y otros, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, Macmillan, Nueva York y Polebridge, Sonoma Calif. 1993: «Dado que las palabras atribuidas a Jesús varían, y dado que no hay nada distintivo en torno a ellas, debemos asumir que fueron creadas por narradores de

5 Cuando *él* entró en Cafarnaún, un centurión vino a él y le rogó 6 diciendo: «Señor, mi siervo está prostrado en casa, parálítico, y sufre terribles dolores» 7 Y le dijo: «Yo iré y le sanaré».

8 El centurión respondió y dijo: «Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo.

Pero di sólo la palabra, y mi siervo será sanado.

9 Porque yo también soy un hombre bajo autoridad, con soldados bajo mi mando. Y yo digo a uno 've', él va; y a otro: 'ven', él viene; y a mi esclavo: 'haz esto', él lo hace».

10 Cuando Jesús le oyó, se maravilló y dijo a los que le seguían: «Ciertamente os aseguro que no he hallado tanta fe en ninguno en Israel.

11 Y os digo que muchos vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, 12 pero los hijos del reino serán echados a las tinieblas exteriores. Allí habrá llanto y crujir de dientes. 13 Entonces Jesús dijo al centurión: «Vete, y hágase como has creído». Y su siervo fue sanado en aquella hora.

1 Cuando acabó de decir odas sus palabras al pueblo que le escuchaba, *él* entró en Cafarnaún. 2 Y un centurión tenía un esclavo al que quería mucho, que estaba enfermo y a punto de morir.

3 Cuando él oyó hablar de Jesús, le envió ancianos de los judíos para rogarle que fuera y sanara a su siervo.

4 Ellos fueron a Jesús y le rogaban con insistencia, diciéndole: «Él es digno de que le concedas esto; 5 porque ama a nuestra nación y él mismo nos ha edificado la sinagoga».

6 Y Jesús fue con ellos. Y cuando ya no estaban muy lejos de su casa, el centurión le envió unos amigos para decirle: «Señor, no te molestes, porque yo no soy digno de que entres bajo mi techo.

7 Por eso, no me sentí digno de ir a ti. *Pero di la palabra, y mi siervo será sanado.*

8 Porque yo también soy hombre bajo autoridad, con soldados bajo mi mando. Y yo digo a uno 've', él va; y a otro: 'ven', él viene; y a mi esclavo: 'haz esto', él lo hace».

9 Cuando Jesús oyó esto, se maravilló de él; y volviéndose a la gente que le seguía él dijo: «Os aseguro que ni aun en Israel he hallado tanta fe».

Lc 13, 28-29

10 Cuando volvieron a casa los que habían sido enviados, hallaron sano al siervo.

señalarse la manera en que ambos, Mateo y Lucas, han interpretado la historia, cada uno en su propia línea: Mateo ha destacado el tema de la *fe* del centurión, insertando un dicho (Mt 8, 11-12) que Lucas recuerda en Lc 13, 28-29 (el centurión como precedente de la fe de los gentiles)⁷² y ha redondeado su narración con una nueva palabra en la que Jesús destaca la fe del centurión (Mt 8, 13); por su parte, Lucas acentúa el tema de la *dignidad* del centurión, haciendo que los ancianos rindan testimonio de esa dignidad (*êxiôusa*: 7, 7a). No debemos ignorar el hecho de que ambos, Mateo y Lucas, derivan sus diversos énfasis del mismo núcleo de sus textos: de la fe (Mt 8, 10) y de la dignidad/conveniencia (*ikanos*) (Lc 7, 6).

Yo sugeriría que estamos ante un bello ejemplo de tradición oral o, si se prefiere, ante un ejemplo de cómo los evangelistas escriben la historia de un modo oral⁷³. Sin duda, la historia pertenecía al tesoro de la tradición de Jesús que se conservaba en varias comunidades. El punto central de la historia se contenía enteramente en la conversación entre Jesús y el centurión: esto es lo que se mantiene con cuidado y precisión. Podemos deducir que la historia fue importante para la identidad de estas comunidades y no en último lugar por su propio sentido de respeto por los gentiles y de apertura hacia ellos.

¿Qué podemos decir, en cambio, de Jn 4, 46-53?

6 Él (Jesús) vino, pues, otra vez a Caná de Galilea donde había convertido el agua en vino. Había un funcionario real cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaín. 47 Cuando este oyó que Jesús había llegado de Judea a Galilea, vino donde él y le rogaba que descendiese y sanase a su hijo, porque estaba a punto de morir. 48 Entonces Jesús le dijo: «A no ser que veáis señales y prodigios, nunca creeréis». 49 El funcionario del rey le dijo: «Señor, baja antes que muera mi hijo». 50 Jesús le dijo: «Vete, tu hijo vive». El hombre creyó la palabra que Jesús le dijo y se puso en camino. 51 Mientras todavía estaba bajando, sus siervos salieron a recibirle diciendo que su hijo se encontraba

⁷² La discusión de Funk resulta bastante confusa, sobre si Mt 8, 11-12 pudo haber existido separado del contexto narrativo de Mateo (*Five gospels* 160), a pesar de que reconoce que su paralelo del Q (Lc 13, 28-29) no presupone una misión a los gentiles (pág. 348). J. S. Kloppenborg afirma que «el desarrollo tendencioso de la historia de la curación hacia una apología para la inclusión de los gentiles (en la Iglesia) ocurrió ya en el estadio oral», anterior al Q; cf. *The Formation of Q*, Fortress, Filadelfia 1987, 120.

⁷³ Véase, como contraste, el meticuloso análisis de D. Catchpole, *The Quest for Q*, T. and T. Clark, Edimburgo 1993, cap. 10, que toma como punto de partida general el paradigma literario y que evoca un cuadro según el cual Mateo y Lucas han editado cuidadosamente un original del Q, casi palabra a palabra.

vivo. 52 Entonces él les preguntó la hora en que había comenzado a encontrarse mejor, y le dijeron: «Ayer, a la hora séptima le dejó la fiebre». 53 Entonces, el padre se dio cuenta de aquella era la hora en que Jesús le había dicho: «Tu hijo vive » Y creyó él con toda su casa.

El hecho de que este pasaje concuerde al menos en once detalles con los anteriores resulta probablemente suficiente para deducir que esta historia de la curación a distancia del hijo, gravemente enfermo, de una persona de rango de Cafarnaún constituye otra versión (¿un eco más distante?) del mismo episodio que hemos encontrado en Mt 8 y Lc 7⁷⁴. Sin embargo, resulta particularmente digno de indicarse el hecho de que el oficial real no se encuentra ya (o no se encuentra más) identificado como gentil y que aquí ya no aparecen (ya no aparecen más) los temas centrales de Mateo y Lucas. Por otra parte, el énfasis básico en la fe de la persona (del oficial) está presente, lo mismo que la respuesta de Jesús a esa fe (a pesar de alguna duda inicial); Juan pone de relieve el tema y lo emplea para desarrollar su propia oposición contra una fe que tiende a basarse solamente en los milagros (Jn 4, 48)⁷⁵.

¿Cómo se pueden entender estos datos desde la transmisión oral entre los cristianos antiguos? La respuesta más simple consiste en afirmar que las dos versiones del mismo episodio se han ido separando en el curso de las varias repeticiones de la historia. Pudiera suceder que la idea de que el oficial era centurión *gentil* hubiera sido introducida en el curso de estas repeticiones⁷⁶. De una manera alternativa, quizá con un poco más de probabilidad, se podría decir que en la segunda

⁷⁴ Cf además C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1963 (versión cast., *La tradición histórica en el Cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977); J. D. G. Dunn, «John and the Oral Gospel Tradition», en Wansbrough (ed.), *Jesus*, 351-379, aquí 359-363.

⁷⁵ Sobre la teología de los diferentes niveles de la fe en Juan, cf. por ejemplo R. E. Brown, *The Gospel According to John*, 2 vols., Anchor Bible 29, 29A, Doubleday, Nueva York 1966, I, 530-531 (versión cast., *El Evangelio Según Juan*, Cristiandad, Madrid 2002). Dodd veía el contraste de esta forma: los sinópticos mostraban su interés por la memorable fe de un gentil; por el contrario, «el interés central de Juan se hallaba en el poder vivificador de la palabra de Cristo» (*Historical Tradition*, 194). En contra de eso, Crossan sobrevalora el contraste entre las dos versiones (la de Mateo/Lucas y la de Juan), cuando afirma que la historia ha sido llevada «hacia dos direcciones contradictorias» (*Historical Jesus*, 327).

⁷⁶ Dado que el ejército de Herodes había sido modelado a partir de un esquema romano, se puede suponer que el «centurión» del relato de los sinópticos era concebiblemente judío.

corriente de la tradición (en la de Juan) la identidad del oficial como gentil se había concebido como un detalle secundario en relación con el énfasis principal (puesto sobre la fe), de manera que esa identidad fue abandonada en el curso de la repetición oral del tema. Sea como fuere, las diferencias son tan grandes que la hipótesis de una dependencia literaria se vuelve altamente improbable⁷⁷. Por el contrario, las dos versiones (la de Mt/Lc y la de Jn) pueden tomarse, con buena evidencia, como historias sobre Jesús que se han mantenido vivas dentro de una tradición oral⁷⁸. En cualquiera de esos dos casos, podemos destacar dos elementos: la capacidad retentiva del proceso de la tradición oral y su flexibilidad para permitir que las tradiciones puedan ser adaptadas, de manera que ellas transmitan énfasis distintos.

Narraciones de Marcos

No es necesario que volvamos a presentar los argumentos de tipo más general a favor de la prioridad marcana (que presentan a Marcos como el primero de los evangelios sinópticos)⁷⁹, ni que ofrezcamos ejemplos en los que el análisis de los sinópticos nos lleva a la firme conclusión de que Mateo y Lucas dependen de Marcos. Sin embargo, en otros casos, la variación de los detalles resulta tan grande que la hipótesis de una dependencia literaria directa de Mateo y Lucas respecto de Marcos se vuelve muy difícil de mantener. Pueden tomarse como ejemplo las siguientes narraciones: la tempestad calmada (Mc 4, 35-41 // Mt 8, 23-27 // Lc 8, 22-25); la mujer sirofenicia (Mc 7, 24-30 // Mt 15, 21-18); la disputa sobre la grandeza (Mc 9, 33-37 // Mt 18, 1-5 // Lc 9, 46-48); y el óbolo de la viuda (Mc 12, 41-44 // Lc 21, 1-4).

⁷⁷ A pesar de la visión de F. Neiryck, quien piensa que sólo las diversas redacciones de unas fuentes literarias pueden explicar las diferencias; cf. «John 4, 46-54: Signs Source and/or Synoptic Gospels», en *Evangelia II*, Leuven University Press, Lovaina 1991, 679-688.

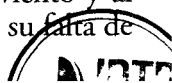
⁷⁸ Cf. E. Haenchen, *Johannesevangelium*, Mohr-Siebeck, Tubinga 1980, 260-261, donde resume el desarrollo más amplio que ha ofrecido en «Johanneische Probleme», en *Gott und Mensch*, Mohr-Siebeck, Tubinga 1965, 82-90.

⁷⁹ Esta sigue siendo una visión de consenso, defendida por gran parte de los especialistas del Nuevo Testamento, a pesar de la continua protesta oral (más que escrita) de una minoría.

La tempestad calmada

Mt 8	Mc 4	Lc 8
<p>23 Él entró en la barca, y sus discípulos le siguieron.</p> <p>24 Se levantó en el mar una tempestad tan grande que las olas cubrían la barca,</p> <p>pero él <i>dormía</i>.</p> <p>25 Y acercándose, <i>le despertaron</i> diciendo: «¡Señor, sávanos, que perecemos!»</p> <p>26 Y él les dijo: «¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?» <i>Entonces se levantó y reprendió a los vientos y al mar, y se hizo grande bonanza.</i></p> <p>27 Los hombres se maravillaron y decían:</p> <p>«¿Qué clase de hombre es este, que hasta los vientos y el mar le obedecen?»</p>	<p>35 Aquel día, al anoche- cer, él les dijo: «Pasemos al otro lado».</p> <p>36 Y tras despedir a la multitud, le recibieron en la barca, tal como estaba. Y había otras barcas con él. 37 Entonces se levantó una gran tempestad de viento y las olas chocaban contra la barca, de modo que la barca se anegaba.</p> <p>38 Y él estaba en la popa, <i>durmiendo</i> sobre el cabezal; pero <i>le despertaron</i> diciendo: «¡Maestro! ¿No te importa que estemos <i>periciendo</i>?»</p> <p>39 Y <i>despertándose, reprendió al viento</i> y dijo al mar: «¡Calla! ¡Enmudece!» Y el viento cesó y <i>se hizo grande bonanza.</i></p> <p>40 Y les dijo: «¿Por qué tenéis <i>miedo</i>? ¿Todavía no tenéis fe?»</p> <p>41 Ellos sintieron un gran temor y se decían el uno al otro:</p> <p>«¿Quién <i>es este, que hasta el viento y el mar le obedecen</i>?»</p>	<p>22 Aconteció en uno de aquellos días, que él entró en una barca, y también sus discípulos. Y les dijo: «Pasemos a la otra orilla del lago». Y zarparon. 23 Pero mientras ellos navegaban, él se <i>durmió</i>. Entonces se desencadenó una tempestad de viento en el lago, y la barca anegaban y peligraban. 24 Acercándose a él, <i>le despertaron</i> diciendo: «¡Maestro, Maestro! ¡<i>Perecemos!</i>»</p> <p><i>Y despertándose, reprendió al viento</i> y al oleaje del agua; y cesaron, <i>y se hizo gran bonanza.</i></p> <p>25 Entonces les dijo: «¿Dónde está vuestra <i>fe</i>?»</p> <p><i>Atemorizados</i>, se maravillaron diciéndose los unos a los otros:</p> <p>«¿Quién <i>es este, que manda aun a los vientos y al agua, y le obedecen</i>?»</p>

Aquí encontramos de nuevo las notas características de las repeticiones de una historia particular sobre Jesús. El punto central permanece constante: Jesús con sus discípulos en una barca (sobre el lago); una gran tormenta y Jesús dormido (tema descrito de diversas formas); los discípulos despiertan a Jesús, él increpa al viento y al mar y se hace la bonanza; Jesús acusa a sus discípulos por su falta de



fe y ellos se maravillan. Los temas básicos son claramente estos: «él se levantó e increpó al (a los) viento(s) y se hizo la bonanza»; «¿quién es este que incluso los vientos le obedecen?»⁸⁰. En torno a este centro, la historia se podía contar y recontar, de manera que los detalles variaran de acuerdo con el contexto de la repetición y conforme al ángulo particular que el narrador de la historia quisiera destacar⁸¹.

Una vez más, es posible argumentar a favor de una conexión puramente literaria: Mateo y Lucas estarían trabajando sobre el texto (para ellos original) de Marcos, editándolo de nuevo. El problema en relación con esta hipótesis puramente literaria es que la mayoría de las diferencias resultan muy poco consecuentes. ¿Por qué, por ejemplo, los editores literarios habrían juzgado necesario cambiar la descripción de la tormenta, con el peligro de que el barco se llenara de agua (usando cada uno verbos distintos)? Resulta seguramente más plausible pensar que Mateo y Lucas conocieron sus propias versiones (orales) de la historia y trabajaron primariamente (o también) sobre ellas. Hay otra alternativa: pudo suceder que ellos siguieran a Marcos de un modo que pudiéramos llamar oral; es decir, que no copiaron de un modo servil a Marcos (como hicieron en otros lugares), sino que, habiendo tomado el centro de la historia de Marcos, la contaron de nuevo, como podría hacerlo un narrador de historias, reteniendo constantes los puntos que concedían a la historia su identidad y trabajando después sobre ese centro, para expresar sus propios énfasis distintivos.

La mujer sirofenicia

El cuadro es aquí muy semejante. Estamos otra vez, claramente, ante la misma historia: un acontecimiento que tuvo lugar en el distrito de Tiro; una mujer no israelita, con una hija poseída por un demonio; curación a distancia. Más chocante es el hecho de que las dos versiones no poseen casi ninguna palabra en común, a no ser en

⁸⁰ Suele reconocerse, de un modo general, que la historia ha sido estructurada sobre el modelo de la historia de Jonás, con las líneas de fuerza distintivas que sirven para destacar el punto central: ¡Aquí tenemos uno que es mucho más grande que Jonás! Cf., por ejemplo, W. D. Davies y D. C. Allison, *Matthew 8-18*, International Critical Commentary, T. and T. Clark, Edimburgo 1991, 70.

⁸¹ De un modo especial, la repetición de Mateo pone de relieve los temas del discipulado/seguimiento (*akoulouthēin* -8, 19.22.23) y de la «poca fe» (*oligopistosia*), que son distintivos de Mateo (Mt 8, 26; cf. 6, 30; 14, 21; 16, 8; 17, 20).

la parte del núcleo (en cursiva). Ese núcleo de la historia está constituido, de manera muy precisa, por la conversación entre Jesús y la mujer, conversación que se mantiene constante, casi al pie de la letra, en las dos versiones (Mc 7, 27-28 // Mt 15, 26-27). Aparte de eso, esas dos versiones son completamente distintas; en particular, Marcos pone de relieve la identidad gentil de la mujer, mientras que Mateo destaca tanto la tensión entre Jesús y la mujer como la fe de la mujer. Al igual que sucedía en la historia anterior del siervo del centurión, el hecho de que la curación haya tenido éxito aparece en cada narración casi como algo secundario.

Mt 15	Mc 7
<p>21 Jesús salió de allí y se fue a las regiones de Tiro y de Sidón. 22 Entonces una mujer cananea, que había salido de aquellas regiones, clamaba diciendo: «¡Señor, Hijo de David, ten misericordia de mí! Mi hija es gravemente atormentada por un demonio». 23 Pero él no le respondía nada. Entonces se acercaron sus discípulos y le rogaron diciendo: «Despídela, pues grita tras nosotros». 24 Y respondiendo dijo: «Yo he sido enviado sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel». 25 Entonces ella vino y se postró ante él diciéndole: «¡Señor, socórreme!» 26 Él le respondió diciendo: «<i>No es bueno tomar el pan de los hijos y echarlo a los perritos</i>». 27 Y ella dijo: «<i>Sí, Señor. Pero aun los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de sus dueños</i>». 28 Entonces respondió Jesús y le dijo: «¡Oh mujer, grande es tu fe! Que se haga contigo como tú quieres». Y su hija quedó sana desde aquella hora.</p>	<p>24 Y levantándose, partió de allí para los territorios de Tiro. Y entró en una casa y no quería que nadie lo supiese, pero no pudo mantenerse oculto. 25 Al contrario, una mujer cuya hija tenía un espíritu inmundo, oyó hablar muy pronto de él y vino y cayó a sus pies. 26 La mujer era griega, de nacionalidad sirofenicia, y le rogaba que echase el demonio fuera de su hija. 27 Pero Jesús le dijo: «Deja primero que se sacien los hijos, porque <i>no es bueno tomar el pan de los hijos y echarlo a los perritos</i>. 28 Pero ella respondió y le dijo: «<i>Sí, Señor; también los perritos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos</i>. 29 Entonces él le dijo: «A causa de lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija». 30 Y cuando ella fue a su casa, encontró a su hija acostada en la cama y que el demonio había salido.</p>

Aquí aparece claro el mismo esquema que veíamos en la tempestad calmada: la variación entre las dos versiones es tan grande que la hipótesis de una dependencia literaria resulta muy poco plausible. Es mucho más probable que exista una conexión al nivel de la repetición oral. O Mateo conoció la historia a través de la tradición oral y la

tomó directamente de esa tradición, o él mismo volvió a contar la historia de Marcos como la hubiera contado un narrador de historias. Resultaría equivocado afirmar que Mateo conocía una *versión* diferente de la historia⁸². Esta opción significaría que volvemos de nuevo al lenguaje de las ediciones literarias, como si cada repetición de la historia fuese una nueva «edición» de la historia anterior; en contra de eso, la realidad con la que estamos confrontados es la de unas variaciones (repeticiones) espontáneamente diferentes de un tema constante (que se expresa en un tema y núcleo identificable).

La disputa sobre la grandeza

Mt 18	Mc 9	Lc 9
<p>1 En aquel tiempo los discípulos se acercaron a Jesús diciendo «¿Quién es el más grande en el reino de los cielos?»</p> <p>2 Él llamó a <i>un niño pequeño, lo puso</i> en medio de ellos</p> <p>3 y dijo: «En verdad os digo: si no os volvéis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos</p> <p>4 Quien se humille como este niño, ese es el más grande en el reino de los cielos.</p> <p>5 Y <i>cualquiera que reciba a un niño como este en mi nombre, a mí me recibe</i></p>	<p>33 Llegaron a Cafarnaún. Y cuando estuvo en casa, Jesús les preguntó: «¿De qué disputabais entre vosotros en el camino?»</p> <p>34 Pero callaron, porque habían disputado entre ellos sobre <i>quién era el más grande</i></p> <p>35 Él se sentó, llamó a los doce y les dijo: «Si alguno quiere ser el primero, deberá ser el último de todos y el siervo de todos»</p> <p>36 Entonces tomó <i>un niño pequeño y lo puso</i> en medio de ellos, y tomándole en sus brazos, les dijo:</p> <p>37 «<i>Cualquiera que reciba a uno de estos niños en mi nombre, a mí me recibe, y el que a mí me recibe no me recibe a mí, sino a aquel que me envió</i>»</p>	<p>46 Entonces hubo una discusión entre los discípulos sobre <i>quien de ellos sería el más grande.</i></p> <p>47 Pero Jesús, conociendo el pensamiento de sus corazones, <i>tomó a un niño pequeño y lo puso</i> a su lado,</p> <p>48 y les dijo:</p> <p>«<i>Cualquiera que reciba a este niño en mi nombre me recibe a mí, y cualquiera que me reciba a mí recibe a aquel que me envió. Porque aquel que se abaje entre todos vosotros, este es el más grande.</i>»</p>

El cuadro básico es el mismo de antes. Las constantes son claras: la disputa de los discípulos sobre quién es el más grande; Jesús les recrimina, poniendo entre ellos a un niño pequeño; y los dichos centrales que forman el clímax de la historia. Cada una de las repeticiones elabora el esquema básico, conforme a la tendencia propia de cada evangelista (Mc 9, 35; Mt 18, 3-4; Lc 9, 48c). Mateo y Lucas fueron también capaces de utilizar la tradición más amplia de Jesús que hablaba de «aquel que me envió» (Mt 18, 37b // Lc 9, 48b). Pues bien, también en este caso el grado de interdependencia verbal habla en contra de una interdependencia literaria; al contrario, la mezcla de continuidad y flexibilidad está indicando que nos hallamos ante un modelo de representación oral⁸³.

El óbolo de la viuda

Mc 12	Lc 21
<p>41 Él estaba sentado frente al arca del tesoro y observaba cómo la gente echaba dinero en el arca del tesoro Muchos ricos echaban mucho.</p> <p>42 Y vino una viuda pobre y echó dos pequeñas monedas de cobre, que equivalen a un cuadrante.</p> <p>43 Entonces, él llamó a sus discípulos y les dijo: «Verdaderamente os digo que esta viuda pobre ha echado más que todos los que echaron en el arca 44 Porque todos han echado de su abundancia, pero esta, de su pobreza, echó todo lo que tenía, su vida entera»</p>	<p>1 Alzando la mirada, Jesús vio a los ricos que echaban sus ofrendas en el arca del tesoro</p> <p>2 Vio también a una viuda necesitada que echaba dos pequeñas monedas de cobre</p> <p>3 Entonces dijo: «En verdad os digo que esta viuda pobre echó más que todos ellos</p> <p>4 Porque todos estos han echado de su abundancia para las ofrendas; pero esta, de su pobreza, echó todo el sustento que tenía»</p>

⁸² Una nota característica de la discusión dominada por el paradigma literario es el presupuesto de que las variaciones entre las dos versiones pueden explicarse sólo a partir de la confluencia de fuentes. Véase, por ejemplo, V. Taylor, *Mark*, Macmillan, Londres 1952, 347 (versión cast., *El Evangelio Según Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980).

