

Geza Vermes

JESVS

EL

JVDIO

1.01 20211

GEZA VERMES

JESÚS EL JUDÍO

Los Evangelios leídos por un historiador

Traducción del inglés de

JOSÉ MANUEL ÁLVAREZ FLOREZ

y

ÁNGELA PÉREZ

GESA VERMES

JESUS EL JUDIO

Los Evangelios leídos por un historiador

Primera edición: noviembre de 1977

Segunda edición: mayo de 1979

Título original:
JESUS THE JEW

© 1973 William Collins Sons & Co. Ltd., London

© 1977 de la traducción castellana para España y América:
Muchnik Editores S.A., Balmes 357, Barcelona, 6

Cubierta: CARLO WIELAND

Depósito Legal: B.43.887-1977
ISBN: 84 7264005 1 segunda edición

Impreso en España - Printed in Spain
Imprime Gráficas del Congost - Avda. San Julián, s/n. - Granollers

Estas páginas van dedicadas a la memoria de un amigo, estudioso judío del Nuevo Testamento, el más destacado de su generación, cuyos sobresalientes hallazgos en el campo de la investigación evangélica son justamente célebres, y cuya muerte (el 9 de octubre de 1969) creó un inmenso vacío en el mundo de la erudición y dejó un hueco perceptible en las vidas de los pocos que le amaron.

PAUL WINTER
1904-1969
IN PIAM MEMORIAM

PREFACIO

...nosotros los judíos conocemos (a Jesús) de un modo —en los impulsos y emociones de su judeidad esencial— que permanece inaccesible a los gentiles sometidos a él.*

Durante estos últimos años, me han preguntado a menudo si escribía mi libro sobre Jesús desde un punto de vista judío.

La respuesta es sí... y no.

No está inspirado por actitudes judías tradicionales hacia «el fundador del cristianismo», y decididamente no pretende pintar un Jesús «judío» como contrapartida nominal del Jesús de las diversas iglesias, sectas y partidos que se proclaman fieles a él.

De otra parte, en la medida en que insiste en que un estudio convincente de Jesús de Nazaret debe tener en cuenta que los Evangelios contienen la historia y la doctrina de este galileo del siglo I, exige un conocimiento especializado del tiempo en que vivió, de la historia, instituciones, lenguas, cultura y literatura de Israel, tanto de Palestina como de la Diáspora; y en este sentido es sin duda un libro muy judío.

Este conocimiento, además, no procede de las dos guías

* Martin Buber, *Werke*, vol. III, Kosel and Lambert Schneider, Munich-Herdelberg, 1963, p. 957.

más notorias que suelen emplear los eruditos del Nuevo Testamento, el *Diccionario Teológico* de Kittel y el *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* de Strack y Billerbeck. Procede, por el contrario, de una investigación personal de las viejas fuentes concretas palestinas.

Me he dirigido a un amplio público: cristianos, judíos, personas no afiliadas a ningún credo, eruditos y legos cultos. Los eruditos hallarán referencias a literatura antigua y moderna en las notas, pero los no especialistas habrán de tener en cuenta que no son indispensables para comprender el texto; se incluye además una guía bibliográfica para la generalidad de los lectores. Por lo que respecta a las obras contemporáneas, menciono sólo las que bien me han enseñado realmente algo importante o, empujándome a reaccionar negativamente, me ayudaron a poner en orden mis propios pensamientos.

Amigos y discípulos de Oxford y de la Brown University de los Estados Unidos, donde fui profesor visitante en el semestre de primavera de 1971, me han ayudado a aclarar mis ideas. Philip Alexander, que fue discípulo mío, hoy profesor Nathan Lanski de estudios judíos postbíblicos en la Universidad de Manchester, ha leído los capítulos dos y tres, y varias de sus observaciones se incorporaron en mi manuscrito final. Mi esposa, ha repasado minuciosamente el manuscrito y ha mejorado sustancialmente mi inglés; pero contribuyó también con su crítica constructiva casi siempre, aunque destructiva a veces, del propio contenido. Además, doy las gracias a la señorita Judith Todd, por su notable trabajo editorial en nombre de los editores, y a mi alumno Robert Hayward, del Worthester College, Oxford, por la laboriosa tarea de preparar los índices.

Por último, en vista del actual interés por Jesús, con «Jesus freaks» y «Jesus kids» que proclaman que «Jesús vive hoy», y miles de personas que acuden a disfrutar del famoso espectáculo musical «Jesucristo Superstar», debo indicar que *Jesús el Judío* no puede compararse con nada de esto. Es el fruto de veinticinco años de investigación ininterrumpida en religión y literatura rabínica e intertestamental, incluyendo los «Manuscritos del Mar Muerto», la antigua interpretación bíblica judía y la modernización (actualmente en curso) del monumental clásico de Emil Schürer, *La historia del Pueblo Judío*

en Tiempos de Jesucristo. En un futuro, que no espero demasiado lejano, seguirá a esto una investigación sobre la auténtica doctrina del Maestro de Galilea: *El Evangelio de Jesús el Judío*.