⁸³ Una vez más, la discusión de Taylor en términos de «fragmentos suavemente conectados en Mc 9, 35 y 36» y de «historias fragmentarias» (*Mark*, 403-404), traiciona el presupuesto de que debe haber habido una historia (o unas historias) de tipo original, de la que sólo permanecen fragmentos, y traiciona también su incapacidad para apreciar el carácter de la tradición oral.

El episodio es breve y está construido casi enteramente con unos detalles que sirve para identificar la escena (el contraste entre la gente rica dando mucho y las dos pequeñas monedas de cobre de la viuda pobre) y con las observaciones de Jesús, que hacen que este episodio resulte tan memorable (de manera que ha sido recordado casi palabra a palabra). Siendo la perícopa tan breve, parece más fuerte la tendencia a explicarla como si Lucas estuviera editando de nuevo el texto de Marcos. Pero aún así, la flexibilidad de los detalles en el entorno de los dichos centrales (que forman el clímax) parece hablar a favor de una tradición oral, más que de una elaboración literaria.

Resultados

Podríamos ofrecer otros ejemplos⁸⁴. Nada de lo que decimos pretende negar que Mateo y Lucas conocieran a Marcos como tal y que fueran capaces de elaborar su versión de la tradición en un nivel literario, y a menudo lo hicieron así. Desde la perspectiva de la historia

⁸⁴ La curación de la suegra de Pedro (Mc 1, 29-31 // Mt 8, 14-15 // Lc 4, 38-39); la curación del leproso (Mc 1, 40-45 // Mt 8, 1-4 // Lc 5, 12-16); la verdadera familia de Jesús (Mc 3, 31-35 // Mt 12, 46-50 // Lc 8, 19-21); la precedencia entre los discípulos (Mc 10, 35-45 = Mt 20, 20-28, en contra de Lc 20, 24-27); la curación del ciego o ciegos (Mc 10, 46-52 // Mt 20, 29-34 // Lc 18, 35-43). ¿Por qué varían las listas de los doce discípulos de Jesús en la forma en que lo hacen (Mc 3, 16-19 // Mt 10, 2-4 // Lc 6, 13-16)? Probablemente, porque en el proceso de la transmisión oral habían surgido confusiones sobre los nombres de uno o dos de los miembros menos significativos del grupo. La secuencia de Mc 12, 1-37 // Mt 21, 33-46; 22, 15-46 // Lc 20, 9-44 podía haber sido narrada de un modo oral, pero la extensión y consistencia de los lazos verbales sugiere la existencia de una dependencia literaria primaria de Mateo y Lucas respecto de Marcos. La consistencia de los lazos verbales entre los tres relatos de las multiplicaciones de los cinco mil (Mc 6, 32-44 // Mt 14, 22-33 // Lc 9, 10-17) indica también, probablemente, de la misma forma, que estamos ante un proceso de edición más que ante una repetición oral de la misma historia; pero la versión de Juan (Jn 6, 1-15), donde el único lazo verbal lo forman casi solamente los números (coste, panes y peces, participantes, cestas de fragmentos sobrantes), parece estar suponiendo más bien una repetición oral. El carácter de los textos que siguen (Mc 6, 45-52 // Mt 14, 22-33 // Jn 5, 16-21) apunta también claramente en la misma dirección. Y aunque la dependencia de la narración de la pasión de Mateo respecto de Marcos resulta clara, la versión alternativa, utilizada por Lucas, puede situarnos muy bien ante una tradición que ha sido transmitida de un modo oral, independientemente de la versión (literaria) de Marcos/Mateo.

de las fuentes escritas, la prioridad de Marcos sigue siendo con mucho lo más probable. En ningún momento he querido negar que Mateo y Lucas hayan editado, de un modo ordinario, el *Vorlage* (o texto precedente) de Marcos —y que a veces lo hagan abreviándolo de un modo intenso⁸⁵ y que otras veces lo hagan añadiendo material para destacar mejor el *tema central*⁸⁶ o para mostrar un tema central nuevo⁸⁷ e incluso para clarificar el tema o evitar malentendidos⁸⁸—. Al mismo tiempo, sin embargo, sería deshonesto ignorar el hecho de que en un buen número de casos, arriba señalados, la explicación más natural de los hechos no es que Mateo o Lucas dependan literariamente de Marcos, sino que ellos conozcan otras versiones orales de la misma historia (o, de un modo alternativo, que ellos estén contando de nuevo, de un modo oral, las mismas historias de Marcos). Es necesario que nos liberemos del presupuesto de que las variaciones entre relatos paralelos pueden explicarse sólo desde la perspectiva de la redacción literaria. Estrictamente hablando, sólo con dificultad se puede suponer que la primera vez que Mateo y

⁸⁵ Las historias vinculadas del endemoniado geraseno (Mc 5, 1-20 // Mt 8, 28-34 // Lc 8, 26-39) y de la hija de Jairo con la mujer hemorroísa (Mc 5, 21-43 // Mt 9, 18-26 // Lc 8, 40-56) parecen ejemplos de una abreviación intensa de las redundancias de Marcos, lo cual se muestra de un modo especialmente claro en la versión de Mateo. Lo mismo se puede afirmar sobre la versión que ofrece Mateo de la muerte de Juan Bautista (Mc 6, 17-29 // Mt 14, 3-12), y con el tratamiento que Mateo y Lucas ofrecen de la curación del niño epiléptico (Mc 9, 14-29 // Mt 17, 14-21 // Lc 9, 37-43). Lord ha señalado que las re-presentaciones con longitudes a menudo muy diferentes son un signo de la tradición oral (*Singer of Tales*, 109-117).

⁸⁶ Por ejemplo, Mt 12, 5-7.11-12a añade precedentes más precisos para los dos casos de controversia sobre el sábado que habían sido ofrecidos por Mc 2, 23-28 y 3, 1-5 (Mt 12, 1-8 y 12, 9, 14); cf. Lc 13, 10-17.

⁸⁷ Véanse, por ejemplo, las adiciones de Mateo para explicar por qué Jesús aceptó el Bautismo de Juan (Mt 3, 14-15) y las que introduce para presentar a Pedro como el discípulo representativo (Mt 14, 28-31; 16, 17-19). Véase también la adición lucana de una segunda misión (de los setenta [setenta y dos] discípulos, en Lc 10, 1-12, probablemente para anunciar la misión a los gentiles (cf. Lc 14, 23, que estudiamos más abajo).

⁸⁸ Relaciónese, por ejemplo, Mc 6, 3a.5a con Mt 13, 55a.58; Mc 10, 17-18 con Mt 19, 16-17. En ambos casos, resulta claro el respeto que Mateo muestra hacia el vocabulario de Marcos, incluso allí donde lo cambia para evitar cualquier implicación indeseada, como he mostrado en *The Evidence on Jesus*, SCM, Londres 1985, 18-22. Véase, además, J. C. Hawkins, *Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (1898), Clarendon, Oxford 1909, 117-125.

Lucas escucharon muchas de estas historias fue cuando ellos se pusieron a leer el evangelio de Marcos. La pretensión de que había iglesias, en la gran corriente cristiana representada por Mateo y Lucas, que no conocían ninguna otra tradición de Jesús hasta que recibieron los documentos escritos de Marcos (o el Q) resulta simplemente increíble y sirve solo para ejemplificar el carácter parcial de la perspectiva impuesta por el paradigma literario. Para repetirlo: la pretensión, casi innata en aquellos que han sido educados en la cultura occidental, de que las tradiciones sinópticas tienen que ser analizadas desde la perspectiva de una secuencia lineal de ediciones literarias, en las que cada versión sucesiva aparece como nueva edición de su antecesora, simplemente distorsiona la percepción de los hechos y violenta los análisis que resultan de esos hechos. La transmisión de la tradición narrativa tiene muchos rasgos orales que no pueden ser ignorados.

Las conclusiones más apropiadas son dos. (1) Las variaciones entre las diferentes versiones en la tradición de una misma historia no indican una actitud de prepotencia o una falta de interés histórico por los acontecimientos narrados. En casi todos los casos que hemos examinado o citado arriba, nos hemos encontrado claramente con una misma historia que está siendo contada de nuevo. Las variaciones sirven más bien, para ejemplificar el carácter de la repetición oral⁸⁹. En ese tipo de transmisión oral, el interés por recordar a Jesús aparece claro si nos fijamos en los elementos centrales, que dan a la tradición su identidad estable. Por otra parte, la vitalidad de la tradición se está mostrando a través de las variantes en cada nueva re-presentación. Estas tradiciones no eran una cosa fija, que se iba llevando por doquier dentro de un estuche, como si fuera una reliquia sagrada de un pasado cada vez más distante, de manera que sus elementos se encontraban ya muertos y rígidos (por un tipo de «rigor mortis» textual, que impide ya que las palabras cambien). Pero esas tradiciones no eran tampoco unas creaciones

⁸⁹ Debe anotarse el hecho de que esta deducción, que hemos realizado a través de la misma tradición, concuerda con la doble afirmación de Papías, sobre la predicación de Pedro y sobre la composición de Marcos: Pedro «dio/adaptó (*epoieito* – nosotros podríamos decir «representó») su enseñanza teniendo en cuenta las necesidades (*pros tas chreias* –es decir, presumiblemente, las necesidades de la audiencia), pero sin hacer un relato (*syntaxin*) ordenado de las palabras del Señor; por eso, Marcos no hizo mal en escribir así algunas cosas (*enia*), tal como él las recordaba» (Eusebio, *Historia Eclesiástica* 3, 39, 15).

libres de los maestros o profetas, que las utilizaban así para transmitir alguna idea central de tipo teológico. Ellas eran, más bien, como la sangre vital de las comunidades donde se contaban y re-contaban. Lo que Jesús había hecho era importante para estas comunidades, para que ellas mantuvieran de esa forma su identidad continuada⁹⁰.

(2) En el material que hemos presentado y estudiado arriba, las diferencias introducidas por los evangelistas, proceden de la diversidad oral o del proceso editorial literario, ofrecen comúnmente el carácter de abreviaciones y omisiones, clarificaciones y explicaciones, elaboraciones y extensiones de un determinado motivo. Esas diferencias reflejan a menudo una fe o comprensión más profunda de Pascua; esto es cierto, pero no parecen introducir ningún cambio radical en la sustancia, en el carácter o en la tendencia básica de la historia contada⁹¹. Naturalmente, solo hemos ofrecido algunos ejemplos limitados de la tradición de Jesús y resultan necesarios nuevos chequeos del tema. Pero al menos podemos afirmar que, hasta el momento, los desarrollos en la tradición de Jesús responden a las más antiguas tradiciones del Jesús a quien se recuerda.

La tradición sinóptica como tradición oral: enseñanzas

Escojo el término «enseñanzas» más que el de «dichos» porque este último puede referirse a textos ocasionales o fortuitos. Este último término (dichos) permite, y posiblemente incluso suscita, la impresión de un descubrimiento circunstancial, refiriéndose así a dichos de Jesús oídos por casualidad y casualmente recordados, como cuando recordamos casualmente las impresiones de los tiempos de escuela o colegio, pasados ya unos treinta años, en una reu-

⁹⁰ Es probablemente muy significativo que las dos tradiciones de un mismo acontecimiento que se diferencian de un modo más fuerte son las relacionadas con la muerte de Judas (Mt 27, 3-10; Hech 1, 15-20). En relación con la muerte de Jesús, el destino de Judas aparece como un hecho de menos importancia histórica.

⁹¹ Es más probable que Mt 10, 5 (donde la misión de los discípulos queda restringida a Israel) recuerde una instrucción del mismo Jesús, pues Jesús no aparecía como alguien que había mandado que se extendiera la misión a los gentiles. Por eso, Mt 10, 5 emergió como una protesta profética dentro de las iglesias de Judea. De hecho, el mandato de una misión a los gentiles, puesto en boca de Jesús, se explica mejor como una inferencia que tuvo que ser deducida (tras la Pascua) a partir de ciertos episodios de la tradición.

nión de compañeros de curso. Pues bien, no podemos olvidar que a Jesús le reconocieron como maestro⁹², y que así le miraron sus discípulos⁹³, y que ellos se interpretaron a sí mismos como discípulos = «personas que aprenden» (*mathêtai*). Este simple recuerdo debería resultar suficiente para hacernos advertir que el proceso de recogida de enseñanzas de Jesús debió haber sido desde el principio una tarea muy importante. Más aún, si estoy en lo cierto, las primeras comunidades de discípulos de Jesús habrían deseado conservar esas enseñanzas, tomándolas como parte de su tradición fundacional y como medio de autoidentificación, tal como Pablo y otros antiguos escritores de cartas fueron capaces de poner de relieve cuando incorporaron alusiones a la enseñanza de Jesús en sus propias parénesis⁹⁴. No necesitamos postular un proceso formal de memorización, tal como lo había propuesto Gerhardsson. Pero podemos asumir que los cristianos tenían cuidado por aprender lo que el maestro había enseñado y por ejercer algún control sobre el grado aceptable de variaciones en la transmisión de tales enseñanzas; y esto lo decimos no sólo por motivos a priori, sino que encontramos al menos alguna confirmación de ello en el proceso de la transmisión oral, tal como había sido destacado por Bailey.

Tradiciones arameas

Debemos comenzar recordando que la tradición, tal como ha llegado hasta nosotros, ha sido traducida ya una vez del arameo al griego. Aquí encontramos otro curioso punto ciego en la mayoría de los trabajos dedicados a la enseñanza de Jesús, en todas las fases de la «búsqueda del Jesús histórico». Me refiero al descuido o negligencia que se repite a la hora de preguntar sobre la forma aramea que posi-

⁹² Mc 3, 35 // Lc 8, 49; Mc 9, 17 // Lc 9, 38; Mc 10, 17 // Mt 19, 16 // Lc 18, 18; Mc 10, 20; Mc 12, 14.19.32 // Mt 22, 16.24.36 // Lc 20, 21.28.39; Mt 8, 19; 9, 11; 12, 38; 17, 24; Lc 7, 40; 10, 25; 11, 45; 12, 13; 19, 39. Debe recordarse también el hecho de que Josefo parece haber recordado a Jesús como «un maestro del pueblo» (*Ant* 18, 63).

⁹³ Mc 4, 38; 9, 38; 10, 35; 13, 1 // Lc 21, 7; Mc 14, 14 // Mt 26, 18 // Lc 22, 11. Debemos anotar, sin embargo, que Mateo y Lucas parecen haber evitado (en la mayoría de los casos) poner este término en boca de los discípulos, presumiblemente porque han juzgado que no era suficientemente elevado para Jesús.

⁹⁴ Más sobre este tema en mi *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 189-195.

blemente había tomado la enseñanza de Jesús⁹⁵. Sin una investigación en esa línea, cualquier afirmación sobre las formas más antiguas de la tradición de la enseñanza de Jesús viene a resultar en algún sentido sospechosa. Esto no significa que ese criterio (¿puede retroformularse este dicho de Jesús en arameo?) deba aplicarse de un modo rígido; la traducción tiende a crear equivalencias dinámicas y puede producir fácilmente un tipo de construcción idiomática griega muy diferente de la de su equivalente arameo más cercano⁹⁶. Lo que en este campo ofrece para nosotros mayor significación inmediata son las importantes observaciones que han hecho los especialistas de arameo al ocuparse de los rasgos característicos de la tradición de la enseñanza de Jesús. Todos han descubierto que la tradición, incluso en su forma griega, conserva diversas marcas o señales de transmisión oral en arameo. Ya en 1925, C. F. Burney había llamado la atención sobre varios tipos de paralelismo (sinonímico, antitético, sintético)⁹⁷ y de ritmo

⁹⁵ Esto no implica que neguemos el hecho de que Jesús conocía al menos parcialmente el griego (¿en qué otra lengua podrían haberse comunicado Jesús y el centurión gentil {,} o Jesús y Pilatos?) o incluso que pudo haber hablado griego en algunas ocasiones. Para nuestro propósito, resulta suficiente la discusión de Meier sobre el tema, en *A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus*, Anchor Bible Reference Library, 2 vol., Doubleday, Nueva York 1991, 1994, I, 255-268 y 287-300 (versión cast., *Un Judío Marginal*, I-III, Verbo Divino, Estella 1994/2003). Sobre el tema de la penetración del idioma griego en Israel, en el siglo I, cf. especialmente M. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, SCM, Londres 1989; S. E. Porter, «Jesus and the Use of Greek in Galilee», en Chilton y Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 123-154. No veo razón para apartarme del amplio consenso que continúa manteniendo que Jesús impartió, al menos la mayor parte de su enseñanza, en arameo. Cf. particularmente J. A. Fitzmyer, «The Languages of Palestine in the First Century A. D.», en *A Wandering Aramean Collected Aramaic Essays*, Scholars Press, Missoula Mont. 1979, 29-56; Id., «The Study of the Aramaic Background of the New Testament», en el mismo volumen, págs. 1-27 (aquí 6-10), trabajo del que Meier se reconoce deudor. S. E. Porter indica que, posiblemente, siete de las conversaciones de Jesús tuvieron lugar en griego: Mt 8, 5-13; Jn 4, 4-26, Mc 2, 13-14; 7, 25-30, 12, 13-17; 8, 27-30; 15, 2-5; todos estos textos, a excepción de Jn 4, han de verse con sus paralelos sinópticos. Cf. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 191, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 157-163.

⁹⁶ Téngase en cuenta la advertencia de M. Casey, «The Original Aramaic Form of Jesus' Interpretation of the Cup» *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 1-12, en particular 11-12.

⁹⁷ Riesner estima que «casi el 80 por ciento de las unidades separadas de los dichos de Jesús están formuladas en algún tipo de *parallelismus membrorum*. Cf. «Jesus a Preacher and Teacher», 202

(cuatro-golpes, tres-golpes, metro en forma de *quina*) característicos de la poesía hebrea⁹⁸. Matthew Black destacó varios ejemplos de aliteración, asonancia y paronomasia⁹⁹. Todas estas son características de la tradición oral, tal como las hemos destacado arriba (cf. págs. 120-127). Joachim Jeremias culminó toda una vida de investigación recogiendo unas indicaciones donde muestra que muchas de las palabras que aparecen en la enseñanza de Jesús tienen un origen arameo y que la forma de hablar que se utilizaba en esas enseñanzas tenía muchos rasgos característicos, incluyendo el «pasivo divino», así como los elementos ya indicados por Burney y Black¹⁰⁰.

A estas evidencias hay que concederles más valor que el que usualmente se les ha dado. Naturalmente, una frase aramea sólo puede probar una cosa; que hubo un estadio temprano (postpascual) de la transmisión en que la tradición de Jesús todavía circulaba en arameo. Pero si la tradición está marcada, de manera consistente, por rasgos estilísticos particulares, como los que descubren los especialistas en arameo, entonces debemos afirmar que resulta más probable que esos rasgos sean característicos de una persona, y no de una multitud de tradentes orales arameos que tendrían las mismas características. La posibilidad de que podamos escuchar todavía lo que Jeremias llamaba la «ipsissima voz» (en cuanto distinta de las *ipsissima verba*) de Jesús, voz de Jesús que nos llega a través de la tradición, debería ser acogida nuevamente más en serio de lo que ha sido en los últimos treinta años, desde que Jeremias escribió por última vez sobre este tema¹⁰¹.

Lo mismo que hemos hecho con la tradición narrativa, haremos ahora con la tradición de la enseñanza, ofreciendo varios ejemplos apropiados. Comenzaremos con dos ejemplos de la más antigua tradición litúrgica de la cristiandad. En este caso, los estu-

⁹⁸ C. F. Burney, *The Poetry of our Lord*, Clarendon, Oxford 1925.

⁹⁹ M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3ª ed., Clarendon, Oxford 1967, 160-185. Nótese, sin embargo, las críticas de Fitzmyer, *Wandering Aramean*, 16-17. Véase también Riesner, *Jesus als Lehrer*, 392-404.

¹⁰⁰ J. Jeremias, *New Testament Theology*, vol I, *The Proclamation of Jesus*, 1971, traducción inglesa SCM, Londres 1971, 3-29 (versión cast., *Teología del Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 1974).

¹⁰¹ R. W. Funk habla de la «impronta de la voz» de Jesús, que incluye antítesis, sinónimos, paralelismos, inversiones, paradojas y otros elementos distintivos, conforme a la misma aproximación de Funk, en *Honest to Jesus*, Polebridge, Sonoma Calif 1996, 144-145, 149-158.

dios sobre la oralidad han confirmado lo que podía haberse adivinado ya por otros medios: que la tradición en la que se transmiten unas «palabras sagradas» dentro de un culto o liturgia muestra en general un carácter más conservador; la transmisión (si este es el término más apropiado) forma parte de la misma repetición sagrada en la celebración y en la afirmación de una tradición que aparece como elemento constituyente de la identidad de una comunidad. Dentro de la tradición de Jesús, llaman inmediatamente la atención dos pasajes:

El Padrenuestro (Mt 6, 7-15 // Lc 11, 1-4)

Mt 6	Lc 11
<p>7 Cuando oréis, no repitáis palabras vacías, como hacen los gentiles, que piensan que serán oídos por decir muchas palabras. 8 Por tanto, no seas como ellos, porque vuestro Padre sabe qué cosas necesitáis antes que vosotros le pidáis.</p> <p>9 Vosotros, pues, orad así: <i>«Padre nuestro que estás en los cielos: Santificado sea tu nombre, 10 venga tu reino, hágase tu voluntad, en la tierra como en el cielo. 11 Danos hoy el pan nuestro de cada día, 12 Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores. 13 Y no nos metas en tentación, mas líbranos del maligno. 14 Porque si perdonáis a otros sus ofensas, vuestro Padre celestial también os perdonará a vosotros. 15 Pero si no perdonáis a otros, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas».</i></p>	<p>1 Aconteció que él estaba orando en cierto lugar y cuando terminó, uno de sus discípulos le dijo: «Señor, enséñanos a orar, como también Juan enseñó a sus discípulos».</p> <p>2 Él les dijo: «Cuando oréis, decid: <i>«Padre: Santificado sea tu nombre; venga tu reino; 3 Danos cada día el pan nuestro de cada día; 4 y perdónanos nuestros pecados porque también nosotros perdonamos a todos nuestros deudores. Y no nos metas en tentación.»</i></p>

¿Cuál es la explicación de estas variaciones? Serían ciertamente extrañas si Mateo y Lucas hubieran derivado esta tradición de una fuente escrita común (Q)¹⁰². ¿De dónde provienen, pues, las variaciones, en especial dentro de la misma oración? Nuevamente, el proceso del paradigma literario viene a resultar muy discutible, en este campo. ¡Y quién se atreverá a pensar que esta tradición sólo se conocía a causa de que ella aparecía escrita dentro de un documento Q! En contra de eso, la explicación más obvia es que esta era una tradición que se conservaba en la liturgia viva de la oración comunitaria (como sugiere la primera persona del plural que se utiliza). Es prácticamente seguro que los primeros discípulos cristianos conocían esta tradición no sólo porque la habían oído en alguna lectura de un documento escrito. Ellos la conocían porque la oraban, posiblemente de un modo diario¹⁰³. En este caso, además de la consideración que merece el proceso del paradigma literario, el hecho de que se hayan mantenido tantas discusiones académicas sobre un material como este, sin tener en cuenta la tradición viva de la oración normal de cada día, muestra probablemente otro punto ciego de muchos investigadores.

En este contexto, debemos destacar que el uso litúrgico conserva y adapta al mismo tiempo sus materiales (lentamente)¹⁰⁴. Como indicó Jeremias, la explicación más probable para las dos versiones del Padrenuestro es que había dos modelos ligeramente diferentes de la oración litúrgica y que ambas versiones mostraban signos de adaptación litúrgica. (1) En Mateo tenemos una introducción más reverente y una primera frase más apropiada para ser repetida al unísono por la comunidad; y al final de cada una de las dos partes de la oración encontramos unas adiciones que sirven posiblemente para ampliar y clarificar la brevedad de las peticiones a las que se han

¹⁰² Como observó B. H. Streeter, en *The Four Gospels A Study of Origins*, Macmillan, Londres 1924, 277-278

¹⁰³ Esta posibilidad es ampliamente reconocida; cf., por ejemplo, U. Luz, *Matthaus 1-7*, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Benzinger, Zurich y Neukirchener Verlag, Neukirchen 1985, 334 (versión cast., *El evangelio según san Mateo I*, Sígueme, Salamanca 1993), Crossan, *Historical Jesus*, 293; Meier, *A marginal Jew*, 2, 257-358; H. D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis 1995, 370. La *Didajé* 83, recomienda que la oración se proclame tres veces al día (conforme a una buena práctica judía)

¹⁰⁴ La Iglesia Ortodoxa celebra todavía las liturgias de San Juan Crisóstomo y de San Basilio de Cesarea

hecho esas adiciones. (2) En Lucas encontramos en especial la modificación sobre el pan de cada día («danos cada día»)¹⁰⁵. El hecho de que se han seguido dando un desarrollo y unas modificaciones litúrgicas lo indican las adiciones posteriores a la doxología final, que encontramos en algunas versiones de Mateo («porque tuyo es el reino y el poder y la gloria por siempre. Amén»)¹⁰⁶. No carece de importancia indicar que tales variaciones litúrgicas dentro de la misma oración continúan realizándose en nuestro tiempo. En Escocia se tiende a decir «deudas», en Inglaterra «ofensas». Y las versiones nuevas se mezclan con versiones tradicionales en gran parte de los modernos libros litúrgicos. Dado que, en efecto, la liturgia es el paralelo más cercano a la tradición oral en las comunidades occidentales (los orantes normales raramente necesitan «seguir el orden» del libro) este paralelismo posee cierta fuerza.

Otro punto que es digno de mención es que las dos introducciones (Mt 6, 9a; Lc 11, 1-2a) confirman lo que, de cualquier modo, resultaba ya probable: que esta oración funcionaba como un indicador de identidad para los primeros discípulos¹⁰⁷. Los cristianos se podían reconocer entre sí mismos, y ser reconocidos por otros, como aquellos que decían a Dios «Padre» o «Padre nuestro»¹⁰⁸, mientras que la oración típica de la plegaria judía mostraba mayor gravedad litúrgica¹⁰⁹. De todas formas, ambas versiones de la tradición atribuyen esta oración explícitamente a Jesús y la presentan como explícitamente confiada por Jesús a sus discípulos¹¹⁰. Esta es, sin duda, la causa por la que la oración fue tan estimada y repetida. Pues bien, sería muestra de un injustificable escepticismo concluir, a pesar de todo esto, que la oración habría sido compuesta a partir de

¹⁰⁵ Un estudio más amplio en Jeremías, *Proclamation*, 195-196.

¹⁰⁶ Datos de crítica textual en B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Londres 1971, edición corregida en 1975, págs. 16-17. La *Didajé* muestra una fase intermedia, cuando la doxología era sólo «tuyo es el poder y la gloria por siempre».

¹⁰⁷ Jeremías, *Proclamation*, 196-197.

¹⁰⁸ Las referencias en Rom 8, 15-16 y en Gal 4, 6 confirman que Pablo interpretó la oración del «*Abba*» como nota distintiva de los cristianos.

¹⁰⁹ Las bendiciones sobre la comida comienzan, por ejemplo, de esta forma: «Bendito eres tú, Señor Dios nuestro, Rey del Universo».

¹¹⁰ Esta oración muestra un buen fondo arameo. Cf., por ejemplo, Jeremías, *Proclamation*, 196; W. D. Davies y D. C. Allison, *Matthew 1-7*, International Critical Commentary, T. and T. Clark, Edimburgo 1988, 593.

peticiones aisladas, que Jesús habría utilizado¹¹¹ o que esta oración brotó sólo en un momento posterior, compuesta por algún discípulo desconocido¹¹². Su lugar en la tradición antigua indica más bien el influjo de alguna persona reconocida de una forma extensa y profunda; es evidente que entre ese tipo de personas Jesús mismo resulta el candidato más obvio, si es que uno se pone a especular sobre el creador de esta oración.

La Última Cena

De manera obvia, el segundo ejemplo es el recuerdo de la Última Cena de Jesús con sus discípulos, que evidentemente se convirtió en tema de celebración litúrgica frecuente (1 Cor 11, 23-26). La tradición ofrece aquí cuatro formas.

Mt 26	Mc 24
<p>26 <i>Mientras ellos estaban comiendo, Jesús tomó pan y, después de bendecirlo, lo partió y lo dio a sus discípulos y dijo «Tomad, comed Esto es mi cuerpo»</i> 27 <i>Después tomó la copa, y habiendo dado gracias, se la dio diciendo: «Bebed de ella todos, 28 porque esto es mi sangre de la alianza, derramada por muchos para el perdón de pecados</i> 29 <i>Pero os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día cuando lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre</i></p>	<p>22 <i>Mientras ellos estaban comiendo, él tomó pan y después de bendecirlo, lo partió, se lo dio y dijo. «Tomad, esto es mi cuerpo.</i> 23 <i>Después tomó la copa, y habiendo dado gracias, se la dio, y bebieron todos de ella</i> 24 <i>Y él les dijo: «Esto es mi sangre de la alianza, derramada por muchos</i> 25 <i>Verdaderamente os digo que no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios.</i></p>

¹¹¹ Funk, *Five Gospels*, 148-150. Su discusión del tema se encuentra viciada porque presupone una dependencia literaria.

¹¹² Crossan, *Historical Jesus*, 294.

Lc 22	1 Cor 11
<p>17 Luego tomó una copa, y habiendo dado gracias, dijo: «Tomad esto y repartiđlo entre vosotros, 18 porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios». 19 Entonces <i>él tomó un pan, y habiendo dado gracias, lo partió y les dio</i> diciendo: «<i>Esto es mi cuerpo que por vosotros es dado. Haced esto en memoria de mí.</i> 20 <i>Asimismo la copa, después de haber cenado, diciendo: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros».</i></p>	<p>23 Porque yo recibí del Señor lo que también os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, <i>tomó un pan; 24 y habiendo dado gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo que es dado por vosotros. Haced esto en memoria de mí.»</i> 25 <i>Asimismo, tomó la copa después de haber cenado, diciendo: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre. Haced esto todas las veces que la bebáis en memoria de mí».</i> 26 Porque todas las veces que comáis este pan y bebáis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga.</p>

La tradición ha sido conservada en dos formas claramente distintas: una es la de Marcos y Mateo (A), otra la de Lucas y Pablo (B). En A, Jesús «bendice» el pan; en B, él «da gracias». B añade a la palabra sobre el pan «que es (dado) por vosotros. Haced esto en memoria de mí». Sobre la copa, A dice «esta es mi sangre de la alianza, derramada por (a favor de) muchos», mientras que B dice «esta copa es la nueva alianza en mi sangre». Esta variación se explica más obviamente si es que suponemos que existían dos prácticas litúrgicas ligeramente distintas, no a partir de algún tipo de dependencia literaria, ni por el hecho de que una u otra versión pueda retrotraerse más fácilmente al arameo¹¹³. Por ejemplo, el hecho de que en la versión A las palabras sobre el pan y el vino estén puestas en paralelo («esto es mi cuerpo, esta es mi sangre») indica probablemente una adaptación litúrgica, para destacar el paralelismo. La versión B mantiene el encuadre de una comida, con la palabra sobre el pan presumiblemente al comienzo (de acuerdo con el modelo normal de la comida judía) y la copa como final de la comida («después de haber cenado»). En A, las modificaciones hacen que el enfoque se centre

¹¹³ J. A. Fitzmyer indica que ambas formas pueden ser retraducidas en el arameo de aquel tiempo «con casi la misma facilidad y los mismos problemas»; cf. *The Gospel According to Luke*, 2 vol., Anchor Bible 28, 28A, Doubleday, Nueva York 1981, 1985, 1394-95 (versión cast., *El Evangelio Según san Lucas*, I-III, Cristiandad, Madrid 1986/1987). Cf. de nuevo, Casey, «Original Aramaic Form».

más directamente sobre el vino/sangre; por el contrario, en B el enfoque se dirige más hacia la copa¹¹⁴.

También en este caso, sería demasiado ridículo pensar que los diversos escritores sólo conocían esta tradición en su forma escrita y sólo porque la habían leído ocasionalmente en algún documento escrito. Una vez más, la explicación más obvia es la de suponer que estas palabras resultaban familiares dentro de muchas (de la mayor parte) de las comunidades cristianas primitivas, porque los creyentes las empleaban en sus celebraciones regulares de la Cena del Señor. Esta era una tradición oral viva, antes y después de haber sido escrita en unos documentos semioficiales u oficiales. También aquí nos encontramos ante un tema de tradición fundamental, ante aquel tipo de tradición que Pablo transmitió cuidadosamente a las iglesias recientemente fundadas (1 Cor 11, 23)¹¹⁵, ante aquel tipo de tradición que ofreció a estas iglesias su identidad, de manera que al representar (celebrar) esas tradiciones las iglesias afirmaban su identidad (cf. de nuevo 1 Cor 10, 21). Esta es una tradición de la que se dice que fue iniciada por el mismo Jesús y que así fue recordada desde el tiempo más antiguo que podamos suponer¹¹⁶.

¹¹⁴ Cf, además, mi *Unity and Diversity in the New Testament*, SCM, Londres 1977 (2ª ed. 1990), 165-167, con las obras que cito en nota 23.

¹¹⁵ El hecho de que Pablo atribuya esta tradición «al Señor» (1 Cor 11, 23) no debería tomarse como si supusiera que Pablo había recibido una revelación especial después de su conversión (como ha supuesto de un modo especial, en tiempos recientes, H. Maccoby, «Paul and the Eucharist»: *New Testament Studies* 37 [1991] 247-267). El lenguaje que se emplea aquí es el lenguaje de la tradición («yo recibí» –*parelabon*; «yo os transmití» –*paredôka*); y el Señor del que Pablo recibió esa tradición es «el Señor Jesús que, en la noche en que fue entregado, tomó pan...» (1 Cor 11, 23). Véase además la discusión aún valiosa de O. Cullmann, «The Tradition», en *The Early Church: Historical and Theological Studies*, SCM, Londres 1956, 59-75, quien, entre otras cosas, en pág. 68, pone de relieve que 1 Cor 7, 10 atribuye también al «Señor» la tradición de la enseñanza de Jesús sobre el divorcio (A los casados les mando, no yo, sino el Señor...).

¹¹⁶ El silencio de *Didajé* 9 («por lo que toca a la Eucaristía...») sobre las posibles «palabras de la institución» no implica necesariamente que la *Didajé* refleje un estadio anterior (respecto a Marcos o a 1 Cor 11) en el desarrollo litúrgico (como argumenta Crossan, *Historical Jesus*, 360-367). Puede suceder muy bien que la *Didajé* presuponga el núcleo tradicional como algo conocido y simplemente ofrezca el añadido de las oraciones de acción de gracias (*eucharisteis*) que se consideraban apropiadas para una celebración litúrgica más solemne (como también en la *Didajé* 10). El evangelio de Juan no dice nada de la Última Cena, pero refleja un conocimiento de las palabras sobre el pan y el vino en Jn 6, 52-58. Para una breve discusión y una visión

Por supuesto, podemos preguntarnos honradamente si, en su forma más antigua, se recordaba a Jesús celebrando una comida de Pascua o si se le recordaba instituyendo un ritual que debía ser repetido. Sobre el último tema, de hecho, la versión A no dice nada (no dice que se repita lo que hizo Jesús); y la exigencia o suposición de que el gesto deba repetirse constituye una particularidad que aparece tanto en B como en la elaboración de 1 Cor 11, 25b-26. Además, las huellas de la redacción aparecen claras por doquier¹¹⁷. Sea como fuere, las notas características de la tradición oral permanecen claras: por un lado, tenemos la preocupación por mantener los elementos centrales de las palabras usadas por Jesús tan cuidadosamente como sea necesario; por otro lado, tenemos una flexibilidad (incluyendo una elaboración) que en este caso refleja, sin duda, el desarrollo de las prácticas litúrgicas de las diferentes iglesias.

Sermón de la Montaña/Llanura

Una característica curiosa de la tradición del Sermón de la Montaña es la variabilidad y la cercanía entre las versiones de Mateo y Lucas. En lo que podríamos llamar (por razón de conveniencia) la tercera cuarta parte del sermón de Mateo, el grado de cercanía es tal que esos pasajes pueden tomarse como una buena evidencia para la existencia de un documento Q¹¹⁸. Pero en las otras tres cuartas partes los paralelismos verbales son mucho menos fuertes, de tal manera que podemos plantear la pregunta sobre si tenemos alguna evidencia de que haya existido algún tipo de dependencia literaria¹¹⁹. En la

general del tema (con bibliografía), cf. W. D. Davies y D. C. Allison, *Matthew 19-28*, International Critical Commentary, T. and T. Clark, Edimburgo 1997, 465-469.

¹¹⁷ Proviene particularmente de la redacción la frase añadida por Mateo: «para perdón de los pecados» (Mt 26, 28). Parece que Mateo había omitido deliberadamente esta frase en 3, 2 (cf. Mc 1, 4 // Lc 3, 3).

¹¹⁸ Mt 6, 22-23 // Lc 11, 34-36; Mt, 6, 24 // Lc 16, 13; Mt 6, 25-34 // Lc 12, 22-32; Mt 7, 1-2 // Lc 6, 37a.38b; Mt 7, 3-5 // Lc 6, 41-42; Mt 7, 7-11 // Lc 11, 9-13; Mt 7, 12 // Lc 6, 31.

¹¹⁹ A pesar de esto, en muchas discusiones se asume simplemente el hecho de un uso redaccional del Q. Véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Luke*, y Davies y Allison, *Matthew*, para los textos citados. Streeter reconoció la posibilidad de que existiera una «tradición oral en más de una forma», pero siguió diciendo que las diferencias tenían que explicarse por el hecho de que en Mateo habían venido a unirse el Q y el M, suponiendo así la existencia de un proceso de edición literaria. Cf. *The Four Gospels*, 251-253.

mayoría de los casos, la explicación más plausible es la de que existen dos versiones orales distintas de la misma tradición. Como ha sucedido anteriormente, los datos que tenemos no son suficientes para decidir si Mt o Lc (o los dos) han tomado directamente los temas de la tradición oral viva que ellos conocían, o si uno u otro los han tomado, conforme a un método oral, del documento Q. Sea como fuere, la evidencia va más en la línea de la dependencia oral que de la dependencia literaria. Consideremos los siguientes ejemplos:

Mt 5, 13	Lc 14, 34-34
13 Vosotros sois la sal de la tierra. <i>Pero si la sal se vuelve insípida, ¿cómo puede ser restaurada? Ya no vale para nada, sino para ser arrojada fuera y pisada bajo los pies.</i>	34 «Buena es la sal; <i>pero si aún la sal se vuelve insípida, ¿cómo puede ser sazónada?</i> 35 No es buena ni para la tierra ni para abono; por eso <i>la arrojan fuera.</i>

Mt 5, 25-26	Lc 12, 57-59
25 Reconcíliate pronto <i>con tu acusador</i> , mientras estás con él <i>en el camino</i> (hacia el tribunal); <i>no sea que el acusador te entregue al juez, y el juez al guardia... y seas arrojado en prisión.</i> 26 En verdad <i>te digo, tú nunca saldrás de allí hasta que pagues el último céntimo.</i>	57 ¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo? 58 Pues cuando vayas <i>con tu acusado</i> ante la autoridad, haz un esfuerzo por arreglarlo con él <i>en el camino, no sea que te arrastre al juez y el juez te entregue al guardia, y el guardia te arroje en prisión.</i> 59 <i>Te digo que no saldrás de allí hasta que hayas pagado el último cuarto.</i>

Mt 5, 39b42	Lc 6, 29-30
Al contrario, a cualquiera que te golpea en la <i>mejilla</i> derecha, ponle <i>también la otra.</i> 40 Y al que quiera llevarte a juicio y quitarte la <i>túnica</i> , déjale <i>también tu manto.</i> 41 A cualquiera que te obligue a llevar la carga una milla, ve con ella dos. 42 <i>Al que te pida, dale;</i> y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo niegues.	29 Al que te hiera en la <i>mejilla</i> , preséntale también <i>la otra;</i> y al que te quite el <i>manto</i> , ofrécela también tu <i>túnica.</i> 30 A cualquiera que <i>te pida, dale;</i> y al que tome lo que es tuyo, no se lo vuelvas a pedir.

Mt 7, 13-14	Lc 13, 24
13 <i>Entrad por la puerta estrecha;</i> porque ancha es la puerta, y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son <i>muchos</i> los que <i>entran</i> por ella. 14 Pero estrecha es la puerta y angosto el camino que lleva a la vida y son pocos los que lo encuentran.	24 Esforzaos por <i>entrar por la puerta estrecha;</i> porque, yo os digo, que <i>muchos</i> procurarán <i>entrar,</i> y no podrán.

En cada caso son claros dos rasgos. (1) La enseñanza es sustancialmente la misma; el énfasis principal se pone en palabras o frases clave (*sal, perder el sabor, arrojar fuera, acusador, [peligro de] ser arrojado en prisión, «yo te digo, tú nunca saldrás de allí hasta que pagues el último céntimo»¹²⁰; golpear, otra, también túnica/manto, «a aquel que te pide dale»¹²¹; «entrar por la puerta estrecha»). (2) Por otra parte, los detalles son muy diversos. Resulta muy difícil imaginar que dichos como estos hayan sido simplemente copiados a partir de un mismo documento común. La sugerencia alternativa, de que había varias ediciones del Q (Mateo copiando de una, Lucas de otra) parece resultado de la desesperación, porque ella empieza socavando en primer lugar la misma existencia de un documento Q. Lo mismo sucede con la sugerencia de que Mateo ha editado de un modo libre al Q (= Lucas) o viceversa¹²². Una vez más, en este caso, el paradigma literario simplemente no sirve. Todas estas enseñanzas han sido recordadas como enseñanzas de Jesús, utilizando los medios que la tradición emplea para preservar tales enseñanzas. Eso significa que el carácter básico y el énfasis central de las sentencias o dichos suele condensarse en palabras y frases que permanecen estables; pero ese elemento básico ha sido luego elaborado a través de las formas que el nuevo narrador ha juzgado apropiadas para cada ocasión.*

Otras tradiciones del Q/q

Este cuadro resulta un poco diferente para tradiciones que Mateo y Lucas comparten en otros lugares, cuando recuerdan la

¹²⁰ *Didajé* 1, 5 utiliza este último dicho: «no saldrá de allí hasta que haya devuelto el último céntimo».

¹²¹ *Didajé* 1, 4-5 puede suponer un conocimiento de la versión de Mateo. El *Evangelio de Tomás* ha formulado este dicho con un matiz ligeramente distinto: «Si tienes dinero, no lo prestes a interés, sino dalo a alguno de quien nunca volverás a recibirlo» (*Ev. Tom.* 95).

¹²² Por ejemplo, las reconstrucciones del Q que ofrece A. Polag, *Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979, parecen suponer que unas veces ha sido Lucas y otras veces Mateo el que ha preservado el texto del documento. Esa actitud tiene dos consecuencias: por un lado, Polag enmascara las diferencias entre las dos versiones (la de Mt y la de Lc); por otra parte deja sin resolver el enigma (el puzzle) de por qué una de las versiones sinópticas, o la dos, difieren como lo hacen del texto escrito del Q. Por ejemplo, en el primer caso, empleando los principios usuales de redacción literaria, sería más probable que Lc 14, 34a fuera un eco de Mc 9, 50a y no que sea igual al Q (que Lc = Q).

enseñanza de Jesús. Una vez más, hallamos pasajes en los que el vocabulario es tan cercano que la dependencia literaria constituye la explicación más obvia¹²³. Pero, una vez más, encontramos también pasajes paralelos que simplemente están pidiendo ser explicados a partir de la flexibilidad de la tradición oral.

Mt 10, 34-38	Lc 12, 51-53; 14, 26-27
<p>34 No penséis que he venido para traer paz <i>a la tierra</i>. No he venido para traer paz, sino espada.</p> <p>35 Porque yo he venido para poner en disensión al hombre contra su <i>padre</i>, a la <i>hija</i> contra su <i>madre</i> y a la <i>nuera</i> contra su <i>suegra</i>. 36 Y los enemigos de un hombre serán los de su propia casa.</p> <p>37 «El que ama a su <i>padre</i> o a su <i>madre</i> más que a mí no es digno de mí, y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí.</p> <p>38 El que <i>no toma su cruz</i> y sigue <i>en pos de mí</i> no es digno de mí.</p>	<p>12, 51 ¿Pensáis que he venido a dar paz <i>en la tierra</i>? ¡Os digo que no, sino a causar división!</p> <p>52 Porque de aquí en adelante cinco en una casa estarán divididos: tres contra dos y dos contra tres. 53 Ellos estarán divididos, el padre contra el hijo y el hijo contra el <i>padre</i>, la <i>madre</i> contra la <i>hija</i>, y la hija contra la madre; la <i>suegra</i> contra su <i>nuera</i>, y la nuera contra su suegra.</p> <p>14, 26 Si alguno viene a mí y no aborrece a su <i>padre</i>, <i>madre</i>, mujer, hijos, hermanos, hermanas y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo.</p> <p>27 Y cualquiera que <i>no toma su propia cruz</i> y viene <i>en pos de mí</i>, no puede ser mi discípulo.</p>

Mt 18, 15.21-22	Lc 17, 3-4
<p>15 Si <i>tu hermano peca</i> contra ti, vete, amonéstale a solas, entre tú y él. Si él te escucha, has ganado a tu hermano.</p> <p>21 Entonces Pedro se acercó y le dijo: «Señor, si mi hermano peca contra mí ¿cuántas veces tendré que <i>perdonarle</i>? ¿Hasta <i>siete veces</i>?» 22 Jesús le dijo: «Yo te digo, no <i>siete veces</i>, sino hasta setenta veces siete».</p>	<p>3 Tened cuidado: Si <i>tu hermano peca</i>, repréndele; y si se arrepiente, perdónale.</p> <p>4 Y si alguno ha pecado contra ti <i>siete veces</i> al día y se vuelve hacia ti <i>siete veces</i> al día y dice: «Me arrepiento», perdónale.</p>

¹²³ Mt 8, 19b-22 // Lc 9, 57b-60a; Mt 11, 7-11.16-19 // Lc 7, 24-28.31-35; Mt 11, 25-27 // Lc 10, 21-22; Mt 12, 43-45 // Lc 11, 24-26; Mt 23, 37-39 // Lc 13, 34-35; Mt 24, 45-51 // Lc 12, 42-46.

1 Respondió Jesús y les volvió a hablar en parábolas diciendo: 2 «*El reino de los cielos es semejante a un rey que dio un banquete de bodas para su hijo. 3 Envío a sus siervos para llamar a los que habían sido invitados a las bodas, pero no querían venir.*

4 Volvió a enviar otros siervos, diciendo: «Decid a los invitados: He aquí, he preparado mi comida; mis toros y animales engordados han sido matados, y todo está preparado. Venid a las bodas'». 5 Pero ellos no le hicieron caso y se fueron, uno a su *campo*, otro a su negocio;

6 y los demás tomaron a sus siervos, los afrentaron y los mataron.

7 El rey *se enojó*, y enviando sus tropas mató a aquellos asesinos y prendió fuego a su ciudad.

8 Entonces *dijo a sus siervos*: «El banquete está preparado, pero los invitados no eran dignos.

9 *Id*, pues, a las encrucijadas de los caminos y llamad al banquete de bodas a cuantos halléis.»