*Instituto Oriental,
Universidad de Oxford.*

GEZA VERMES

La Biblia y la Apócrifa

La mayor parte de las citas de las escrituras provienen, en la versión inglesa original de esta obra, de la *New English Bible with the Apocrypha* (Oxford y Cambridge University Presses, 1970). Cuando la *NEB* no logra comunicar el matiz de significación que pide mi razonamiento, prefiero la *American Revised Standard Version* (Nelson, London, New York, 1952) o mi propia versión. Las citas que provienen de estas últimas dos fuentes han sido indicadas con *RSV* o con *TA* (traducción del autor).*

Las versiones «standard» de las Biblias Hebrea y Griega son: *Biblia Hebraica* (ed. R. Kittel y P. Kahle); *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece* (ed. A. Rahlfs) y *Novum Testamentum Graece* (ed. E. Nestle y K. Aland). Estas tres obras fueron publicadas por la Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart. Los mismos editores han publicado los mejores Evangelios comparados en griego, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* por K. Aland (1965). Las obras correspondientes en inglés son: *Gospel Parallels: A Synopsis of the First Three Gospels* por B. H. Throckmorton (Nelson, London, New York, 1949) y *A Synopsis of the Gospels* por H. F. D. Sparks (A. & C. Black,

* La versión castellana de todas las citas es traducción directa de la versión inglesa que da el autor. (N. del T.)

London, 1970). La primera de éstas se basa en la American Revised Standard Version, y la segunda en la English Revised Version.

El comentario más difundido de ambos Testamentos, en un tomo, es *Peake's Commentary on the Bible*, por M. Black y H. H. Rowley (Nelson, London, New York, 1962). También es útil la obra de A. E. Harvey *Companion to the New Testament* (Oxford y Cambridge University Presses, 1970), que sigue la versión de la New English Bible.

La mejor introducción a la Biblia Hebrea, a la Apócrifa y a la Pseudoepígrafa es *The Old Testament: An Introduction*; por O. Eissfeldt (Blackwell, Oxford, y Abingdon, Nashville y New York, 1966). *The New Testament: An Introduction for the General Reader*, de O. Cullmann (SCM Press, London, 1968) puede servir como primera guía al Nuevo Testamento. A un nivel superior, el libro más útil es *Introduction to the New Testament* de W. G. Kümmel (SCM Press, London, y Abingdon, Nashville y New York, 1966). Véase también *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems* por el mismo autor y el mismo editor (1973).

Pseudoepígrafa

La única edición completa en inglés de las escrituras religiosas no canónicas, llamadas Pseudoepígrafa, es *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II* por R. H. Charles (Clarendon Press, Oxford, 1913).

Manuscritos del Mar Muerto

Los textos no bíblicos son accesibles en mi propia versión, *The Dead Sea Scrolls in English* (Penguin Books, Harmondsworth and Baltimore, Md., 1968). *Die Texte aus Qumran* (Kössel, Munich, 1971) ofrece cómodamente el original en hebreo con la traducción alemana de E. Lohse. Una bibliografía selecta puede hallarse en *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* por E. Schürer, G. Vermes y F. Millar (T. & T. Clark, Edinburgh, 1973), pp. 118-122.

Josefo

Hay en la Loeb Classical Library una edición greco-inglesa de las obras completas de Flavio Josefo preparada por H. St. J. Thackeray, R. Marcus y L. H. Feldman (Heinemann, London, y Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1926-65). Véase *History I* de Schürer, Vermes y Millar, pp. 43-63, en donde hay una introducción y una bibliografía atinente.

Filón

La Loeb Classical Library ha publicado también una versión greco-inglesa de Filón, a cargo de F. H. Colson y G. H. Whitaker (1929-62). Ver también *An Introduction to Philo Judaeus* (Blackwell, Oxford, 1962).