10 Aquellos siervos salieron por los caminos y reunieron a todos los que hallaron, tanto buenos como malos; y el banquete de bodas estuvo lleno de convidados. 11 Pero cuando entró el rey para ver a los convidados y vio allí a un hombre que no llevaba traje de bodas, 12 le dijo: «Amigo, ¿cómo entraste aquí, sin llevar traje de bodas?». Pero él no respondió nada. 13 Entonces el rey dijo a los que servían: «Atadle de pies y manos y echadle en las tinieblas exteriores». Allí será el llanto y crujir de dientes; 14 porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos».

15 Al oír esto, uno de los comensales le dijo: «¡Bienaventurado el que coma pan en *el reino de Dios!*» 16 Pero Jesús le dijo: «Un hombre *dio* un gran banquete e invitó a muchos. 17 A la hora del banquete *envió a su siervo* para decir a los invitados: «Venid, porque ya está preparado.»

18 Pero todos a una comenzaron a disculparse.

El primero dijo: «He comprado un *campo* y necesito salir para verlo; te ruego que me disculpes.» 19 El otro dijo: «He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlos. Te ruego que me disculpes.» 20 El otro dijo: «Acabo de casarme y por tanto no puedo ir.» 21 Cuando volvió el siervo, hizo saber estas cosas a su señor. Entonces *se enojó* el dueño de casa y *dijo a su siervo*:

«*Vete* pronto a las plazas y a las calles de la ciudad y trae acá a los pobres, a los mancos, a los ciegos y a los cojos.»

22 Luego dijo el siervo: «Señor, se ha hecho lo que mandaste, y aún queda lugar.» 23 El señor dijo al siervo: «Ve por los caminos y las calles, y exígeles que entren para que mi casa se llene.

24 Pues os digo que ninguno de aquellos que fueron invitados gustará de mi banquete».

En cada uno de los casos anteriores tenemos el mismo tema. Pero las coincidencias y los solapamientos entre los paralelos de Mateo y Lucas son tan modestos, incluso tan mínimos, que resulta muy poco plausible afirmar que uno ha tomado el texto del otro o los dos de una fuente común en un nivel literario. La hipótesis de que Mateo y Lucas derivan directamente del Q (= ¿Lucas?)¹²⁴ simplemente no cuadra con los datos. Por el contrario, la semejanza del tema y del motivo principal responden muy bien a la flexibilidad y adaptabilidad de la repetición oral¹²⁵. Parece que en cada caso el evangelista ha expresado o elaborado a su propio modo el tema común:

Mt 10, 37-38 (el ser digno), Lc 14, 26-27 (el ser discípulo)

Mt 18, 15.21-22 (disciplina eclesial) Lc 17, 3-4 (perdón fraterno)

Mt 22, 11-14 (destrucción de Jerusalén, carencia del traje de bodas),
Lc 14, 21-22.23 (doble misión de la Iglesia).

Pues bien, tales repeticiones responden a los métodos o parámetros de una enseñanza transmitida de un modo oral¹²⁶. Por eso, sin necesidad de forzar las cosas, podemos concluir que Jesús fue recordado como alguien que llamó la atención sobre las exigencias que implica el discipulado y sobre las divisiones familiares que surgirían sin duda a partir de esas exigencias; también se le recordó como alguien que animaba a la generosidad y que inculcaba el perdón y como alguien que contaba una historia (o varias historias) sobre una fiesta a la que los invitados no quisieron venir (la variación de las razones dadas para ello resulta típica en la narración de las historias) y que fueron reemplazados por personas recogidas de la calle¹²⁷.

¹²⁴ Cf. de nuevo, por ejemplo, Fitzmyer, *Luke*; y Davies y Allison, *Matthew*, ad locum; Catchpole, *Quest*, 323-324.

¹²⁵ El *Evangelio de Tomás* ofrece tradiciones variantes del primero y del último de los tres ejemplos arriba citados (Mt 10, 34-36 // Lc 12, 51-53 // Ev. Tom. 16; Mt 10, 37-38 // Lc 14, 26-27 // Ev. Tom 55, 101 [pero con el típico embellecimiento del Ev. de Tomás]; Mt 22, 1-14 // Lc 14, 16-24 // Ev. Tom. 64); Mc 8, 34 conoce también una versión variante de Mt 10, 38 // Lc 14, 27 // Ev. Tom 55, 2b, que Mt 16, 24 y Lc 9, 23 han seguido. Por lo que toca al segundo ejemplo, la *Didajé* parece conocer de nuevo a Mateo (*Did* 15, 3 // Mt 18, 15-35), como probablemente lo hace el *Evangelio de los Nazarenos* 15 (Mt 18, 21-22).

¹²⁶ Cf. Gerhardsson, quien concluye que las diferencias entre las parábolas (*meshalim* narrativos) demuestran «alteraciones deliberadas de textos más bien firmes» («Illuminating the Kingdom», 291-298), aunque debemos tener también en cuenta la asunción del paradigma literario.

¹²⁷ Los juicios de los participantes del *Jesus Seminar* sobre estos pasajes ilustrarán bien los criterios muy problemáticos y los razonamientos tendenciosos por

Resultados

En resumen, lo que hemos descubierto en las tradiciones de la enseñanza de Jesús responde bien a los que ya sabíamos sobre las tradiciones narrativas. No pretendo negar la existencia de un documento Q, como tampoco quiero negar la prioridad de Marcos. Pero una y otra vez, en el caso del material Q/q, nos hallamos confrontados, dentro de los evangelios sinópticos, con tradiciones que se encuentran relacionadas entre sí (tienen la misma enseñanza básica) y que fueron evidentemente recordadas y valoradas como enseñanza de Jesús. Al mismo tiempo, en los casos arriba examinados, la relación es obviamente de carácter no literario (es decir, cada versión no ha surgido de la edición de un texto literario precedente). La relación debe concebirse, de un modo más simple, como algo que se ha venido expresando en el plano oral. Esto significa que los evangelistas conocían estas tradiciones no en una forma literaria, sino a través de la tradición viva de la liturgia o de la celebración del Jesús al que las comunidades recordaban. O pudo suceder que los evangelistas conocían la tradición del Q, pero tomaron al Q como testimonio de la repetición oral, de tal forma que ellos, en sus nuevas repeticiones, retenían el carácter oral del proceso creador de la tradición. Por cierto, las dos alternativas no se excluyen mutuamente, pero difícilmente se pueden negar que las consecuencias para la definición de la finalidad y contenido del documento Q resultan considerables. Es importante que la investigación futura sobre el Q tome muy en serio estas consideraciones.

Lo mismo que respecto de la tradición narrativa, los ejemplos de la tradición de la enseñanza que hemos examinado arriba, parecen confirmar las implicaciones que se deducen del carácter oral de su formulación. (1) Hubo enseñanzas de Jesús que causaron tal impacto sobre sus primeros oyentes que ellos las fueron repitiendo, de manera que su énfasis básico cristalizó en el tema general y/o en palabras y frases particulares, que permanecieron constantes en el proceso a través del cual se fueron repitiendo y transmitiendo tales enseñanzas entre los discípulos reunidos y en las iglesias. Toda la enseñanza así actualizada resultaría importante para la identidad de los discípulos y de las comunidades de discípulos y para el carácter de su vida compartida. Sin duda alguna, esa enseñanza habría sido recopilada y se meditaría sobre ella en las reuniones comunitarias, en la línea de lo que Bailey sugería.

(2) Las variaciones en la repetición de la enseñanza indican la capacidad de agrupar el material de maneras diferentes, para adaptarlo o desarrollarlo y para sacar de él nuevas lecciones, siendo consecuentes con la tradición del impacto inicial causado por el mismo Jesús y a la luz de las circunstancias propias del desarrollo de las iglesias que han atesorado su enseñanza. Una vez más, el motivo que debemos destacar es que la tradición fue una tradición viva, celebrada en las reuniones comunitarias de las iglesias más antiguas. No hubo interés en recordar todas las palabras exactas de Jesús; en muchos casos, las circunstancias concretas en que se ofreció la enseñanza resultaban irrelevantes para su valor posterior. Pero ni en este caso, en el material que acabamos de presentar, tenemos ninguna indicación de que estas palabras fueran introducidas en la tradición por profetas o de que fueran creaciones (literarias) de tipo libre o desarrollos de enseñanzas particulares que iban en contra de su impacto original¹²⁸. Estas palabras fueron recordadas como enseñanza dada por el mismo Jesús, cuando él estaba todavía entre sus

medio de los cuales deducen ellos sus conclusiones, incluyendo una visión más bien ingenua de lo que implica la consistencia y coherencia entre pasajes o tradiciones (así dicen, por ejemplo, que Mt 10, 34-36 parece ir «en contra» de la enseñanza de Jesús sobre el amor universal). Ellos suponen que Jesús estuvo menos inclinado a citar las Escrituras que la comunidad cristiana (un argumento que no prueban). El uso que ellos hacen del material les lleva a postular el origen del que proviene ese material (Lc sería el reflejo de una «comunidad más madura que aquella que pudo haber formado Jesús con sus discípulos en el tiempo de su vida»). Ellos acuden a la falacia de «la forma original», conforme y de esa manera utilizan un tipo de paradigma literario semejante al de la «cama de Procasto» (Funk, *Five Gospels*, 174, 216-217, 362, 235-235). Pues bien, discutir sobre la autenticidad teniendo como referencia simplemente ese tipo de consideraciones, como son las de la precisión del vocabulario, las tensiones con otros dichos y la coherencia con contextos posteriores, proviene de la incapacidad total de tener en cuenta las implicaciones de la transmisión oral: un dicho, lo mismo que una narración, puede mantener su identidad a través del tema básico y de algunas palabras o frases particulares que siguen siendo las mismas; pero, al mismo tiempo, ese dicho o narración se adapta y re replica a las situaciones cambiantes del proceso de la vida de las primitivas comunidades.

¹²⁸ Draper muestra también que la tesis de que algunos de los dichos de Jesús fueron creados enteramente *de novo*... va en contra del proceso de la transmisión oral. Tales palabras enteramente innovadoras del Jesús resucitado resultan «inherentemente improbables» (Horsley y Draper, *Whoever*, 183). Sin embargo, Horsley supone que los profetas debieron haber sido responsables de la celebración de la tradición (pág. 303-310), sin haber investigado cuál pudo haber sido la función de los maestros.

discípulos y fueron conservadas por dos razones: por su propio valor y por la importancia que ellas tenían para la propia vida y testimonio de la comunidad.

Transmisión oral

A la luz de lo anterior podemos comenzar a ofrecer un esquema del proceso probable de creación de tradición que se ha seguido en el caso de la tradición de Jesús¹²⁹.

El comienzo

Ya durante el propio ministerio de Jesús, tan pronto como los discípulos comenzaron a reunirse en torno a él, podemos reconocer las impresiones y memorias iniciales que fueron siendo compartidas por el grupo. «¿Recuerdas cómo habló y lo que él dijo cuando...?». Esta pregunta debió ser planteada muchas veces en el momento en que la comunidad inicial comenzó a sentir y expresar su carácter distintivo. Sin duda alguna, en los diversos pueblos, las comunidades de Jesús celebraban de un modo semejante su identidad y su historia, en reuniones regulares, incluso de noche. Y tan pronto como los discípulos de Jesús comenzaron a percibirse a sí mismos como grupo(s) distinto(s), podemos suponer que debió ponerse en marcha ese mismo impulso, que es característico de la cultura oral y campesina. Cuando el grupo más cercano a Jesús comenzó a moverse en torno a Galilea, poniéndose en contacto con grupos

¹²⁹ B. W. Henaut ha intentado argumentar tendenciosamente la imposibilidad de que podamos recuperar algún tipo de tradición oral detrás de los evangelios (*Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 82, JSOT Press, Sheffield 1993): a su juicio, todas las diferencias, por grandes que sean, pueden explicarse en términos de redacción literaria; por otra parte, la tradición oral habría sido totalmente fluida y variable en cada uno de los elementos particulares propios de cada representación. Pero esta forma de entender el proceso de la tradición oral resulta muy problemática, como si se tratara de recuperar una historia de la tradición a través de un conjunto de representaciones separadas entre sí (por ejemplo, en pág. 118: aquí vemos el problema de hablar de una «transmisión oral»); por otra parte, él concede demasiado poca atención a lo que han podido ser los elementos estables en los recuerdos orales de Jesús, en cuanto distintos de aquellos que encontramos en las epopeyas y sagas estudiadas por Parry y Lord.

potenciales y luego ya con grupos fijos de discípulos y simpatizantes en varios pueblos, el impulso natural debió ser el mismo. Por supuesto, podemos asumir que Jesús fue ofreciendo enseñanzas nuevas (así como enseñanzas que se repetían) a lo largo de su vida pública. Pero en reuniones más dadas a la reflexión, o cuando Jesús estaba ausente, posiblemente fue afirmándose entre los discípulos el impulso por contar de nuevo aquello que había causado un impacto más grande sobre ellos.

En este momento inicial del proceso hallamos tres características que son dignas de reseñar. (1) La primera es que si las apreciaciones que Bailey formuló de un modo anecdótico nos permiten conocer la cultura oral de Galilea, en el segundo cuarto del siglo I d. C. mejor que todas las restantes teorías, entonces podemos asumir que el proceso de crear tradición *comenzó* con la palabra y la obra *iniciadora* de Jesús. Esto significa que el impacto que Jesús produjo no fue algo que sólo se tradujo en forma de tradición algún tiempo más tarde (tras días, meses o años). Al contrario, ese impacto incluiría la formación de tradiciones en las que se recordaba aquello que lo había producido. De esa forma, por haber suscitado ese impacto, las palabras o acontecimientos impactantes se convirtieron en tradición donde se expresaban aquellas palabras o acontecimientos. El estímulo de alguna palabra/historia, la excitación (admiración, sorpresa) por algún acontecimiento, vendría a expresarse en una reacción compartida inicial; la estructura, los elementos identificadores y las palabras clave (el núcleo o clímax) se concretarían de una forma oral, reflejando así el reconocimiento inmediato del significado de lo que se había dicho o de lo que había sucedido. Una vez establecidos de manera más o menos inmediata, estos rasgos se convertirían en las constantes, en los temas estables que las repeticiones sucesivas podrían elaborar. Estos rasgos constantes, redondeados en las diferentes presentaciones, podrían suscitar las variaciones que se juzgaran apropiadas para las diversas circunstancias. De manera subsiguiente, podemos imaginarnos a un grupo de discípulos reuniéndose y pidiendo, por ejemplo, que se repitiera lo referente al centurión de Cafarnaún, o lo referente a la viuda y el tesoro, o lo que Jesús dijo de la túnica y el manto, o lo que añadió sobre quién es el más grande o sobre el hermano que peca. Respondiendo a esa petición, un discípulo antiguo contaría de nuevo la historia o enseñanza correspondiente, empleando aquellas palabras o detalles que él juzgara apropiados para la ocasión, con la memoria corporativa del

grupo pronta a protestar en el caso de que omitiera un elemento fundamental o variara demasiado los temas. Todo esto responde perfectamente al carácter de los datos que arriba hemos recogido.

(2) De lo anterior se sigue, en segundo lugar, que aquellos que están acostumbrados a la forma individualista dominante de la cultura (o fe) contemporánea tienen que hacer un esfuerzo consciente para advertir que el impacto que Jesús produjo desde el principio no consistió en una serie de reacciones separadas sobre individuos independientes unos de otros¹³⁰. Si las cosas hubieran sucedido así, tendríamos que sentirnos maravillados por la forma en que pudo brotar una tradición común en el momento en que los individuos empezaron a compartir sus memorias, quizá sólo tras un largo tiempo. ¡Habría dominado desde el principio un tipo de pluralismo postmoderno! Pero el proceso creador de la tradición es un proceso propio de la comunidad y lo es de un modo especial porque esa tradición resulta a menudo constitutiva de la misma comunidad en cuanto tal. La experiencia compartida del impacto de Jesús fue la que primero hizo que algunos individuos se convirtieran al discipulado; pues bien, la formulación de ese impacto a través de palabras compartidas fue la que ayudó, sin duda, a los discípulos a vincularse entre sí, formando una comunidad de discípulos.

Al mismo tiempo, no deberíamos olvidar un importante corolario. El carácter de esa tradición, como memoria compartida, significa que en muchos casos nosotros no conocemos de un modo preciso lo que Jesús hizo o dijo. Lo que encontramos en la tradición de Jesús son los rasgos consistentes y coherentes del impacto compartido que produjeron sus hechos y palabras, no los hechos y palabras objetivas de Jesús en cuanto tales. Lo que encontramos son ejemplos de la repetición oral de la tradición compartida, repeticiones que muestran la flexibilidad y la elaboración de las presentaciones orales

¹³⁰ Cf la dura crítica de Horsley, en Horsley y Draper, *Whoever*, 15-22, en contra del enfoque liberal sobre los individuos y en contra de B. L. Mack, *The Lost Gospel The Book of Q and Christian Origins*, Harper-SanFrancisco, San Francisco 1993 (versión cast., *El Evangelio Perdido El Documento Q Único Texto Auténtico sobre los Orígenes del Cristianismo*, Martínez Roca, Barcelona 1993) También Crossan parece tomar la tradición oral solamente en términos de recuerdos individuales (J. D. Crossan, *The Birth of Christianity*, Harper-SanFrancisco, San Francisco 1998, 49-93 (versión cast., *Los orígenes del Cristianismo Lo que sucedió en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2002)

de esa tradición. Existió sin duda un Jesús que produjo ese impacto, el Jesús recordado, pero no poseemos ninguna forma pura original, ningún impacto original único al que el historiador pueda retornar en cada caso. El Jesús recordado puede ser una síntesis de muchos impactos causados por Jesús y de muchas respuestas suscitadas en los discípulos de Jesús, pero la síntesis se encontraba ya establecida en el primer momento de florecimiento de la tradición.

(3) De eso sigue en tercer lugar, y esto es quizá digno de repetirse, que el proceso de la tradición no debería ser concebido como algo que inicialmente brotó por casualidad y que sólo fue tomado en serio más tarde, en la situación postpascual de los discípulos. Como acabamos de suponer, la formación de la comunidad se encontraba ya en un estado embrionario desde la primera llamada que Jesús dirigió al círculo inmediato de sus discípulos; la «tradición formativa» debió jugar un papel indispensable en este proceso¹³¹. Más aún, si Jesús envió de hecho a sus discípulos para extender su propia misión (Mc 6, 7-13 par)¹³², ¿qué es lo que ellos deberían haber dicho cuando predicaban? La implicación de este pasaje es clara, y del hecho de que existía una misión compartida tenemos que deducir que esa misión incluía al menos la enseñanza que Jesús les había dado. Esto implica también que Jesús les había enseñado lo que tenían que decir, no de un modo literal, pero sí de un modo que fuera capaz de transmitir el impacto que los mismos discípulos habían experimentado y que les había llevado a convertirse en tales. De un modo u otro, debemos confiar que al menos una buena parte de las repeticiones de las tradiciones de Jesús, que ahora encontramos en los evangelios sinópticos, estaban comenzando a recibir su forma en la predicación prepascual de los primeros discípulos¹³³.

¹³¹ Cf. el cuadro que presenta P. S. Alexander, «Orality in Pharisaic-Rabbinic Judaism at the Turn of the Eras», en Wansbrough (ed), *Jesus*, 159-184, 166-167, con un círculo de discípulos, en torno a un rabino, en el período tanaítico antiguo. Rabino y discípulos formaban una comunidad pequeña, de tipo casi religioso, comiendo en común y poseyendo una bolsa común, una comunidad a la que el rabino iba enseñando. Este cuadro puede no ser tan anacrónico como a primera vista parece.

¹³² Una fuerte corriente de opinión en torno al Q, mira el primer estadio de su colección/composición (¿Q¹?) como si estuviera dirigido a ofrecer un tipo de guía para los misioneros itinerantes, siguiendo el modelo de misión del mismo Jesús. En esa misma línea, cf. Schürmann, «Vorösterlichen Anfänge».

¹³³ Este punto ha sido fin defendido por E. E. Ellis en varias ocasiones y recientemente en «The Historical Jesus and the Gospels», en J. Ádna y otros (eds.),

Pero ¿significa eso que el paso de los pueblos de Galilea a la ciudad helenista, del arameo al griego, no supuso ninguna diferencia? ¿De ninguna manera! La Pascua conformó la perspectiva desde la cual fue recordada esta primera tradición. El paso del pueblo a la ciudad conformó la tradición para unas circunstancias cambiantes. La transición del arameo al griego (implicada ya en la descripción de los «helenistas» = «grecoparlantes» de Hech 6, 1) debió introducir los cambios de matiz que implica toda traducción¹³⁴. Pero la misma tradición oral de Jesús ofrecía ya la continuidad, el nexo viviente que permitía ir hacia atrás hasta el ministerio de Jesús y, sin duda, ella fue conservada por este mismo hecho; el mismo carácter de esta tradición, reteniendo como retenía tantos temas de los pueblos de Galilea¹³⁵ y de los tiempos prepascuales¹³⁶, por no citar también las resonancias arameas (cf.

Evangelium – Schriftauslegung – Kirche, Festschrift P. Stuhlmacher, Mohr-Siebeck, Tübinga 1997, 94-106, reimpresso en su libro *Christ and the Future in the New Testament History*, Novum Testamentum Supplement 97, Brill, Leiden 2000, 3-19, Id., *The Making of the New Testament Documents*, Brill, Leiden 1999, 20-27, pero Ellis debilita su argumento poniendo innecesariamente en duda la existencia de un estadio inicial de transmisión oral (*Christ*, 13-14) y defendiendo la existencia, al menos, «de algún tipo de transmisión escrita desde el principio» (*Making*, 24), es decir, ya durante el tiempo del ministerio de Jesús (*Christ*, 15-16, *Making*, 32, 352). De un modo semejante, A. Millard arguye que alguno o algunos de los oyentes de Jesús, que sabían escribir, deberían haber tomado anotaciones de lo que él decía, de manera que esas anotaciones pudieran servir como fuentes para Marcos (*Reading and Writing in the time of Jesus*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 223-229); de todas formas, él reconoce que Pablo no muestra conocimiento alguno de ningún tipo de recuerdos escritos de la misión de Jesús (pág. 211). La concepción que Ellis tiene de la transmisión oral se encuentra muy restringida por su necesidad de escoger entre el «origen folclórico» y el «proceso controlado y cultivado» de las escuelas rabínicas (*Christ*, 14-15; cf. Millard, *Reading and Writing*, 185-192), por otra parte, él tampoco parece conocer la contribución de Bailey. La creencia de Millard, de que «la alfabetización era algo corriente en el judaísmo de Palestina» (pág. 22) ha sido combatida por una opinión contraria, según la cual, la alfabetización en la Palestina romana era baja, quizá sólo del tres por ciento. Cf. W. V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989; M. Bar-Ilan, «Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries», en S. Fishbane y S. Schoenfeld (eds.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, Ktav, Hoboken N. J. 1992, 46-61.

¹³⁴ No es necesario suponer que los «helenistas» surgieron sólo después de Pascua. Pudieron haber existido discípulos grecoparlantes de Jesús durante el tiempo de su misión en Galilea y en Jerusalén (cf. Mc 7, 26, Jn 12, 20-22), de manera que sus tradiciones fueran ya conservadas en griego.

¹³⁵ Así lo han destacado, de forma repetida, Horsley y Draper, *Whoever*

¹³⁶ Cf. de nuevo Schurmann, «Vorosterlichen Anfänge».

págs. 150-153), ha hecho que aquel punto central quedara bien claro. En este campo puede servirnos de ayuda el énfasis postmoderno sobre ambos temas, es decir, sobre la importancia del lector y de la tradición. Podemos partir del hecho de que el lector rellena desde la tradición aquellos lugares que resultan «huecos de significado»; y podemos suponer que una audiencia interpreta una representación particular desde su conocimiento compartido¹³⁷. Desde ese fondo, nosotros podemos confiar honestamente en que la tradición de Jesús fue una parte esencial del conocimiento compartido (de la comunidad), y que ella capacitaba a los oyentes, en las reuniones eclesiales, para «rellenar» los huecos de las representaciones particulares de la tradición oral y para ejercer cierto control sobre su desarrollo.

Las secuencias de la tradición

Otra suposición discutible, que ha dominado la discusión desde el comienzo de la crítica de las formas, es la de que el estadio inicial del proceso de creación de la tradición estaba constituido por unidades individuales¹³⁸. Ciertamente, las cosas pudieron haber sucedido así en momento más antiguo del proceso, y el *Evangelio de Tomás* puede darle cierta credibilidad a ese tipo de proceso para los momentos posteriores de la tradición. Pero tenemos también buena evi-

¹³⁷ Tanto Horsley como Draper, *Whoever*, 161-164, 182, apelan en este punto a la obra de J. M. Foley, *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*, Indiana University Press, Bloomington 1991); Id., *The Singer of Tales in Performance*, Indiana University Press, Bloomington 1995; por su parte, ellos destacan con fuerza la importancia de los «elementos referenciales metonímicos» (elementos que evocan dentro de la tradición un tema más amplio), dependiendo de nuevo de Foley. Cf. Horsley y Draper, *Whoever*, índice: «metonymic referenc- ing». Por su parte, Foley se apoya en la teoría literaria de W. Iser y H. R. Jauss.

¹³⁸ Kloppenborg, situándose en la línea de los análisis sucesivos de la crítica de las formas, percibe el proceso de composición como «la yuxtaposición de unidades originalmente independientes» (*Formation*, 98). Funk supone que la «impronta de oralidad» sólo resulta evidente en «frases, sentencias e historias cortas, provocativas, fácilmente recordables y muy repetidas». Este sería el «sexto pilar de la investigación moderna de los evangelios» (*Five Gospels*, 4): «sólo dichos que fueran cortos, enérgicos y fácilmente recordables tenían posibilidades de sobrevivir» (*Honest*, 40). Esta presuposición hace suponer de antemano que «el Jesús que buscan los historiadores» podrá ser encontrado solamente en dichos e historias breves, de ese tipo. Él traza una lista de 101 palabras (y hechos) que se juzgan como «auténticos» en su *Honest*, 326-335.

dencia de que los dichos de Jesús estaban siendo agrupados y sus historias vinculadas posiblemente desde un estadio muy antiguo del proceso de la tradición, incluso, en algunos casos, el mismo Jesús ha podido ofrecer su enseñanza en secuencias vinculadas, que han podido conservarse de esa forma. El hecho de agrupar enseñanzas y episodios semejantes ha debido ofrecer un artificio mnemotécnico y didáctico obvio, tanto para los que enseñaban como para los enseñados, tanto para los contadores de historias como para los oyentes normales, más o menos desde el comienzo. Pensemos, por ejemplo, en la secuencia de las bienaventuranzas transmitidas de un modo unitario por la tradición oral o por el Q (Mt 5, 3.4.6.11.12 // Lc 6, 20b.21b.21a.22.23) y elaboradas de un modo diferente por Mateo y Lucas (Mt 5, 3-13 // Lc 6, 20b-26). O pensemos en la secuencia de miniparábolas (los invitados a las bodas, traje nuevo y viejo, odres nuevos o viejos) en Mc 2, 18-22 (a quien siguen Mt 9, 14-17 y Lc 5, 33-39). O en las respuestas de Jesús a los que quieren ser sus discípulos (Mt 8, 18-22 // Lc 9, 57-62). O en la secuencia de enseñanzas sobre el coste del discipulado y el riesgo de perderse (Mc 8, 34-38, al que siguen de nuevo Mt 16, 24-27 y Lc 9, 23-26), mientras que la tradición oral/Q ha preservado esos dichos de un modo separado¹³⁹. Podemos decir algo semejante sobre las secuencias de los dichos sobre la luz y el juicio en Mc 4, 21-26 (seguido por Lc 8, 16-18), con equivalentes dispersos en el Q y en el *Evangelio de Tomás*¹⁴⁰.

Un ejemplo particularmente interesante de un material tradicional que ha sido agrupado a causa de la conexión interior de las tradiciones lo ofrece la secuencia sobre la enseñanza de Jesús relacionada con sus exorcismos:

Marcos	Tema	Q	
3, 22-26	Belcebú	Mt 12, 24-26	Lc 11, 15-18
	Dedo/Espíritu de Dios	Mt 12, 27-28	Lc 11, 19-20
3, 27	Hombre fuerte	Mt 12, 29	Lc 11, 21-22
	Quien tenga oídos	Mt 12, 30	Lc 11, 23
3, 28-29	Pecado imperdonable	Mt 12, 31-32	Lc 12, 10
	Retorno del espíritu impuro	Mt 12, 43-45	Lc 11, 24-26

¹³⁹ Mt 10, 38 // Lc 14, 27; Mt 10, 39 // Lc 17, 33; Mt 10, 33 // Lc 12, 9.

¹⁴⁰ Mt 5, 15 // Lc 11, 33 // Ev. Tom 33, 2; Mt 10, 26 // Lc 12, 2 // Ev. Tom. 5, 2; 6, 4; Mt 7, 2 // Lc 6, 38b; Mt 25, 29 // Lc 19, 26 // Ev. Tom 41.

Aquí tenemos dos grupos de dichos, uno con tres dichos (Mc) y el otro con seis dichos (Q/Lucas), de los cuales solo dos siguen exactamente una misma secuencia. Tanto el modo de las agrupaciones como su diversidad resultan típicos de un proceso de transmisión oral¹⁴¹.

Más fascinante aún, pero casi imposible de organizar en forma de tabla, es la tradición del envío de los discípulos para la misión, en el que resulta evidente, desde Mc 6, 7-13 y sus paralelos en Mt 9, 37-10 y Mt 10, 7-16, con Lc 9, 1-6 y Lc 10, 1-12, que había al menos dos variantes, una utilizada por Mc y otra de tipo oral (¿del Q?). Las variantes muestran que, probablemente, el material fue utilizado y reutilizado, probablemente a partir de las propias instrucciones de Jesús para la misión, aunque después fue desarrollado y elaborado desde la experiencia subsiguiente de la primera misión cristiana¹⁴².

Por lo que se refiere al documento Q en sí mismo, los estudios siempre crecientes sobre el tema muestran una confianza asombrosa al ocuparse de un texto cuya finalidad y contenido seguirá siendo siempre un tema para discusiones e hipótesis. ¿Cómo podemos atrevernos a distinguir en concreto, dentro del Q, entre aquello que es redacción y lo que es composición (inicial)¹⁴³? Si un redactor no encontró problemas en que su texto final incluyera tensiones y aporías, ¿se habría sentido turbado por ellas y habría actuado de un modo distinto (evitando todas las tensiones) un compositor inicial del Q?¹⁴⁴ ¿Cómo se puede argumentar partiendo, por un lado, de la

¹⁴¹ El hecho de que el *Evangelio de Tomás* (Ev. Tom. 35) sólo tiene paralelo en Mc 3, 27 // Mt 12, 29 (y no en Lc 11, 21-22 ¿= Q?) podría interpretarse como una consecuencia de las tendencias desescatologizantes de este evangelio.

¹⁴² El hecho de que el *Evangelio de Tomás* sólo ofrece dos paralelos desvinculados (Ev. Tom. 14, 2 // Lc 10, 8-9; Ev. Tom. 73 // Mt 9, 37-38 // Lc 10, 2) ¿implica una eliminación de la misión o una exigencia de realizarla?

¹⁴³ Nótese, en particular, la dura crítica que ha elevado sobre este punto C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, T. and T. Clark, Edimburgo 1996, 52-82.

¹⁴⁴ Conforme a la visión de H. Koester, el material apocalíptico «va en contra» del énfasis que ofrece el material de tipo sapiencial y profético (*Early Christian Gospels: Their History and Development*, SCM, Londres y Trinity Press International 1990, 135). Kloppenborg habla de las «aporías creadas por la actividad redaccional» o de un grupo de dichos «modificados por la inserción de una expansión o comentario de tipo secundario...» (*Formation*, 97, 99). Pero esto simplemente deja la pregunta sin contestar, como parece advertir Kloppenborg (*Formation*, 99).

coherencia y unidad (inicial) del Q (tomando esto como prueba de su existencia), y afirmar, por otro lado, que las tensiones internas del texto están indicando un tipo de falta de unidad, sin que un argumento ponga en cuestión al otro? Las tensiones textuales no son una prueba de que existan estratos redaccionales. (¿Quién es el autor o autora que ha logrado eliminar todas las tensiones de su obra final o que haya intentado hacerlo?) El argumento puede llevarse más adelante, afirmando que el mismo Q fue compuesto como una secuencia de discursos¹⁴⁵ y que la composición del mismo Marcos puede entenderse de esa forma: como una organización, en secuencias apropiadas, de un número de agrupaciones temáticas que ya existían en el proceso de la tradición oral¹⁴⁶:

24 horas en el ministerio de Jesús	Mc 1, 21-38
Controversia en torno a Jesús (en Galilea)	Mc 2, 1-3, 6
Parábolas de Jesús	Mc 4, 2-33
Milagros de Jesús en torno al lago	Mc 4, 35-5, 43, 6, 32-52
Matrimonio, niños y discipulado	Mc 10, 2-31
Controversia en torno a Jesús (en Jerusalén)	Mc 12, 13-37
El pequeño Apocalipsis	Mc 13, 1-32
La narración de la pasión	Mc 14, 1-15, 47

Evidentemente, mucho de lo que aquí decimos es una pura especulación; y esto resultaría aún más claro si fuéramos a buscar la posibilidad y forma en que algunos pasajes como Mc 4, 2-33 (parábolas de Jesús) y Mc 13, 1-32 (pequeño Apocalipsis) fueron creciendo a través de un proceso de agregación de grupos anteriores más pequeños. Pero en el fondo de ello hay un dato importante: que

¹⁴⁵ Cf Horsley, en Horsley y Draper, *Whoever*, 23-24, 61-62, 83-93, 148. Esta es, en efecto, una aplicación de una fuerte tendencia que lleva a reconocer detrás del Q «complejos de logias o dichos» y «colecciones de dichos aforísticos» (D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, Forschung zur Bibel, Echter, Würzburg 1977, P. A. Piper, *Wisdom in the Q-tradition The Aphoristic Teaching of Jesus*, Society of New Testament Studies Monograph Series 61, Cambridge University Press, Cambridge, de un modo semejante, cf Kloppenborg, *Formation*)

¹⁴⁶ Cf particularmente H. W. Kuhn, *Altere Sammlungen im Markusevangelium*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1971. Es digna de tenerse en cuenta la observación de Lord, «Gospels», en Walter (ed.), *Relationship*, 59, cuando afirma que «los compositores de la tradición oral piensan en términos de bloques y series de bloques de tradición»

no debemos suponer que tales procedimientos de composición comenzaron a realizarse únicamente en un estadio tardío del proceso o sólo cuando la tradición quedó fijada por escrito.

No estratos, sino actualizaciones (representaciones)

Una de las conclusiones más importantes que emergen de esta visión de conjunto del carácter oral de una gran parte de la tradición de Jesús, y del proceso más probable de la transmisión oral, es que la perspectiva que ha dominado el estudio de la historia de la tradición sinóptica ha estado sencillamente mal orientado. Bultmann estableció el campo de juego concibiendo la tradición de Jesús como si estuviera «compuesta por una serie de estratos»¹⁴⁷. La consecuencia de este paradigma literario fue que cada repetición de los episodios o partes de la tradición de Jesús tendió a concebirse en analogía con la obra de un editor cuando edita un texto literario (que ya existía antes). Cada repetición viene a presentarse así como una nueva edición (una nueva obra editada). Y en esa línea se impuso, de un modo insuperable, la impresión de que se iban agregando nuevos estratos encima de los estratos anteriores, sobre todo cuando el modelo imaginativo de tipo literario se vinculó a la imagen arqueológica de un antiguo *tell*, donde los investigadores van excavando y sacando a luz los diversos niveles históricos, uno bajo el otro¹⁴⁸. La consecuencia de esto ha sido una desilusión general: es como la impresión de que no seremos nunca capaces de ir limpiando los estratos sucesivos del proceso editorial para dejar claramente a la vista algún tipo de estrato primario. Desde esta perspectiva resulta igualmente inevitable la sospecha y el escepticismo con que tropiezan aquellos que se muestren suficientemente audaces como para pretender que han tenido éxito en su búsqueda literaria de tipo arqueológico, afirmando que han descubierto y han sacado de hecho a luz la roca firme de la auténtica enseñanza de Jesús.

Pero esta imagen resulta simplemente inadecuada. Una repetición oral de la tradición no es como una nueva edición literaria. La tradición oral no ha trabajado sobre o a partir de una repetición anterior.

¹⁴⁷ Bultmann, *Jesus*, 12-13.

¹⁴⁸ Como lo hace de nuevo Crossan cuando habla de la «estratigrafía científica» (*Historical Jesus*, XVIII, XXXI-XXXII). También Funk supone que el «Jesús histórico» está siendo «descubierto a través de excavaciones históricas» (*Five Gospels*, 3).

¿Cómo podría hacerlo? La repetición anterior no estaba «allí», a la mano, como un texto que pudiera ser consultado. Y por su parte, en la repetición, la tradición que ha venido a contarse de nuevo no ha empezado a existir como una clase de artefacto (algo ya hecho) que el editor debe examinar y reeditar en la nueva repetición. Por medio de la transmisión oral, una tradición viene a ser actualizada (representada), pero no editada. Y como hemos visto ya, esa actualización o representación incluye tanto un elemento de estabilidad como otro de variabilidad —estabilidad de personaje y tema, de detalles clave y de diálogos esenciales; variabilidad en los elementos accesorios y en el énfasis particular que se destaca en cada caso—. La perspectiva que ofrecemos aquí resulta muy diferente de la que se supone con la imagen de las ediciones sucesivas de un texto. Esta perspectiva permite, más aún, implica conclusiones muy distintas, incluyendo la posibilidad de que la estabilidad de la tradición haya sido suficientemente mantenida y de que las variaciones de la repetición hayan estado sujetas a un control suficiente, por lo que toca a la sustancia de la tradición. Ese control permite a menudo que las mismas palabras históricas de Jesús, que causaron el primer impacto creador de tradición, continuaran tomándose como partes integrales de la tradición viva, por lo menos hasta el tiempo en que vino a escribirse la tradición sinóptica. En otras palabras, la imagen de los estratos literarios implicaba una lejanía creciente respecto del estrato «original», «puro», «auténtico». Por el contrario, la imagen de la representación permite un contacto directo e incluso una interacción inmediata con un tema y núcleo vivo, incluso cuando viene engalanado de formas distintas en las repeticiones¹⁴⁹.

El modelo de transmisión oral, tal como está ilustrado por la misma tradición sinóptica, no nos lleva ni al escepticismo que ha

¹⁴⁹ He estado esforzándome por encontrar una imagen apropiada que pueda reemplazar a la de los estratos (ediciones editadas) y he jugado con el modelo de unas formas que son casi como satélites espaciales, girando en torno al Jesús recordado, de manera que las formas que reviste la tradición en los años 60 y 70 no están necesariamente más alejadas de Jesús que las formas de los años 40 y 50 del siglo I d. C. La imagen no es muy buena, pero puede ser elaborada, para mostrar así que el evangelio de Juan circula por una órbita más alta o para incluir la posibilidad de formas que rompen el campo de gravedad del Jesús recordado (y salen así fuera) o que son atraídas por otras fuerzas de gravedad opuestas. La imagen anterior de la trayectoria puede adaptarse también a este esquema; así podríamos decir, por ejemplo, que el material del Q, en la trayectoria que conduce al *Evangelio de Tomás*, no pudo mantenerse ya entro del campo original de gravedad.

venido a empañar la «búsqueda del Jesús histórico», ni a los descubrimientos ilusorios de los investigadores neoliberales. Ese modelo nos dirige, más bien, por una clara vía media, entre dos extremos: deja a un lado el esquema de la repetición memorística, propia de un papagayo; y deja a otro lado la impresión de que la transmisión oral se encuentra constituida por una serie de reminiscencias evanescentes, que van expresándose a través de una o varias repeticiones, una sobre la otra. Nuestro modelo no será del agrado de aquellos que sólo quedan contentos cuando demuestran la historicidad de cada detalle o palabra del texto; pero tampoco será del agrado de aquellos que creen que sólo podemos ver o escuchar la experiencia de fe de las primeras comunidades (sin llegar nunca al Jesús histórico). Este modelo nos anima, más bien, a ver y escuchar la tradición sinóptica como depósito vital de las iglesias primitivas, que se actualizaba cuando recordaban a Jesús, que había llamado a sus primeros líderes y predecesores al discipulado y cuando celebraban de nuevo el poderoso impacto de la vida y enseñanza de Jesús.

De la tradición oral al evangelio escrito

No necesitamos seguir el curso de la transmisión oral más allá del paso de la tradición oral al evangelio escrito. El significado de esta transición puede ser exagerado, como hemos indicado arriba, cuando presentábamos la obra de Werner Kelber. En contra de eso, pensamos que la tradición de Jesús no cesó de circular en forma oral simplemente porque ella había sido escrita; por otra parte, los momentos en los que se escuchaba la lectura de un evangelio escrito seguirían formando parte de la transmisión oral y auditiva (de boca y oído), de manera que esa lectura vendría a ser repetida en círculos más amplios de oralidad¹⁵⁰. Pero hay otras dos características, dos impresiones engañosas o presuposiciones infundadas, que han llevado al surgimiento de falsas perspectivas sobre el tema, que aquí debemos destacar.

Una es la impresión de que la tradición oral de Jesús estuvo constituida por dos (o varias) corrientes estrechas que fueron total-

¹⁵⁰ Esta indicación la había hecho ya H. Koester en su primera monografía: *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Akademie-Verlag, Berlín 1957.

mente absorbidas por los evangelios escritos a través de sus fuentes (el Q y Mc). Mientras que el foco de la investigación de los evangelios se hallaba dirigido hacia el tema de las fuentes de los evangelios, yo supongo que ha sido natural el concebir la tradición oral simplemente como una fuente al servicio de los evangelios; por eso, apenas se han hecho esfuerzos por comprender cómo eran las comunidades en las que dominaba la tradición oral y por comprender cómo funcionaba la tradición oral antes y al lado (independientemente) de las colecciones escritas y de los evangelios escritos. Como hemos indicado ya, algunos estudios de crítica narrativa y algunas discusiones sobre las perícopas de los sinópticos, parecen suponer a veces que una iglesia sólo empezó a escuchar la tradición de Jesús, contenida en los evangelios, cuando esa iglesia recibió por primera vez un ejemplar de tales evangelios, de Marcos, de Mateo o de Lucas. Pero eso significa ignorar u olvidar una de las visiones fundamentales de la crítica de las formas en su comienzo; es decir, el reconocimiento de que la tradición tomó diversas formas, porque ellas (esas formas) reflejaban la manera en que la tradición estaba siendo utilizada en las primeras iglesias. De hecho, resulta casi evidente que el procedimiento de los sinópticos de reunir y ordenar la tradición de Jesús, había estado ya en circulación; eso significa que ese proceso de ordenación del material era algo que las iglesias habían conocido bien, al menos durante algunos años, y quizá durante algunas décadas. ¿En qué otro lugar pudieron encontrar los evangelistas la tradición? ¿Almacenada y sin uso, en alguna caja antigua, en la parte trasera de la casa de algún maestro? ¿Almacenada, como olvidada, en la memoria debilitada de algún viejo apóstol? ¡Difícilmente! Por el contrario, es mucho más probable que cuando los sinópticos fueron recibidos por primera vez por las diferentes iglesias, estas iglesias poseían *ya* (en la memoria oral comunitaria o en alguna forma escrita) sus propias versiones de gran parte del material. De esa manera, las iglesias pudieron ser capaces de comparar la versión que daban los evangelistas con sus propias versiones de gran parte del material. Como hemos visto arriba, las divergencias entre las diferentes versiones de la tradición sinóptica suponen que había una tradición oral viva y flexible, conocida por los evangelistas y posiblemente también por las iglesias asociadas a esos evangelistas.

Esta línea de pensamiento se conecta con otro presupuesto que ha venido perdiendo su capacidad de persuasión: que cada documento pertenece sólo a una comunidad y representa solamente sus

puntos de vista y que las tensiones existentes dentro de cada documento y entre los diversos documentos indican que había partidos rivales e incluso cristiandades diferentes. Este presupuesto deriva de nuevo de las primeras visiones de la crítica de las formas, cuando se suponía que las formas de la tradición reflejan los intereses de las iglesias que las han utilizado. Esta visión fue reforzada por la perspectiva sociológica propia de los últimos años del primer cuarto del siglo XX: la obra literaria sería expresión de un contexto social, más que de una mente individual. Pero estas visiones han sido estrechadas (y distorsionadas) de un modo muy exagerado, por ejemplo, allí donde se afirma que cada texto fue escrito por y para una comunidad particular (una comunidad del Q, una comunidad de Marcos, una comunidad de Mateo, etc.¹⁵¹). El presupuesto de fondo es que, por ejemplo, el Q *define* de algún modo a su comunidad: habría una «comunidad del Q», de manera que en ella el material del Q sería su *única* tradición sobre Jesús. Esa comunidad se mantendría vinculada a ese material, a diferencia de (¿incluso desafiando a?) otras comunidades que estarían igualmente definidas por sus respectivos documentos (en esa línea, lo lógico hubiera sido suponer que había una «comunidad de la narración de la pasión», otra «comunidad de la fuente de los milagros» y además una «comunidad de Marcos» etc.)¹⁵². Pero esta presuposición debería aplicarse también a las corrientes de tradición que entraron en los evangelios. En otras palabras, esto supondría que había, más o menos desde el principio, corrientes de tradición distintas y conflictivas, celebrando de hecho

¹⁵¹ R. Bauckham ofrece una serie de ejemplos de ello en «For Whom Were the Gospels Written», en R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 13-22. Bauckham sospecha que «aquellos que piensan que ya no es posible utilizar los evangelios para reconstruir la figura del Jesús histórico tienden a compensar esta pérdida utilizándolos para reconstruir la vida de las comunidades que los produjeron» (pág. 20). Cf. también las críticas que en ese mismo volumen eleva S. C. Barton («Can We Identify the Gospel Audience?», págs. 173-194) contra el uso del término «comunidad» y contra nuestra presunta capacidad de identificar, más allá de las generalizaciones, el contexto social en el que fueron escritos los evangelios.

¹⁵² Kloppenborg, *Formation*, 25. «Q representa una esfera teológicamente autónoma de la teología cristiana» (*Ibid.* 27); había «un grupo separado en el que funcionaba el Q como su expresión teológica central» (*Ibid.* 39). Koester, *Ancient Christian Gospels*, 86 afirma que «ambos documentos (*Evangelio de Tomás* y Q) presuponen que el significado de Jesús estaba contenido en sus palabras y sólo en sus palabras» (la cursiva es mía).

a *jesuses* diferentes: un Jesús profético y/o apocalíptico, un Jesús maestro de sabiduría, un Jesús de las aretalogías (como hombre divino), etc.¹⁵³

Richard Bauckham ha criticado recientemente este presupuesto con relación a los evangelios escritos. Su contratesis es que «los evangelios fueron escritos para que circularan de un modo general entre las iglesias, de manera que ellos suponían una audiencia cristiana muy amplia. Los lectores implícitos de esos evangelios se encuentran indefinidos, no son un grupo específico: son los miembros de cualquier y de toda comunidad cristiana del Imperio romano, a finales del siglo I d. C.¹⁵⁴ Esta pretensión no debe ser exagerada (¿estaban escritos para *todos* los cristianos?), aunque no debemos descartar la probabilidad de que los evangelistas escribieran primariamente desde su experiencias más locales, pero que lo hicieran teniendo a la

¹⁵³ Cf. particularmente Koester, «One Jesus and Four Primitive Gospels»; Id., «The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs», en J. M. Robinson y H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress, Filadelfia 1971, 205-231; Lührmann, *Redaction*, 95-96; Mack, *Myth*, 83-97. Las reflexiones de Koester en «The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest: An Epilogue», en Chilton y Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 535-545, indican lo dudoso que se ha vuelto este razonamiento, como veremos comentando tres de sus presupuestos. (1) «La historia de los comienzos cristianos *demuestra* que fue mucho más efectivo establecer y alimentar a la comunidad de la nueva era (comunidad cristiana) sin recurrir en modo alguno a la vida y obra de Jesús de Nazaret» (pág. 535, la cursiva es mía). *Presupuesto*: «la comunidad de la nueva era» no conoció ni valoró ninguna tradición de Jesús. (2) «Había seguidores de Jesús que no se encontraban incluidos en el círculo de aquellas iglesias para las cuales el principio unificante era el rito central y la historia del sufrimiento y muerte de Jesús. En vez de eso, ellos creían que su salvación se fundaba en las palabras de sabiduría que Jesús había pronunciado. En la Fuente Sinóptica de los Dichos (Q) viene a presentarse una comunidad que ha combinado esta fe en Jesús con la esperanza de su retorno como Hijo del Hombre» («Historical Jesus», 537). *Presupuestos*: hay un documento por cada iglesia; el silencio respecto a una cosa significa ignorancia de ella y significa además oposición a ella; dentro de un documento los diversos énfasis son irreconciliables. (3) Algunos de aquellos a los que se dirige 1 Corintios parecen haber interpretado los dichos de Jesús como «el mensaje salvador de un gran maestro de sabiduría»; los estratos de composición más antiguos del Q parecen haber entendido «las palabras de sabiduría de Jesús como una revelación que ofrece vida y libertad» («Historical Jesus», 540). *Presupuestos*: la «sabiduría» de los corintios se encontraba fundada en la enseñanza de Jesús e implica una cristología; 1 Cor 1-4 exige más que una comprensión retórica y sociopolítica de aquella sabiduría; la sabiduría del Q fue soteriológica más que parenética.