Literatura rabínica

La lista siguiente contiene solamente introducciones generales y traducciones inglesas (y a veces francesas o alemanas) de las fuentes. *Introducciones*: Schürer, Vermes, Millar, *History I*, pp. 68-118; H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Jewish Publication Society, Philadelphia, 1931); J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge University Press, Cambridge, 1969). *Traducciones*: La versión standard de la Mishnah es la de H. Danby, *The Mishnah* (Oxford University Press, London, 1933). No existe traducción completa de la Tosefta en ningún idioma europeo. El Talmud de Jerusalén está en francés, *Le Talmud de Jérusalem* por M. Schwab (Maisonneuve, Paris, 1871-89, reeditado en 1969); el Talmud de Babilonia existe en los treinta y cinco volúmenes en inglés de I. Epstein, *The Babylonian Talmud translated into English* (Soncino, London, 1935-52). Entre las interpretaciones bíblicas u obras de la Midrash, figuran los diez volúmenes de *Midrash Rabbah* a cargo de H. Friedman y M. Simon (Soncino, London, 1951); *Mekilta de Rabbi Ishmael...with an English translation* por J. Z. Lauterbach (Jewish Publication Society, Philadelphia, 1933); *The Fathers according to Rabbi*

Nathan por J. Goldin (Yale University Press, New Haven, Conn., 1955); W. G. Braude, *Pesikta Rabbati... translated from the Hebrew* (Yale University Press, New Haven, 1968); *Siphre zu Numeri* en la traducción alemana de K. G. Kuhn (Kohlhammer, Stuttgart, 1959), etc.

Targums

La única traducción completa de los Targums es en latín y se encuentra en la Biblia Políglota de Londres, de Brian Walton (1657). Hay una versión inglesa algo arcaica de los Targums al Pentateuco por J. W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee* (1862-5, reeditada por Ktav, New York, 1968). La edición de un códice recientemente hallado, *Neophyti I*, por A. Díez Macho, trae una traducción inglesa. Hasta ahora el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid y Barcelona, ha publicado Génesis (1968), Exodo (1970) y Levítico (1971).

Enciclopedias

Las dos obras más importantes en inglés son: *Jewish Encyclopaedia*, 12 tomos (Funk and Wagnalls, New York - London, 1901-5), y *Encyclopaedia Judaica*, 16 tomos (Keter, Jerusalem, y Macmillan, New York, 1972).

Nota acerca de los paréntesis

En las citas de escritos antiguos lo que va entre corchetes son reconstrucciones hipotéticas; entre paréntesis van palabras del autor destinadas a facilitar la comprensión del texto.

INTRODUCCIÓN: DEL CRISTIANISMO A JESÚS

Creo... en un Señor Jesucristo, unigénito Hijo de Dios, engendrado por su Padre antes de todos los mundos, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma sustancia que el Padre, que hizo todas las cosas.

Que por nosotros los hombres, y por nuestra salvación, bajó del cielo y encarnó por el Espíritu Santo en la Virgen María, y se hizo hombre, y fue crucificado también por nosotros bajo Poncio Pilatos. Padeció y fue enterrado y al tercer día resucitó, según las Escrituras, y ascendió al cielo, y se sentó a la diestra del Padre. Y volverá de nuevo con gloria a juzgar a vivos y muertos. Y su reino no tendrá fin.

El Credo, especialmente la versión nicena, de la que se deriva la cita, es considerado por creyentes y no creyentes expresión auténtica, consagrada y sucinta de la quintaesencia de la fe cristiana. Lógicamente, tres quintas partes del documento se centran en el foco de esta fe: Jesús el Mesías, la persona considerada lazo entre cielo y tierra, entre tiempo y eternidad. Pero lo notable del retrato que resulta del Jesús del Cristianismo es la desproporción absoluta entre historia y teología, hecho e interpretación. Al formular su profesión de fe, la Iglesia muestra

apasionado interés en la preexistencia y vida posterior gloriosa de Cristo, pero casi nada dice a los fieles de su existencia terrestre, salvo que nació y murió. El Credo fija un ancla histórica no en el propio Jesús de Nazaret, sino en Poncio Pilatos, aquel funcionario romano de segunda fila y de notoria crueldad.

Sin embargo, según la doctrina básica de la Iglesia, el Cristianismo es una religión histórica, en la que el conocimiento del Cristo divino y de los misterios del cielo, nace de las palabras y hechos de un judío galileo del siglo primero de la Era Cristiana, de un hombre firmemente emplazado en el tiempo y en el espacio. Todo lo relativo a él procede, no del Credo, sino de los Evangelios, y concretamente (desde el punto de vista histórico) de los primeros Evangelios Sinópticos de Marcos, Mateo y Lucas. Desde luego, ni siquiera éstos se concibieron como registro objetivo de hechos, ni aun como crónicas populares. Pero se hallan en general más cerca del Jesús de la historia en tiempo y estilo de exposición, que el último de los cuatro, el Evangelio espiritual de Juan el Divino.¹

Para el cristiano creyente el Jesús de la historia y el Cristo de la fe son uno y el mismo. Para él, hay coherencia (identidad incluso) entre la imagen del Evangelio y la que ofrece el Credo; aunque pueda admitir que el primero es un esbozo inicial que precede a la obra maestra definitiva del artista, un retrato imperfecto que conduce al perfecto por desarrollo interno, directo y legítimo.