¹⁵⁴ Bauckham, «For Whom?», 1.

vista un círculo mucho más grande de iglesias, por ejemplo las de la región de Siria-Cilicia. Bauckham necesita buscar más razones de peso a favor de esa probabilidad: las comunidades particulares fueron para los evangelistas la fuente de su tradición sobre Jesús, pero los evangelistas tuvieron como finalidad unas comunidades más extensas al escribir sus evangelios. Sea como fuere, él está justificado al criticar la idea de que cada evangelista había debido escribir su evangelio sólo para la comunidad en la que él vivía¹⁵⁵.

De todas formas, el tema básico es este: Bauckham tiene ciertamente razón al poner de relieve el hecho de que las primitivas iglesias no estaban en modo alguno tan aisladas unas de otras y tan enfrentadas como a veces se ha supuesto. Si las cartas de Pablo (y el libro de Hechos) nos sirven de guía, las iglesias primeras estaban constituidas, más bien, por una «red de comunidades en comunicación constante», vinculadas por mensajeros, cartas y visitas de las figuras dirigentes del nuevo movimiento¹⁵⁶. De todas formas, esto responde a lo que nosotros habríamos esperado: la fundación de una iglesia incluía la comunicación inicial de la tradición fundacional; en esta línea, Pablo pudo suponer que había una tradición común, incluyendo un conocimiento de la tradición de Jesús, incluso en una iglesia que él nunca había visitado previamente (Roma). Y aunque hubiera, ciertamente, severas tensiones entre Pablo y las autoridades cristianas de Jerusalén, Pablo siguió tomando la exigencia de mantener la continuidad entre las iglesias de Judea y las iglesias de la misión a los gentiles como un asunto de primera importancia (Gal 1, 22; 1 Tes 2, 14; 2 Cor 1, 16). En resumen, la pretensión de que había iglesias que sólo conocían una corriente de la tradición –sólo conocían a Jesús como hacedor de milagros, o sólo como maestro de sabiduría, etc.– ha recibido un crédito demasiado grande y demasiado poco crítico, en la discusión académica sobre los evangelios, y antes o después deberá ser abandonada.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 28-30. «¿Por qué debería tomarse el evangelista el trabajo de escribir un evangelio para una comunidad a la que él podía predicar de un modo regular?» (pág. 29).

¹⁵⁶ *Ibid.*, 28-30; también M. B. Thompson, «The Holy Internet: Communication between Churches in the First Christian Generation», en Bauckham (ed.), *Gospels*, 49-70. Bauckham pregunta de un modo justificado: «¿Por qué asumen los investigadores de manera tan rápida que el autor de un evangelio debe ser alguien que ha pasado toda su vida cristiana vinculado a una misma comunidad?» (pág. 36).

A modo de sumario

Comenzábamos este trabajo poniendo de relieve el hecho de que, entre los especialistas en oralidad, la transmisión oral solía verse como una mezcla de temas constantes y de elementos flexibles, de manera que en la repetición oral se combinaban los aspectos fijos y variables. Pero también habíamos notado que estas visiones apenas habían empezado a ser utilizadas de un modo adecuado en el estudio de la tradición de Jesús desde la perspectiva de la tradición oral. Sea como fuere, las observaciones de Bailey, tomadas de su experiencia en la vida de un pueblo del Oriente Medio, habían puesto de relieve puntos de gran importancia potencial, especialmente a partir de un argumento básico que, en los casos discutidos, le permitía determinar la distinción entre estos dos aspectos: por un lado estaban los elementos más fijos y los temas más constantes; por otro lado estaban los más flexibles y variables. Allí donde unas historias o una enseñanza resultaban importantes para la identidad y la vida de una comunidad, ella se esforzaba por mantener el núcleo o los rasgos fundamentales de esas historias y enseñanzas; sin embargo, otros detalles (menos importantes para el núcleo de la historia o enseñanza) iban variando en las repeticiones sucesivas.

Nuestro mismo examen de la tradición de Jesús ha confirmado la relevancia del paradigma oral y el peligro de asumir (de un modo consciente o no) el paradigma literario. Nuestros descubrimientos no han puesto en serio peligro la prioridad de Marcos, ni la existencia de un documento Q. Pero en cada uno de los ejemplos que hemos ido presentando el grado de variación entre tradiciones claramente paralelas y el carácter poco consecuente de muchas de las variaciones difícilmente nos inclinaría a buscar una explicación desde la perspectiva de la dependencia literaria (respecto a Marcos o al Q) o en términos de edición literaria de un material literario precedente. En contra de eso, la combinación de estabilidad y flexibilidad nos inclinaba positivamente a buscar una explicación de carácter típicamente oral. Esto implica probablemente que, al menos en algunos casos, la variación fue debida al conocimiento y uso oral de la misma tradición, que formaba parte de una tradición comunitaria conocida por Mateo y Lucas. E incluso en el caso de que una perícopa hubiera sido tomada de Marcos o del Q, a veces, la forma de repetición de Mateo o Lucas se describe y entiende mejor de un modo oral, manteniendo el carácter de una repetición oral más que de una edición literaria.

En ambos casos (en narraciones y enseñanzas) hemos notado también las siguientes cosas. (1) Un interés por recordar los hechos y los dichos de Jesús. Los discípulos y las comunidades embrionarias que habían sido formadas y conformadas por el impacto de la vida y mensaje de Jesús celebrarían de un modo natural esas tradiciones, tomándolas como algo central para su propia identidad como grupo de discípulos y como iglesias. (2) Hemos notado también que las memorias de la tradición constaban de historias y enseñanzas cuya propia identidad estaba centrada en temas particulares y en palabras y frases particulares, que usualmente habían sido dichas por el mismo Jesús. (3) Las variaciones y desarrollos no eran de carácter lineal o acumulativo, sino variaciones de representación oral. El material que hemos examinado no mostraba interés por conservar un tipo de historicidad literaria de detalle, ni tampoco pretendía diluir la tradición de Jesús con temas de sabiduría judía o de proclamaciones proféticas.

Finalmente, hemos observado que el modelo del proceso de la tradición oral estaba probablemente establecido más o menos desde el comienzo (antes de la primera Pascua) y mantuvo probablemente su carácter a través (y más allá) de aquel proceso en que la tradición se fue fijando por escrito. El primer impacto (o secuencia de impactos) que produjo Jesús llevó a la formación de la tradición, que fue ella misma formativa y constitutiva de la comunidad/iglesia a través de la Pascua y más allá de Galilea; esa tradición fue preservada y celebrada por medio de representaciones o celebraciones regulares (en reuniones de tipo comunal o de carácter específicamente litúrgico) y fue revisada con fines apologeticos o catequéticos. En otras palabras, aquello con lo que nosotros venimos a ponernos en contacto a través de los evangelios no es el nivel superior (la última edición) de una serie creciente de estratos impenetrables, sino la tradición viva de la celebración cristiana, que nos lleva con sorprendente inmediatez al corazón de las primeras memorias de Jesús.

Sobre la base de todo esto, nosotros podemos comenzar a edificar un retrato del Jesús recordado y del primer impacto que sus palabras y obras causaron en sus primeros discípulos; este impacto fue «traducido» en la tradición oral y de esa forma fue transmitido a través de representaciones (repeticiones) orales, dentro de los primeros círculos de los discípulos y de las iglesias, para ser custodiado después en su debida forma en la tradición escrita de los sinópticos.

La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros: investigación sobre Jesús y fe cristiana

Elizabeth A. Johnson, C. S. J.

Desde el nacimiento de la investigación bíblica moderna, hace unos doscientos años, los estudiosos han venido utilizando los mejores métodos empíricos que ellos han pulido de un modo cuidadoso para explorar los detalles concretos de la vida de Jesús de Nazaret y, al mismo tiempo, han estudiado la forma en que la memoria de Jesús se ha configurado y ha sido transmitida a través de las primeras comunidades de discípulos. Por la utilización de las herramientas más refinadas de la investigación histórica y literaria, que ha sido capaz de situar los textos del evangelio en sus propios contextos, esta investigación ha podido aportar una gran riqueza de conocimiento para la historia de Jesús y para el origen de la cristiandad, dentro de las circunstancias específicas de Palestina en el siglo I d. C. Pues bien, ahora que está alboreando un nuevo milenio, estamos experimentando un renacimiento renovado de los estudios sobre Jesús, gracias al empleo de los métodos más modernos, tomados de las ciencias sociales —análisis de tipo intercultural, económico y político— y gracias, además, al conocimiento cada vez mayor del judaísmo del siglo I y del mundo grecorromano, que debemos no sólo al descubrimiento de rollos o textos antiguos, sino también a las recientes excavaciones arqueológicas¹. Los estudios presentados durante este simposio son un ejemplo excelente de este

¹ Para la búsqueda primera, cf. Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, Macmillan, Nueva York 1968 (original de 1906; versión cast., de la primera edición de la obra de Schweitzer: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990). Para los trabajos posteriores, cf. Markus Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press International, Valley Forge Pa. 1994.

nuevo conocimiento, que ha venido a recibir aún más intensidad por nuestra presencia aquí, en esta tierra donde tuvieron lugar los acontecimientos evangélicos.

El conocimiento empírico que proviene de estos estudios científicos hace que surjan inevitablemente cuestiones existenciales dentro de una comunidad de fe. En la medida en que nosotros experimentamos ese conocimiento de un modo personal, preguntamos por la forma en que puede influir en nuestra manera de ser discípulos y en nuestra relación con el misterio del Dios Viviente, que nos llega a través de Jesucristo. En la medida en que ese conocimiento viene a entrar en conflicto con la identidad corporativa, pública, de la Iglesia, debemos preguntar sobre el sentido que tiene para la fe y para la vida práctica de la comunidad.

La teología, en cuanto distinta de la investigación bíblica, tiene que ocuparse de estas cuestiones hermenéuticas. Ella intenta tender un puente sobre el tiempo, entre el siglo I y el XXI, trazando conexiones significativas, a fin de que la tradición siga siendo una tradición viva, y no quede petrificada. Al comienzo del segundo milenio, Anselmo, un teólogo medieval, definió la teología como *fides quaerens intellectum*, es decir, como fe que busca comprensión —una definición viva y con final abierto—. En cuanto disciplina académica, la teología quiere interpretar el sentido de la fe para comunidades que son distintas de las antiguas, en unos tiempos y lugares históricamente cambiantes.

A diferencia de lo que han propuesto otras contribuciones de este coloquio, nuestro trabajo constituye un ejercicio de teología, en el sentido sistemático que acabo de describir: trata de captar el significado que la investigación sobre el Jesús histórico —que le sitúa en su propio tiempo, lugar y cultura— puede tener para el contenido de la fe de los cristianos actuales y para su compromiso práctico. Quiero aclarar desde el principio que estamos tratando de un tema que es relativamente nuevo para la fe: la Iglesia ha vivido a lo largo de la mayor parte de los dos mil años de su trayectoria sin que existiera ninguna «búsqueda del Jesús histórico»². Más aún, la misma noción

² En sentido coloquial, no crítico, la expresión «Jesús histórico» se refiere a Jesús, tal como de hecho vivió, actuó y habló en la historia. Sin embargo, de un modo técnico, el «Jesús histórico» expresa la figura crítica de Jesús, tal como ha sido reconstruida por la investigación, una figura que puede cambiar, de acuerdo

de historia, que se encuentra en el fondo de esta búsqueda, es decir, la historia misma como recuerdo de «aquello que realmente sucedió», sólo ha surgido hacia el final de la Ilustración, en la Europa de los siglos XVIII y XIX. De esa manera, el trabajo que proponemos constituye una especie de conversación nueva con la tradición viva. En la medida en que muchas de las aproximaciones sobre Jesús, suscitadas por la investigación bíblica, resultan genuinamente novedosas para las personas que se habían relacionado con los textos de los evangelios, interpretándolos como Escritura Sagrada, los nuevos datos plantean retos para los modelos de pensamiento tradicional de esas personas. En la medida en que gran parte de los contemporáneos funcionan con un modo de pensar que está marcado por una comprensión más «literal» que «legendaria» de la historia, esta investigación nos ofrece también la oportunidad de contestar a las preguntas básicas que ellos se plantean sobre el significado de la fe.

Tres opciones enfrentadas

A mi juicio, la investigación contemporánea sobre Jesús constituye una bendición para la Iglesia. No todos estarían de acuerdo con esto. Así queremos añadir que la pregunta sobre sí, y en qué medida, la investigación sobre Jesús debería constituir un impacto para la vida de fe resulta muy discutida. Han brotado al menos tres posturas.

Una trayectoria, cuyo origen puede verse en Reimarus en el siglo XVII y que lleva, a través de David Friedrich Strauss en el siglo XIX, hasta algunos de los participantes del *Jesus Seminar* de nuestros días (aunque, ciertamente, no hasta todos), está encantada con la investigación sobre Jesús, porque esta le sirve para pinchar el globo de la doctrina cristológica tradicional que, a su juicio, se encuentra superinflada o hipertrofiada³. Suponiendo que existe una gran diferencia

con los métodos y tendencias de los investigadores. Véase la valiosa discusión de John Meier, *A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus*, Anchor Bible Reference Library, 2 vols., Doubleday, Nueva York 1991, 1994, I, 21-40 (versión cast, *Un judío marginal I-III*, Verbo Divino, Estella 1994/2003).

³ H. S. Reimarus, en Charles Talbert (ed.), *Reimarus Fragments*, Fortress, Filadelfia 1970; David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, edición de Peter Hodgson, Fortress, Filadelfia 1972; Robert Funk y otros (eds), *The Five Gospels The Search for Authentic Words of Jesus*, Macmillan, Nueva York 1993. Uno de los miembros del *Jesus Seminar*, cuya obra aboga de un modo elocuente a

que descubra la verdadera finalidad de la vida humana en el mundo. Cuando la razón, iluminada por la fe, quiere entender esto de un modo cuidadoso, devoto y mesurado (*sedulo, pie et sobrie*), puede alcanzar conocimientos que resultan muy fructíferos. Trazando analogías con cosas ya conocidas y poniendo en marcha nuevas conexiones entre la fe y la vida humana, la razón puede realizar una tarea positiva, promoviendo el conocimiento del misterio de Dios quien, sin embargo, permanece siempre más allá del conocimiento humano (*Dei Filius* 43, 44).

Este concilio del siglo XIX habló de la razón como si fuera un poder abstracto, de tipo lógico y se concentró en la razón científica, que estudiaba el mundo natural, para descubrir los caminos a través de los que Dios actúa en el mundo (y entre esos caminos parecía especialmente discutido el tema de la evolución). A mi juicio, la visión del Vaticano I sigue conservando su misma validez cuando se aplica a otro tipo de razonamientos, entre los que se incluyen aquellos que dirigen la investigación histórica. Situada en esta perspectiva, la tercera posición, en la que se quieren incluir las dos anteriores (la investigación histórica y la fe cristiana), mantiene que la fe y la razón históricas son capaces de actuar como compañeras (*partners*) más que como enemigas. Este es el convencimiento que se encuentra en el fondo de la presente conferencia. Tengo la esperanza de poder mostrar el significado que la investigación histórica sobre la vida y el tiempo de Jesús tiene para la comprensión y la práctica liberadora de la fe de las personas en este mundo contemporáneo, un mundo en el que la conciencia histórica forma parte del aire que respiramos y en el que el hambre y la sed de justicia impulsan nuestras conciencias.

El título del trabajo ofrece la clave para entender mi punto de partida: «La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14). Aquí estoy asumiendo el valor de la fe cristiana, más que defendiéndola, aun sabiendo que el significado preciso de la encarnación en cuanto tal, para no decir nada de la resurrección, ha sido un tema de duro debate teológico en los últimos años. Partiendo de esta base, mi tesis propone que la investigación sobre Jesús afecta especialmente a la fe, sobre todo en la medida en que esa investigación cambia la imaginación de los cristianos. Dado que la reformulación de la imagen de alguien que (como Jesús) se encuentra en el centro de la fe y la praxis de los creyentes, tiene resultados de largo alcance,

esta conferencia quiere explorar el impacto que causa ese cambio de imaginación en cuatro áreas: la persona de Jesús, su acción salvífica (salvación), la iglesia que le sigue y el misterio de Dios revelado en y a través de la vida y destino de Jesús.

Un cambio de imaginación

La imagen de Jesús tiene una importancia esencial para la vida de la fe cristiana. Dado que nadie puede relacionarse ya más con Jesús en forma carnal, después de su muerte, sólo podemos encontrarle a través de una imagen recordada (*memory image*), que actúa como mediadora de su presencia viva a través del poder del Espíritu. A lo largo de los siglos, esta imagen, deducida al mismo tiempo de modos diversos, de la Escritura, la doctrina, la práctica religiosa y la ética de los cristianos, imagen que así resulta accesible a la experiencia humana, ha estado actuando en el mismo centro de la vida cristiana. Existencialmente, esta imagen constituye el medio a través del cual los creyentes han venido a conocer a Jesucristo y a relacionarse con él, sean niños o adultos. De un modo corporativo, ella conforma los credos de la Iglesia, su ética, sus doctrinas y su teología, su celebración litúrgica y su predicación, su espiritualidad y sus prácticas de piedad, su catequesis y sus valores públicos. Teológicamente, inserta dentro de un encuadre narrativo, la *memoria vitae, passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*, nos ofrece la seguridad de que el contenido de Jesús, dentro de la confesión creyente por la que afirmamos que «Jesús es Cristo», no se reduce a una mera cifra o proyección sino que ese contenido (la memoria de Jesús) sigue siendo un don gratuito e interpelante de Dios. Si privamos a la Iglesia de la memoria de Jesús, toda la vida de la fe sufre una implosión o se destruye⁵.

De un modo dramático, especialmente para iglesias que han vivido tradicionalmente en un plano de alta cristología dogmática, apoyada por una lectura literal de los evangelios, la investigación sobre Jesús está cambiando esta imagen del recuerdo de Jesús. Esa

⁵ Véase la discusión sobre la importancia de la imagen de Jesús en Leander Keck, *A Future for the Historical Jesus. The Place of Jesus in Preaching and Theology*, Fortress, Filadelfia 1980, y en Elizabeth Johnson, «The Theological Relevance of the Historical Jesus: A Debate and A Thesis»: *The Thomist* 48 (1984) 1-43.

investigación ha comenzado a trazar nuevas imágenes sobre la relación (sobre la interacción) de Jesús con su mundo y está ofreciendo nuevas categorías a través de las cuales podemos entenderle. Estas son algunas de esas categorías o imágenes: Jesús el judío⁶, un judío marginal⁷, un profeta de la restauración de Israel⁸, un líder carismático, un sanador compasivo, un sabio subversivo y fundador de un movimiento de revitalización al interior del judaísmo⁹, un campesino judío mediterráneo¹⁰, un profeta escatológico que proclamaba la venida del reino de Dios y que pagó con su vida el precio de ese reino¹¹. Estas diversas perspectivas están cambiando la imagen tradicional de los cristianos en relación con la dinámica de la vida y destino de Jesús. Evidentemente, no todas las imágenes son equivalentes y, además, existen contradicciones reales entre diversos métodos académicos, en torno al uso de las fuentes (de la vida de Jesús) y al modo de valorar las pruebas que podemos deducir de ellas. Sea como fuere, tomadas de un modo singular o unidas, estas pinturas expresan la certeza de que en el origen del cristianismo había una figura que es diferente a la del Cristo que ofrecía la doctrina de la piedad tradicional. Esto no significa que esas imágenes se opongan a la doctrina tradicional, pero ellas suscitan apreciaciones distintas sobre Jesús. Obviamente, las imágenes que emergen de los estudios contemporáneos no agotan toda la realidad fáctica de la vida de Jesús. Pero me gustaría indicar que, por medio de la utilización de las herramientas críticas, este cambio de imaginación consigue, efectivamente, que algunos aspectos de la memoria de Jesús que pertenecía a la vida de los primeros discípulos se nos vuelvan ahora más cercanos, de manera que logremos de esa forma algo que la imagen de la memoria posterior (más dogmática) de la Iglesia no había conseguido a lo largo de muchas generaciones.

⁶ Geza Vermes, *Jesus the Jew*, Fortress, Filadelfia 1985 (versión cast, *Jesús, el judío*, Muchnik, Barcelona 1979)

⁷ Meier, *A Marginal Jew*

⁸ E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Fortress, Filadelfia 1985 (versión cast, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2003)

⁹ Borg, *Jesus A New Vision*

¹⁰ John Dominic Crossan, *The Historical Jesus The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper-Collins, San Francisco 1991 (versión cast, *Jesús Vida de un Campesino Mediterráneo*, Crítica, Barcelona 1994).

¹¹ Edward, Schillebeeckx, *Jesus An Experiment in Christology*, Seabury Crossroad, Nueva York 1979 (versión cast., *Jesús Historia de un viviente*, Trotta, Madrid 2002).

Esta imaginación cambiada está afectando al menos en cuatro áreas significativas que ahora exploraremos, aunque sólo brevemente, para hacer así justicia a todo el espectro de temas en los que ha influido la investigación de Jesús.

La persona de Jesucristo

La doctrina clásica, forjada en términos helenistas por los concilios de la Iglesia antigua, afirma que la identidad de Jesús como el único «Cristo, Hijo, Señor» implica dos tipos de relaciones básicas: (1) Jesús es «de la misma naturaleza que el Padre en cuanto a su divinidad»; (2) «Jesús es de la misma naturaleza que nosotros en cuanto a su humanidad» (concilio de Calcedonia, año 451). Verdaderamente divino y verdaderamente humano. Gran parte de la teología posterior utilizó métodos filosóficos para iluminar mejor el significado de esta doctrina de las dos naturalezas, queriendo explicar cómo se expresa la encarnación de la Palabra de Dios en el surgimiento de un genuino ser humano. A pesar de esos esfuerzos, la genuina humanidad de Jesús ha sido más bien relegada, de ordinario, o ha quedado fuera del campo de visión de los creyentes. Irónicamente, esto es lo que sucede particularmente con la cristología que ha querido ser muy ortodoxa. Su timbre de verdad ha sido la confesión de que «Jesús es verdaderamente Dios»; pero esa cristología no atribuye la misma importancia a la fe en Jesús como «verdaderamente humano», esto es, como un ser humano real, genuino, limitado, con su propia experiencia, un ser humano obediente como nosotros en todo, menos en el pecado»¹².

Ciertamente, la tradición doctrinal de la cristología está amenazada por una misteriosa corriente subterránea de tipo monofisita, según la cual la naturaleza divina devora a la naturaleza humana, poniendo así en peligro la plenitud de la confesión que ella quiere proteger. Diversos trabajos de tipo especulativo han querido estudiar la causa de esta situación. Un factor que ha contribuido a ella ha sido un dualismo intelectual, que concede prioridad al espíritu sobre la materia, al cuerpo sobre el alma, a la pura divinidad sobre la humanidad

¹² Karl Rahner, «I Believe in Jesus Christ: Interpreting an article of Faith», en *Theological Investigations IX* (traducción de G. Harrison), Darton, Longman and Todd, Londres 1972, 166.

carnal. Otro factor ha sido un modelo competitivo de la relación de Dios con el mundo, según la cual el Uno, infinitamente poderoso, abruma la pobre integridad de las criaturas. Otro factor ha sido una estructura política de poder, donde un grupo de elite aparece como privilegiado, por encima de las sucias masas, de manera que a Cristo se le interpreta utilizando la imagen glorificada de un emperador en su gesto de reinar (sobre esas masas). Puede suceder también que nosotros nos sintamos tan pequeños en la casa de nuestros pobres cuerpos, que la idea de un Dios que penetra de forma verdadera en nuestra condición terrena nos resulta seriamente inimaginable.

Precisamente en este campo, la imaginación sobre Jesús despierta la imaginación de la Iglesia para descubrir la humanidad genuina del profeta escatológico de Nazaret. Alimentada por la investigación sobre Jesús, una comprensión más clara de la humanidad del Jesús histórico ofrece ahora a la cristología un punto de partida nuevo, que resulta al mismo tiempo antiguo. En vez de comenzar en el cielo y trazar un modelo descendente, viendo a Jesús como la Palabra de Dios que se hace carne (cristología desde arriba, modelada sobre el evangelio de Juan), las líneas maestras de la cristología contemporánea comienzan desde la tierra con Jesús de Nazaret y trazan un modelo ascendente, partiendo de la vida de Jesús, a través de su muerte y de su resurrección gloriosa (cristología de abajo, modelada a partir de los evangelios sinópticos)¹³. Cuando se exploran los aspectos de este cambio de paradigma, en la línea del modelo ascendente, resulta cada vez más difícil ignorar la plena humanidad de Jesús.

Y aquí tenemos un punto clave. La investigación sobre Jesús afecta a la imaginación de la fe, en relación con la verdadera humanidad de la Palabra hecha carne, pero no a través de un proceso de generalización, sino de *particularización*. Jesús de Nazaret es un ser humano individual, y no un hombre en general. Su naturaleza humana no es una abstracción, sino una vida humana concreta, expresada en una historia real, vivida en el mundo. Jesús está situado en un tiempo y espacio, es decir, en Palestina, en el siglo I d. C. Como cualquier otro ser humano, Jesús descendió de una línea de antepasados —en este caso, del pueblo de Israel—. Jesús fue judío, tanto en un plano cultural como religioso, y su visión del mundo estaba alimentada por la

¹³ Para una cristología consecuente, desde una perspectiva histórica, cf. Roger Haigh, *Jesus Symbol of God*, Orbis, Maryknoll N. Y. 1999.

corriente de la tradición humana del judaísmo. Su identidad como hombre estaba conformada por sus relaciones con una familia, una sociedad y un Dios muy específicos. Él no fue ajeno a las pasiones de una humanidad de sangre ardiente, sino que experimentó en sus propias circunstancias los deseos de la carne. A pesar de hallarse dotado de muchos dones, Jesús tenía un conocimiento que era limitado y necesitaba crecer en autoconocimiento y en discernimiento de su vocación. El decurso de su vida no se hallaba programado de antemano, sino que fue el resultado de decisiones libres, no siempre fáciles de asumir, en relación con su ministerio y su tarea básica. Incluso unos pocos detalles como estos que acabamos de indicar, cambian nuestra imaginación sobre Jesús y alimentan el redescubrimiento de la dimensión «verdadera e históricamente humana» de la fe cristológica. Teniendo esto en cuenta se vuelve más difícil mantener un modelo de la vida de Jesús de tipo «superman»: él no fue un dulce trabajador de la madera y piedra en el aspecto externo, pero con poderes secretos, alimentados desde arriba, que le ponían en contacto con la interioridad divina, como si su mente y su deseo no estuvieran totalmente afectadas por su situación finita y social en la historia.

Hasta aquí el tema es más fácil: puede resultar más sencillo admitir que el cuerpo de Jesús era realmente de carne, de manera que él podía experimentar así placer y pena; también resulta admisible que él pensara y hablara con categorías judías. Pero la dificultad empieza cuando llegamos al tema de la autoconciencia. Es aquí donde la oposición frente al impacto de la investigación histórica sobre Jesús tiende a trazar una línea divisoria infranqueable: en torno al tema de su autoconciencia. Descubrimos aquí un tipo de resistencia, propia de aquellos que encuentran muy difícil admitir que aquel a quien confiesan Señor y Cristo haya podido experimentar de hecho la ignorancia y haya tenido una genuina libertad humana. Uno de los primeros teólogos que se enfrentaron con este tema fue Karl Rahner, cuyo trabajo de 1961 continúa ofreciéndonos todavía su luz. A su juicio, Jesús no fue un actor recitando un texto ya escrito, no fue una marioneta cuyos hilos se hallaban movidos por un poder más alto. Al contrario, el autoconocimiento y la voluntad de decisión de Jesús poseían un carácter «verdaderamente humanos». ¿Cómo puede pensarse algo así?¹⁴

¹⁴ Karl Rahner, «Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-consciousness of Christ», en *Theological Investigations V* (traducción de Karl Kruger),

Partiendo de los principios de la filosofía trascendental, Rahner propone que la autoconciencia humana se encuentra estructurada en torno a dos polos relacionados entre sí. (1) En un polo, el subjetivo, nosotros gozamos de una captación sin palabras, preverbal e intuitiva, de quienes somos. Así nos «conocemos» a nosotros mismos estando fundamentalmente presentes en nosotros, como las personas que somos. Esta profunda autopresencia guía la forma en que nosotros conducimos típicamente nuestra vida diaria, la forma en que reaccionamos ante las emergencias y tomamos nuestras mayores decisiones. Obviamente, esta forma de sentir quienes somos nunca puede expresarse totalmente con palabras. Al contrario, este es un autoconocimiento constante, subliminal, que fundamenta e impregna todo lo que hacemos como sujetos humanos. (2) En el otro polo, el objetivo, nosotros «conocemos» quienes somos por medio de palabras y hechos. Nuestro nombre y edad, nuestras estadísticas vitales y nuestra herencia, nuestros gustos y aversiones, con nuestras elecciones conscientes, todo eso, constituyen formas de autoconocimiento que podemos articular de un modo externo y comunicar a otros. En este polo objetivo, el conocimiento de nosotros mismos constituye un tema que puede definirse. Dado que este conocimiento nunca puede expresar quienes somos en la hondura de nuestras personas, en el polo subjetivo, nosotros tenemos siempre una sensación de que, al mismo tiempo, nos conocemos y nos desconocemos.

A través de la historia de nuestras vidas, hay diversas experiencias que nos ofrecen la ocasión de traducir nuestra autoconciencia intuitiva, propia del polo subjetivo, en palabras y conceptos que nos autodefinen en el polo objetivo. Las personas que son reflexivas hacen esto con más facilidad que otras, pero todas lo realizan de alguna manera. Éxito o fracaso, experiencias de amor o de condena, tentaciones contra las que combativos, elecciones que asumimos, talentos que desarrollamos, etc., todo esto nos ayuda a expresarnos a nosotros mismos de un modo más concreto, a medida que nuestra vida va avanzando. Este es un proceso que dura toda la vida, con nuevas experiencias que nos capacitan para alcanzar una dirección más segura de nuestra identidad, a medida que avanza el tiempo, de manera que las personas pueden gozar de un conocimiento más

articulado de sí mismas a la edad de los 40 que cuando tenían 20 años. Dado que no existen límites para nuestro propio conocimiento, el proceso de la autointerpretación, a lo largo de la experiencia de la vida, continúa sin cesar, hasta el momento de la muerte.

Esto que es verdad para los seres humanos en general, es también verdad para el caso de Jesús de Nazaret. Él experimentó una historia viva de interpretación de sí mismo, para sí mismo, a través de la misma experiencia de su vida: «Y Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2, 52). En el polo subjetivo de su autoconocimiento, él se captaba a sí mismo de un modo no verbal, como la persona que él era, es decir, como la Palabra hecha carne. Sin embargo, esta autoconciencia no era explícita sino preconceptual, intuitiva. Uno podría argumentar que esta era la fuente que impulsaba su propia pretensión adulta de autoridad cuando enseñaba su profunda relación con el misterio de Dios, a quien él llamaba «*Abba*» y su vinculación compasiva con los desposeídos. Pero este autoconocimiento no era una definición clara y distinta. Jesús no se levantaba por la mañana recitando el prólogo del evangelio de Juan o la fórmula del concilio de Calcedonia. En contra de eso, para alcanzar ese conocimiento, fue necesario que él recorriera todo el camino de su vida, con todas sus experiencias, para comprenderse a sí mismo de un modo concreto. Fueron necesarios los acontecimientos de su ministerio, las experiencias de aquellos que le amaron o le rechazaron, de aquellos que le preguntaron «¿eres tú el Cristo?» a lo largo de toda su vida, incluyendo el momento de su agonía de muerte, cuando se sintió abandonado incluso del Dios a quien él había servido de un modo apasionado.

¿Conoció Jesús que él era Dios? Rahner concluye: sí y no. Sí, en el polo subjetivo de su autoconciencia, allí donde nosotros captamos intuitivamente quienes somos. No, en el polo objetivo de su autoconciencia, en el que nosotros nos definimos a nosotros mismos en términos concretos. Hagamos la pregunta de otra manera: ¿pensó este hombre judío del siglo I d. C. que él era Yahvé? Ciertamente, no. Los mismos parámetros de la fe, por la que él adoraba (a Dios), le impedían asumir este tipo de autodefinición. En tiempos posteriores, los cristianos han tenido que ampliar incluso el concepto de Dios, en términos trinitarios, para poder trazar esta identificación entre Jesús y Dios.

Conceder a Jesús de Nazaret la ignorancia, el desarrollo psicológico y una genuina libertad situada (dentro de su contexto personal y social) constituye una prueba fuerte, que nos permite descubrir si estamos preparados para conceder que él era «uno con nosotros en cuanto a su humanidad». Esta estructura bipolar de la autoconciencia humana operando en la historia constituye simplemente una construcción teológica que nos capacita para pensar la forma en que esta humanidad de Jesús podía «actuar». Allí donde alguien sea capaz de considerar a Jesús como un «simple hombre», aun cuando fuera un judío de tipo extraordinario, el impacto de la investigación sobre Jesús en la imaginación cristiana no resulta tan dramático. Pero si uno se mantiene profundamente anclado en la confesión clásica de la fe, esta investigación tiene que llevarle a descubrir la radicalidad real de la encarnación. Dios con nosotros y a favor de nosotros, bajo las condiciones de una genuina existencia humana, que resulta inevitablemente particular y limitado: ¿podría el Amor ir todavía más lejos?

Salvación por medio de Jesucristo

Cambiar la imagen propia del recuerdo de la vida histórica real de Jesús constituye también una forma de ampliar los caminos de comprensión del impacto redentor de su vida y de su destino. «Por nosotros y por nuestra salvación»: de esta forma resume el credo de Nicea-Constantinopla los resultados benéficos, superabundantes, que fluyen hacia la humanidad necesitada gracias a Jesucristo. ¿Cómo se puede entender esto? En las décadas posteriores a la muerte y resurrección de Jesús, los primeros cristianos escudriñaron su herencia religiosa y sus experiencias cotidianas para encontrar metáforas y analogías que pudieran expresar aquello que se había desplegado y continúa desplegándose en su nueva experiencia de la gracia de Dios, que llegaba hasta ellos a través de Jesús en el Espíritu. El Nuevo Testamento es rico en sus expresiones imaginativas. Esas expresiones utilizan metáforas comerciales: de comprar, redimir y rescatar algo por un precio. Ellas emplean también metáforas médicas: de curar y de ser plenamente recreados. Ellas ponen también en juego metáforas legales, como la justificación, el declarar no culpable a alguien que estaba siendo juzgado; hay metáforas políticas, de ser librado, liberado, hecho libre; hay metáforas militares de victoria sobre los poderes del mal. La experiencia de los sacrificios animales en el templo ofreció a los cristianos la metáfora cültica de

la expiación. La experiencia de superar pacíficamente los enfrentamientos personales y sociales les ayudó a formular metáforas relacionales de reconciliación, de romper los muros que dividen y de acercarse unos a otros. Pablo emplea la metáfora familiar de ser adoptados como hijos para describir la nueva relación con Dios, mientras que Juan pone de relieve la relación aún más profunda de nacer verdaderamente de Dios.

A diferencia de las declaraciones conciliares que clarifican, aunque sea de un modo doxológico, la constitución interior de Jesucristo, en términos particulares de naturaleza y persona, el lenguaje sobre su acción salvadora nunca ha sido sometido a ese tipo de disputa y definición (no existen declaraciones conciliares sobre esas metáforas). De todas formas, en el curso del tiempo, sobre todo en la cristiandad occidental, hay una metáfora que ha venido a convertirse en predominante; esta ha sido la metáfora de la expiación sacrificial. Reflejando el contexto feudal en el que escribió, en su tratado *Cur Deus Homo*, San Anselmo precisó de un modo lógico la manera en que opera esta metáfora¹⁵. Según ella, el pecado ofende profundamente el honor de Dios. Para restaurar el orden del universo, resulta necesario el pago de una satisfacción. Pero los seres humanos, finitos como son, nunca pueden pagar esa satisfacción, que, por la misma naturaleza de la persona ofendida, debe ser infinita. Por eso, Dios se hace hombre, para cumplir esa tarea. ¿De qué forma la ha realizado? Como viviente humano que era, Jesús ha tenido el deber de ofrecer siempre a Dios una obediencia amorosa; por eso, el hecho de que él haya desplegado una forma de vida perfecta en este campo resulta insuficiente para satisfacer a Dios, pues de esa forma él no ha hecho más que cumplir su deber. Pero, no teniendo pecado, según derecho, hay una cosa que Jesús no debía haber sufrido: no debía haber muerto, porque la muerte es un castigo por el pecado. Por eso, muriendo en la cruz, Jesús dio a Dios algo que no era verdaderamente «debido» (algo gratuito). De esa manera, él ha realizado (ha ganado) una satisfacción infinita que, ya que no la necesita, nos la ha distribuido a nosotros, pecadores.

Anselmo ha presentado esta investigación sobre «por qué Dios se hizo hombre y murió» como una demostración de la misericordia de

¹⁵ Anselm, *Cur Deus Homo*, en *Saint Anselm: Basic Writings* (traducción S. N. Deane), Open Court, La Salle Ill. 1974, 171-288 (versión cast., *San Anselmo. Obras Completas*, BAC, Madrid 1952).

Dios, que hizo a favor la humanidad lo que nosotros no podíamos hacer por nosotros mismos. Gracias a la muerte sacrificial de Jesús, ha sido pagada la deuda del resto de la humanidad: nosotros quedamos liberados del pecado y restaurados, de manera que tenemos ya una recta relación con Dios. Pero esta teoría de la satisfacción recibió pronto unos tintes muy oscuros, cuando cayó en manos de pensadores de menor categoría y cuando recibió el influjo del poder jurídico creciente de la Iglesia medieval. A pesar de los esfuerzos de Tomás de Aquino por mitigar la *necesidad* de una muerte sangrienta, sacrificial, esta metáfora promovió una visión sobrecargada del carácter pecaminoso del mundo y del poder de perdón de la libre gracia, liberalmente derramada por Cristo. A pesar de la crítica de Escoto en contra de la imagen básica de esta metáfora, que tomaba a Dios como un Señor poderoso, ocupado sobre todo en la defensa de su propio honor, los predicadores extendieron la noción de un Dios al que veían como un Padre ofendido, incluso airado, que necesita la sangre de su precioso Hijo para aplacarse (compárese esta idea con la visión tan opuesta de Dios que se revela en las grandes parábolas de Jesús). La expresión narrativa de esta metáfora se concentra en la Cruz, más aún, conduce a la idea de que la muerte fue el auténtico propósito y finalidad de la vida de Jesús. Él vino para morir. El guión de su vida (y de su muerte) estaba ya escrito antes de que él llegara a pisar el escenario del mundo. Esta visión no sólo quita a Jesús su libertad humana, sino que sacraliza el sufrimiento más que la alegría, como camino de Dios. Ella tiende a glorificar la muerte violenta como algo de valor. Las teologías de la liberación han destacado la forma en que, como resultado de esto, la cruz ha podido ser utilizada de una forma hipócrita para inculcar la pasividad ante el sufrimiento injusto, innecesario, (más que como motivo de resistencia), pues se supone que los hombres tenemos que imitar al Siervo Sufriente que murió con un gesto de obediencia, sin abrir siquiera la boca¹⁶. Apelando a la experiencia de los abusos en las familias, en particular a la experiencia del abuso de niños, las teolo-

¹⁶ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Foundational Concepts of Liberation Theology*, Orbis, Maryknoll N. Y. 1993 (edición original: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1992). Gustavo Gutiérrez, *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent* (traducción de Matthew O'Connell), Orbis, Maryknoll N. Y. 1987 (edición original, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1995)

gías feministas critican la visión de este modelo, en el que viene a revelarse la figura de un padre que permite, e incluso necesita, la muerte de su hijo, sea cual fuere el beneficio que con eso puede ofrecer a los otros. Esas teologías ponen de relieve que nuestra salvación no es una excusa para el abuso mundial de los niños (de los hijos)¹⁷.

Las dificultades que han ido surgiendo en torno a esta metáfora de la salvación, a través de la expiación sacrificial, exacerbadas por el hecho de que han sido casi las únicas empleadas a lo largo de siglos, no niegan la importancia de la cruz o del poder redentor del sufrimiento. Lo que necesitamos es, más bien, una nueva interpretación teológica, que pueda superar las complicaciones debilitadoras de la interpretación anterior, mientras que pueda hacer justicia al carácter central de la muerte de Jesús «por nosotros». Al situar la cruz en su contexto histórico, la investigación sobre Jesús contribuye a encontrar esta solución que necesitamos. Ella ofrece una nueva imaginación, a través de la cual podremos apreciar la obra salvadora del Mesías.

1. Esta visión de la salvación, alimentada por la investigación sobre Jesús, vincula la cruz con el ministerio que le precede y con la resurrección que le sigue, de un modo *esencial*, y no deja que la cruz quede aislada como acto salvador de expiación.

De esta forma, descubrimos que la salvación, que restaura a los hombres a la plenitud de su relación con Dios y con los otros, comienza con el mismo ministerio público. La predicación de Jesús, a veces gozosa, a veces exigente, sobre el reino de Dios que se acerca, predicación que está vinculada con sus curaciones y sus exorcismos, con sus comidas abiertas a todos y con su compromiso a favor del pueblo marginado, nos permite saborear ya de forma anticipada aquel mundo en el que Dios reinará, un mundo donde no habrá lágrimas. A través de Jesús, diversas personas experimentaron una nueva comunicación con Dios: pecadores, enfermos, mujeres, hombres, jóvenes, personas bien establecidas, buscadores y pobres de todo tipo. En aquellos días, la separación entre la Iglesia y el Estado

¹⁷ Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, «For God So Loved the World», en Carol Adams y Marie Fortune (eds.), *Violence against Women and Children: A Christian Theological Source-book*, Continuum, Nueva York 1995, 36-59; Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christological Erotic Power*, Crossroad, Nueva York 1998.

era algo en lo que nadie había pensado todavía. Por eso, el movimiento de Jesús se tomó como políticamente peligroso, en un tiempo de movimientos de masas que se alzaban en contra de la ocupación romana. Además de eso, vinculando su proyecto con la pasión propia de los profetas, Jesús realizó una acción simbólica en contra del templo de Jerusalén, durante la fiesta de Pascua, volcando las mesas y liberando a los animales destinados para los sacrificios. De esa manera se ganó la oposición de la clase social bien defendida de los sacerdotes, que se hallaba dispuesta a defender sus privilegios, es decir, de la aristocracia sacerdotal, que después se mostraría como un enemigo formidable en contra de Jesús.

Desde una perspectiva histórica, la muerte de Jesús en la cruz es el precio que él pagó por su ministerio profético. Su final violento, torturado, sangriento, fue consecuencia de la clase de actividad en la que Jesús estaba comprometido. Históricamente, esa muerte no se hallaba preordenada; si Jesús hubiera cambiado su forma de actuar, probablemente no habría muerto así. Pero él optó por mantenerse fiel a su vocación, predicando el reino de Dios y actualizando la compasión de Dios hacia los pobres. De esa forma, su movimiento vino a mostrarse como una espina clavada contra los poderes existentes y ellos la arrojaron fuera. Los poderes represivos suelen hacer esto en todo tiempo. Jesús fue condenado a muerte en el comienzo de su carrera, su movimiento terminó hecho trizas, sus promesas quedaron burladas y, para todos los intentos y propósitos, él quedó como abandonado por el Dios cuya cercanía y venida misericordiosa había proclamado de manera tan apasionada.

Esta oscuridad pone muy de relieve el poder de la resurrección, que le restaura y le sitúa en la función central que él ha tenido en la predicación cristiana primitiva y en el mismo Nuevo Testamento. La resurrección gloriosa de Jesús no es una especie de nota final o codicilo que se añade a la historia de su vida, ni es un desarrollo rutinario y esperado de todo lo anterior, sino que es un punto de inversión irremplazable. Dios le ha resucitado. Aquí yace el poder salvador de este acontecimiento: la muerte no tiene la última palabra. El crucificado no se encuentra aniquilado, sino que ha sido traído a nueva vida en el regazo de Dios, que permanece fiel de un modo sorprendente. De esta manera queda invertido el juicio de los jueces del mundo y queda reivindicada la propia persona de Jesús, intrínsecamente vinculada con su predicación y con su forma de

actuar. Este acontecimiento introduce un nuevo espíritu en la historia, el Espíritu de vida. A través de la presencia de Jesús crucificado, que es ahora el Viviente, viene a ofrecerse un futuro de vida a todos los que se encuentran en aflicción, incluso allí donde se siguen levantando cruces a lo largo de la historia.

2. Esta aproximación histórica, narrativa, ha relacionado la cruz de Jesús con su ministerio público y con su resurrección. De esta manera, la forma de entender la salvación que brota de la investigación de Jesús, hace que surja una interpretación distinta de su muerte, que ahora aparece como el destino propio de un profeta que ha sido enviado por Dios.

En cuanto acontecimiento que fue configurado por las fuerzas de la historia, su muerte no sucedió por necesidad ineludible, sino que fue el resultado de circunstancias contingentes y de libres decisiones humanas. Por haber promovido la venida del reino de Dios con palabras y obras, Jesús y su movimiento se opusieron a los intereses de los poderes gobernantes en aquel rincón del mundo. *Sabiendo que su vida estaba en peligro, a pesar de ello, Jesús continuó predicando y actuando de acuerdo con la ardiente pasión de su vida* —Dios que se acerca como salvación para todos, especialmente para la gente pobre y marginada—, esperando que su ministerio pudiera tener éxito. Nuestro mismo tiempo actual ofrece ejemplos vivos de esta dinámica: Óscar Romero, Martin Luther King, las cuatro mujeres norteamericanas que actuaron al servicio de la Iglesia (Ita Ford, Maura Clark, Dorothy Kazel y Jean Donovan) y otros que han dado un testimonio extraordinario, hasta el extremo de su muerte. Ellos no fueron buscando la muerte, sino que buscaron una transformación del corazón, con una implicación social, en nombre de Dios. En un mundo que les era contrario, ellos terminaron siendo aplastados. Pero después, otros que han sido influidos por ellos comienzan a sentir el poder de su memoria y a interpretar sus muertes, en continuidad con sus vidas, como sufrimiento redentor a favor de los demás.

Esto, y solamente esto, es lo que pasa con Jesús de Nazaret desde la perspectiva de la resurrección. Después de que sucedieron los acontecimientos dramáticos del fin de su vida, las mujeres y los hombres que le habían seguido comenzaron a interpretar las cosas que habían pasado como algo que se hallaba vinculado al plan misericordioso de Dios. Ellos desarrollaron de esa forma el lenguaje,

diciendo que esto había sucedido «por nosotros» y así proyectaron su nueva comprensión hacia atrás, cuando repetían oralmente los acontecimientos del ministerio de Jesús. El amor de Jesús, que le llevó a arriesgarlo todo, hasta morir en medio de un sufrimiento terrible, vino a presentarse como lugar donde se revelaba la compasión gratuita de Dios sobre la miseria humana. Pero, mirando las cosas desde la perspectiva del despliegue fáctico de los acontecimientos dentro de la historia, ese final sangriento no había sido de antemano necesario. Para decirlo de un modo más simple: Jesús no fue un masoquista que llegó al mundo para morir, sino que vino para vivir y ayudar a los demás a vivir en la alegría del amor divino. Para expresarlo de un modo más fuerte: Dios, el creador y amante de la raza humana, no necesitaba la muerte de Jesús como un acto de expiación, sino que él quería que Jesús hubiera tenido éxito en su ministerio al servicio del reino de Dios. El pecado humano desbarató este designio divino, pero no lo venció. La muerte injusta, atormentada, de este judío marginalizado, condenado por el estado romano, se convierte por la fe en puerta que conduce hacia una nueva presencia de Dios en el mundo, se convierte en una presencia sorprendente, sanadora y liberadora.

3. A partir de esta interpretación de la cruz como muerte histórica del profeta enviado por Dios, interpretación que está arraigada en el ministerio de Jesús y completada en la resurrección, la imagen de la salvación que brota de la investigación de Jesús recibe un cambio significativo: esa salvación no está centrada en un gesto único y violento de expiación por el pecado ante un Dios ofendido, sino que viene a mostrarse como un acto de solidaridad sufriente, que pone la presencia compasiva de Dios en contacto íntimo con la miseria, el dolor y la falta de esperanza de los hombres.

Parte de la dificultad que ofrece la metáfora de la expiación/satisfacción, especialmente en la forma en que ella se ha expresado en un contexto jurídico, está vinculada a la manera en que interpreta el sufrimiento. Según esa metáfora, en vez de tomarse como algo que debe ser combatido o remediado conforme a la voluntad de Dios para bien de los hombres, el sufrimiento viene a presentarse como un bien en sí mismo o incluso como un fin necesario para el honor de Dios. Es cierto que, a lo largo de la vida humana, cierta dosis de sufrimiento puede enseñar sabiduría y puede ayudar a la maduración del carácter. La presencia del sufrimiento puede suscitar tam-

bién una respuesta de enorme caridad y de acción dedicada al servicio de los débiles y los vulnerables, contribuyendo así al desarrollo de la virtud de aquellos que personalmente no sufren (pero ayudan a los que sufren). Ciertamente, el sufrimiento aparece como un misterio genuino, cuyo significado no puede nunca aclararse del todo. Pues bien, todas las tradiciones religiosas del mundo han intentado conectar de algún modo esta experiencia con el más hondo poder del universo, ayudando a los hombres a vivir en esa situación y prometiéndole alivio¹⁸. En contra de eso, la perspectiva particular que había tomado aquella «construcción teológica» que veía la muerte de Jesús como expiación jurídica, convertía el mismo sufrimiento en algo bueno. Esto no sólo ha llevado a tendencias masoquistas en la piedad (tendencias que están muy alejadas del auténtico ascetismo), sino que, en una perspectiva pública, ha promovido la aceptación pasiva de un tipo de sufrimiento que proviene de la injusticia, en vez de suscitar una resistencia enérgica en contra de una situación semejante.

A la luz de lo que Edward Schillebeeckx llama el «exceso» de sufrimiento en nuestro mundo, a la luz de la muerte injusta, sangrante, de millones de personas a lo largo del siglo XX, a la luz del sufrimiento injusto que padecen gran cantidad de personas, por causa de la pobreza, opresión y violencia, la cruz no puede ser utilizada como medio para justificar la continuación de la miseria. De aquí surge una teología de la salvación que afirma que el abismo de sufrimiento que Jesús experimentó en la cruz, el sufrimiento miserable en cuanto tal, no tiene *en sí mismo* un carácter salvador. Ciertamente, hablando desde el punto de vista histórico, numerosos teólogos actuales no dudan en presentar la ejecución de Jesús como una tragedia, un desastre, un fiasco, un fracaso sin paliativos. Más que un acto querido en cuanto tal por el Dios amante, la cruz es un reflejo asombrosamente claro del pecado que actúa en el mundo, un acto totalmente erróneo, cometido por seres humanos. Lo que en esta situación puede tomarse como salvador no es el sufrimiento

¹⁸ John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1970; William Cenkner (ed.), *Evil and the Response of World Religions*, Paragon, St. Paul Minn. 1997; Edward Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesus as Lord* (traducción de John Bowden), Crossroad/Seabury, Nueva York 1980, 670-723 (versión cast., *Cristo y los cristianos: Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1983).

padecido, sino sólo el amor que se expresa a través de ese sufrimiento. El núcleo salvador, en el centro de esa negatividad, no es el dolor y la muerte en cuanto tales, sino el amor mutuamente fiel de Jesús y de su Dios, amor que no es evidente de un modo inmediato.

Esta visión excluye cualquier idea de Dios como Padre sádico y de Jesús como una víctima pasiva, sacrificial; excluye también la visión de la muerte de Jesús como un pago que debía hacer a Dios para beneficio nuestro y la visión de la miseria humana como algo que Dios ha querido como castigo por los pecados. En contra de eso, el sufrimiento de Jesús es un destino que resulta de su fidelidad libre y amante a su ministerio profético y a su Dios; ese sufrimiento es precisamente el camino que nuestro Dios de gracia ha escogido para hacerse solidario con todos aquellos que sufren y que están perdidos en este mundo roto. Ahora, incluso aquel sufrimiento que parece tener menos sentido, incluso la experiencia más antidivina, que sigue siendo esencialmente insondable, resulta incapaz de separar del amor de Dios a aquellos que sufren. La participación divina en el sufrimiento de Jesús, vinculada con la donación del Espíritu de vida en su resurrección, nos ofrece la seguridad de que existe una vida nueva en, a través y más allá del pecado y la miseria, de la culpa y de la muerte. Y, por eso, nosotros esperamos¹⁹. Más que justificar una indiferencia apática, esta interpretación impulsa a los cristianos a vincularse a los que luchan contra la injusticia, a favor del bienestar de aquellos que sufren, porque es aquí donde encontramos a Dios, procurando traer alegría a la creación amada, ya desde aquí y ahora.

4. Finalmente, la visión de la salvación que brota de la investigación sobre Jesús permite que el rico tapizado de metáforas que hemos hallado a lo largo del Nuevo Testamento pueda ser nuevamente destacado. Ser liberado, curado, redimido y puesto en libertad, ser justificado, reconciliado, adoptado o nacido como hijo pro-

¹⁹ Johan Baptist Metz, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity* (traducción de Matthew Ashley), Paulist Press, Nueva York 1998; Leonardo Boff, *Passion of Christ, Passion of the World* (traducción de Robert Barr), Orbis, Naryknoll N. Y. 1987 (versión cast., *Pasión de Cristo, pasión del mundo. Hechos, interpretaciones y significado, ayer y hoy*, Sal Terrae, Santander 1987); Jon Sobrino, «The Risen One Is the One Who Was Crucified: Jesus' Resurrection from among the World' Crucified», en *Jesus in Latin America*, Orbis, Maryknoll N. Y. 1987, 148-158 (original castellano: *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1977).

pio de Dios... Todas estas metáforas van más allá de haber sido simplemente perdonados gracias a un precioso sacrificio. Ninguna imagen particular, ni la teología que las acompaña, puede agotar la experiencia y sentido de la salvación realizada por Jesucristo. Tomadas al mismo tiempo, estas metáforas corrigen las distorsiones que surgen cuando sólo se superenfatisa una de ellas. Las diversas imágenes hacen posible el surgimiento de una pluralidad de soteriologías adecuadas para diferentes tiempos y lugares.

La Iglesia: siguiendo a Jesucristo

Siendo comunidad de discípulos, agraciados por el Espíritu, que siguen a Jesús, el Cristo, los cristianos reciben a partir de su imagen del recuerdo de Jesús la claves para la recta conducta, para fe y para la forma de relacionarse unos con otros.

Originalmente, la comunidad en Palestina estaba compuesta por discípulos judíos, hombres y mujeres, que a la luz de la resurrección fueron interpretando a Jesús de un modo creciente como su Mesías esperado, como el Cristo. Esto, lejos de ofrecerles algún tipo de razón para abandonar su religión judía, les animaba a la observancia continuada del judaísmo, mientras seguían predicando las buenas noticias de Jesús a sus compatriotas judíos. Ellos adoptaron ciertos actos distintivos, tales como el bautismo y la reunión en las casas de unos o de otros para la fracción del pan, mientras continuaban el modelo de oración judía y de adoración en el templo. Pasado algún tiempo, el éxito de su predicación a los gentiles amplió demográficamente el número de discípulos, creando duras tensiones en torno a la observancia de la Ley judía. Mientras crecía el número de cristianos gentiles, el de los cristianos judíos fue declinando, pero tuvieron que pasar varias décadas antes de que las comunidades judeo-cristianas se separaran —o fueran expulsadas— de la sinagoga.

Como sucedió en la vida del Jesús histórico, no había un texto fijo (como una fotocopia), texto que todos que debieran seguir en estos primeros años. ¿Fundó Jesús la Iglesia? Sólo en el sentido en que él reunió a un grupo de discípulos, mujeres y hombres, para que le siguieran y les imbuyó un cierto estilo de vida y plegaria ante la llegada del reino de Dios. Cambiadas las circunstancias, ellos se enfrentaron ante nuevos retos, de manera que las particularidades de la vida de Jesús no pudieron repetirse al pie de la letra. Con el poder

del Espíritu, ellos tuvieron que ir improvisando, descubriendo así la mejor manera en que la verdad del mensaje y la presencia de Jesús pudiera encarnarse en nuevos tiempos y lugares. Ellos siguieron a Jesús, pero no a través de una imitación servil, sino por medio de una aplicación creadora de sus valores, imprimiendo su presencia en las nuevas situaciones, de la mejor manera que podían.

Desde entonces, a través de una historia terriblemente cambiante, la dinámica central ha sido siempre la misma. En la comunidad de la Iglesia se continúa viviendo el futuro de aquello que Jesús comenzó. Conforme a las dramáticas palabras de Edward Schillebeeckx, «la comunidad viviente es el único relicario real de Jesús»²⁰. A lo largo de los siglos, nosotros continuamos manteniendo viva la memoria «peligrosa» de Jesús; seguimos sus huellas; encarnamos su presencia en la palabra y sacramento, y también en las acciones de curar y de realizar la justicia compasiva que hace presentes fragmentos de la salvación en el aquí y ahora del mundo.

Siguiendo a Jesús, recibiendo de él nuestras tareas y dejando que su Espíritu nos inspire, participando en su experiencia del Abba y en su ayuda desinteresada a favor de «estos últimos», y confiando así nuestro destino en Dios, nosotros permitimos que la historia de Jesús, el Viviente, continúe manteniéndose en la historia, como un elemento de cristología viva, como la obra del Espíritu en el mundo²¹.

La Iglesia es un elemento de la cristología viva —aquí se encuentran su lazo de unión con la investigación sobre Jesús—. Esto significa que la nueva comprensión de la propia realidad histórica de Jesús nos lleva a criticar algunos de los modelos eclesiales del discipulado, de la oración y de la praxis y nos permite buscar nuevos caminos. Veamos tres ejemplos críticos:

— ¿Cómo podría la Iglesia haber perseguido alguna vez a los judíos si ella hubiera recordado el carácter judío de la propia identidad étnica y religiosa de Jesús? Recuerdo una visita a un museo de Munich, Alemania, donde se presentaba la historia de los pesebres de Navidad o nacimientos. A medida que avanzaba el siglo XIX, la Madre y el Niño se iban haciendo progresivamente rubios y de ojos azules, hasta convertirse en iconos de la raza dominante. Las caracte-

²⁰ Schillebeeckx, *Christ*, 641.

²¹ *Ibid.*

terísticas judías habían ido desapareciendo. Un énfasis renovado sobre el carácter judío del Jesús histórico funciona ahora como un elemento que nos permite progresar en el respeto mutuo y en las relaciones justas entre el pueblo judío y el cristiano.

– ¿Cómo pueden los cristianos económicamente bien situados continuar desarrollando modelos de consumo que contribuyen a la destrucción de millones de pobres explotados que luchan simplemente por sobrevivir? Un énfasis renovado en la opción profética preferencial de Jesús a favor de los pobres, en nombre de Dios, exige que nuestras conciencias actúen a favor de la justicia, para transformar las estructuras opresoras en la línea del proyecto de amor y de liberación de Jesús. El teólogo latinoamericano José Miranda plantea el reto de un modo especialmente directo: «Ninguna autoridad puede decretar que cualquier cosa está permitida, porque la justicia y la explotación son cosas que pueden distinguirse. Y Cristo murió para que nosotros pudiéramos conocer que no todo está permitido. El Cristo que no puede ser secuestrado por la gente de alto nivel económico es el Jesús histórico»²².

– ¿Cómo puede la Iglesia jerárquica seguir relegando a las mujeres a un puesto de segunda clase, gobernadas por estructuras, leyes y ritos en los que dominan los varones? Un énfasis renovado a favor de la praxis de Jesús al servicio del reino de Dios, teniendo en cuenta el carácter inclusivo de su visión de género (de mujeres y varones), exige una conversión de la institución de la Iglesia, a fin de que ella reconozca la plena dignidad de las mujeres como seres humanos, creados a imagen de Dios y bautizados a imagen de Cristo. Jesús tenía discípulas mujeres, que fueron testigos fieles de su muerte y de su sepultura y testigos autorizados del Cristo resucitado. Dejando incluso aparte los muchos ejemplos en los que el evangelio presenta la relación de Jesús con las mujeres, su rechazo de cualquier relación que estuviera modelada en claves de dominación/subordinación y su búsqueda de una nueva humanidad donde los servicios y poderes fueran mutuos, impulsa a la Iglesia a una nueva forma de actuar respecto a las mujeres, en comunión de igualdad con los varones²³.

²² José Miranda, *Being and the Messiah*, Orbis, Maryknoll N. Y. 1977, 9 (original castellano: *El Ser y el Mesías*, Sígueme, Salamanca 1973).

²³ Maryanne Stevens, *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Paulist Press, Nueva York 1993.

Como un elemento de cristología viva, la investigación sobre Jesús despierta a la Iglesia y le sirve de reto para un nuevo tipo de fidelidad.

El Dios vivo

Dado que los cristianos creen que Jesús es la Palabra, Sabiduría y Revelación de Dios, que Jesús es verdaderamente divino, de un modo lógico, lo que la investigación diga sobre este ser humano bien concreto, que fue un judío del siglo I d. C., tendrá gran importancia para conocer el carácter y la forma de actuar del Dios viviente. Desde la perspectiva de una cristología alta y confesionalmente ortodoxa, recuperar la historia de Jesús implica abrir un camino para recuperar aspectos del misterio divino que generalmente quedan sumergidos bajo la doctrina clásica. Esta doctrina, tomada no sólo de la revelación sino del teísmo filosófico, concibe a Dios como un ser absoluto, autosubsistente, con atributos de infinita perfección, tales como la omnipotencia, la inmutabilidad y la impasibilidad, de tal manera que ese Dios acaba no teniendo relación con el mundo y con su historia. Invirtiendo esa dirección, la teología actual quiere pensar la realidad de Dios desde la historia de Jesucristo. Si Jesús pertenece a la definición de Dios, ¿qué es lo que revela la figura concreta de la historia de este ser humano sobre el incomprensible misterio divino? Tan fuerte es el trabajo que se está realizando en esta línea que son muchos los que afirman que se está poniendo en marcha nada menos que una «revolución» en el concepto de Dios²⁴.

La visión en torno a la cual se dialoga actualmente es la del ser de Dios como autorrelación triunitaria, verdaderamente relacionado con el mundo, capaz de autovaciamiento y transformación en libertad, capaz de sufrir en amor con la creación amada, poderosamente compasivo respecto a los dolores del mundo, queriendo ser su liberador del mal. Leander Keck ha establecido simplemente esta lógica: «Aquel a quien Dios ha reivindicado descubre el sentido de Dios»²⁵.

²⁴ Hablan así de revolución Jürgen Moltnmann, Hans Küng, Walter Kasper, Jon Sobrino y Leander Keck, entre otros. Véase mi discusión sobre el tema en Elizabeth Johnson, «Christology's Impact on the doctrine of God»: *Heythrop Journal* 26 (1985) 143-163.

En Jesús, Dios ha reivindicado a un profeta que proclamaba el reino compasivo del Dios viviente, que está viniendo para superar el mal y para liberar el mundo de los poderes que lo esclavizan; Dios reivindica a un ser humano que está lleno de vida, impulsado por el Espíritu, y que, a través de unos gestos gratuitos de comunidad inclusiva, de mesa de perdón y de curaciones, ha expresado de un modo concreto su mensaje. Partiendo de este modo de pensar, Jesús no sólo enseña parábolas sobre Dios, sino que él mismo es, en concreto, la parábola que Dios está contando a este mundo histórico.

Las narraciones de Jesús culminan y se vinculan en un símbolo que expresa el carácter de Dios. La teología se atreve a pasar desde las palabras y obras de Dios a un concepto del propio ser de Dios, al que descubre de un modo fundamental y esencial como amor (1 Jn 4, 8). Dios es aquel que ama a la tierra y a los seres humanos, es aquel que desea el bienestar de todos. Esto sitúa a Dios en oposición total respecto a cualquier cosa que degrada o destruye a las criaturas amadas. Esta visión presenta a Dios como un «partisano» particularmente entregado a favor de aquellos que carecen de poder y que sufren. Lejos de estar aliado con las fuerzas o estructuras opresoras, el amor liberador de Dios se opone a ellas y busca su transformación, de manera que los aplastados del camino puedan ser liberados para una vida en plenitud, pues esta es la condición previa concreta para que todos los seres humanos puedan habitar en una comunidad nueva. Esto supone que conocer y amar a Dios significa, por tanto, tener hambre y sed de justicia, vincularse de un modo compasivo con la causa de Dios, en solidaridad con aquellos que sufren en este mundo. Comprender a Dios como el Dios de la vida, que viene siempre de un modo liberador, es también otro resultado de la recepción teológica de la investigación sobre Jesús.

Conclusión

Algunos podrán objetar que una investigación que sea capaz de probar muchas cosas sobre la vida y los tiempos de Jesús de Nazaret privará a su historia de misterio, de tal forma que ella sea incapaz de servir a la fe. En realidad, lo que está ocurriendo es lo contrario. Porque, por una parte, ninguna investigación podrá agotar nunca la

²⁵ Keck, *A Future for the Historical Jesus*, 234.

realidad de una persona, de ninguna persona, pues sus profundidades permanecen inalcanzables. Y, por otra parte, el estudio histórico sobre Jesús está siendo capaz de colocarle de manera tan cuidadosa, dentro del contexto de Palestina, en el siglo I d. C., que él viene a mostrarse como alguien que resulta del todo extraño en la actualidad para las personas del primer mundo. La tendencia inveterada a domesticarle, haciéndole uno de nosotros, queda superada cuando le situamos en su propia concreción histórica. Culminando su estudio sobre los que fueron aproximadamente los primeros cien años de la investigación sobre Jesús, A. Schweitzer utilizó, para describir lo que había pasado, la alarmante imagen de un péndulo que se balancea²⁶. La investigación ha aflojado las amarras que mantenían el péndulo de Jesús sujeto a las «piedras rocosas de la doctrina eclesíástica» y se regocija viendo que su figura comienza a hallarse viva y a moverse de nuevo (como un péndulo). El Jesús histórico está avanzando para relacionarse con el mundo moderno. «Pero él no se queda quieto, sino que atraviesa por nuestro tiempo y vuelve al suyo propio». Para su más hondo desánimo, la teología ha sido incapaz de mantener a Jesús en su propio tiempo, sino que ha tenido que dejarle ir. «Él ha vuelto a su propio tiempo, no por causa del influjo de alguna ingenuidad histórica, sino por la misma necesidad inevitable por la que un péndulo, al que se deja en libertad, vuelve a su posición original». La particularidad histórica de Jesús de Nazaret se eleva como un bloque en contra de la tentación constante de utilizarle para nuestros propios fines, sean esos unos fines de tipo eclesíástico, tribal o personal.

Al mismo tiempo, esta investigación científica protege la realidad enigmática de Jesús, en su tiempo y lugar, y alimenta también la búsqueda de una comprensión más profunda. Al concedernos unas claves por las que vemos que Jesús de Nazaret fue una persona de un tipo y no de otro, que enseñó unas cosas específicas sobre Dios y sobre la vida humana y no otras distintas, vivió un tipo de vida y murió a través de un tipo de muerte, y no de otra, cuando esa investigación nos dice que Jesús pidió un tipo de respuesta y no otra, nos está ofreciendo un tipo de nuevo alimento imaginativo para la vida y práctica cristiana. Ni una historia que sea escéptica ante la fe, ni una fe que planee sobre un vacío sin historia, serán suficientes para satisfacer las preguntas que se plantean desde la perspectiva y

²⁶ Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, 399.

con el espíritu de nuestro tiempo. Pero la historia y la fe, en mutua relación, abren nuevos caminos llenos de frutos.

Mientras estamos sentados aquí, a la orilla del mar de Galilea, ponderando estas cuestiones, yo quisiera concluir con una paráfrasis de una famosa afirmación con la que Schweitzer concluyó su extensa obra, dedicada a la investigación sobre Jesús, hace casi cien años. Ciertamente, él escribió desde un punto de vista teológico distinto del que yo estoy proponiendo en esta conferencia. A pesar de ello, su visión sobre el poder espiritual que brota para nuestro tiempo del Jesús fáctico de la historia pasada, ofrece un tipo de conclusión adecuada para este coloquio:

Él viene a nosotros como un desconocido, sin nombre, como alguien que viene de antiguo, a la orilla del lago, él viene hacia aquellos que no le conocían. Él nos dice la misma palabra «seguidme» y nos propone aquellas tareas que él tiene que cumplir en nuestro tiempo. Él invita. Y a aquellos que responden, sean sabios o simples, él se les revelará en los trabajos, sufrimientos y alegrías por los que ellos deberán pasar en su compañía; y de esa manera, como en un misterio inefable, ellos deberán aprender por su propia experiencia Quién es Él²⁷.

²⁷ *Ibid*, 403 (paráfrasis). Schweitzer se muestra más escéptico que yo sobre la importancia de la investigación del Jesús histórico para la fe. Él supone una comprensión mucho más monárquica de Dios. De una forma consecuente, él acude al mandato y a la obediencia, más que a la invitación y a la respuesta, para describir la relación entre Jesús y los creyentes.

Contenido

Introducción	
<i>Doris Donnelly</i>	7
1. Jesús en Galilea	
<i>E. P. Sanders</i>	11
2. Jesús y los rollos del mar Muerto	
<i>Daniel J. Harrington, S. J.</i>	39
3. Del profeta como Elías al mesías real davídico	
<i>John P. Meier</i>	63
4. Jesús en la memoria oral. Los estadios iniciales de la tradición de Jesús	
<i>James D. G. Dunn</i>	113
5. La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros: investigación sobre Jesús y fe cristiana	
<i>Elizabeth A. Johnson, C. S. J.</i>	185