En contraste con estos imperativos de la fe, los temas que autor y lector explorarán juntos se relacionan con la significación primitiva, genuina, *histórica* de palabras y hechos recogidos en los Evangelios. Lo que se cree que pueden significar es cosa de teólogos; la tarea del historiador es descubrir el significado original de su mensaje. Con este fin, se utilizará profusamente el legado literario de los judíos palestinos y de la Diáspora desde los últimos doscientos años del período precristiano a los primeros siglos de la Era Cristiana: los Apócrifos y la Pseudoepígrafa; Filón, Josefo y las inscripciones judías; los manuscritos descubiertos en el desierto de Judea y los viejos textos rabínicos. Y estas fuentes no se tratarán sólo como telón de fondo, sino como testimonio. No serán simples auxiliares para resolver los dilemas que plantea el Nuevo Testamento, sino portavoces independientes capaces, de vez en cuando al

menos, de guiar la investigación, de sugerir el ángulo de enfoque correcto e incluso los interrogantes que deban plantearse.

Hemos de subrayar que esta investigación histórica de los Evangelios no la motiva impulso alguno de crítica destructiva. Nace, por el contrario, de una búsqueda dedicada y constante del hecho y la realidad, sin ningún compromiso sentimental con la tragedia de Jesús de Nazaret. Si, tras leer este libro, el lector reconoce que este hombre, al que distorsionan por igual el mito cristiano y el mito judío, no fue, en realidad, ni el Cristo de la Iglesia ni el apóstata y espantajo de la tradición popular judía, quizás se haya iniciado la tarea de pagarle una muy antigua deuda.

1922 1 10 100 2 101

PRIMERA PARTE: EL ESCENARIO

1 101

I. JESÚS EL JUDÍO

Casi todos, admítanlo o no, abordan los Evangelios con ideas preconcebidas. Los cristianos los leen a la luz de su fe; los judíos, con la carga de viejas suspicacias; los agnósticos, por sentirse escandalizados; y los especialistas profesionales del Nuevo Testamento con las anteojeras de su oficio. Pero un hombre culto debería poder sentarse y leer, vacía la mente de prejuicios, los relatos de Marcos, Mateo y Lucas, como por primera vez.

El Evangelio básico se presenta como crónica de la vida de Jesús desde su aparición en público con Juan el Bautista al descubrimiento de su tumba vacía, estructura biográfica a la que se incorporan extractos de dichos a él atribuidos. Esta estructura primaria ha sobrevivido en Marcos. Los otros dos evangelistas la preceden con relatos prefaciales sobre el nacimiento y juventud de Jesús, de motivación exclusivamente teológica; son distintos del principal cuerpo evangélico, que en ningún punto les presta atención. También tienen los tres Evangelios un epílogo sobre las apariciones de Jesús a sus discípulos tras su resurrección, añadido que no logró introducirse en la primera tradición manuscrita de Marcos,¹ pero que se insertó sin dificultad en las de Mateo y Lucas.

Como la tarea de establecer el valor histórico del relato Sinóptico, es siempre árdua y a menudo casi ímproba, no pretendo reconstruir el auténtico retrato de Jesús, sino, con más modestia, determinar cómo los autores de los Evangelios, ha-

ciéndose eco de la tradición primitiva, deseaban que se le conociese. ¿Qué juzgaban ellos importante en él y qué secundario? ¿En qué abundaron y en qué recortaron y pulieron? ¿Quién fue, en suma, el Jesús de los Evangelistas?

Datos personales

El Evangelio principal, el de Marcos, **aporta la siguiente información personal:**

Nombre:	Jesús
Nombre del Padre:	José
Nombre de la Madre:	María
Lugar de nacimiento:	No se menciona
Fecha de nacimiento:	No se menciona
Domicilio:	Nazaret de Galilea
Estado civil:	No se menciona
Profesión:	Carpintero (?); también exorcista y predicador itinerante

El certificado de defunción podría cumplimentarse con mayor detalle:

Lugar de defunción:	Jerusalén
Fecha de defunción:	«Bajo Poncio Pilatos», entre el 26 y el 36 de la Era Cristiana
Causa de fallecimiento:	Crucifixión por orden del prefecto romano
Lugar de enterramiento:	Jerusalén

Antecedentes familiares

Aparte de los relatos de infancia,² que en todos los casos introducen un elemento de duda en la cuestión de la paternidad, sólo aparece el nombre del padre de Jesús en Lucas y de forma imprecisa en Mateo.

«¿No es éste el hijo de José?»³
«¿No es el hijo de [José] el carpintero?»⁴

El mismo pasaje incluye también la forma griega del nombre de su madre, *Maria* o *Mariam*, y (a menos que afecte al juicio del lector la posterior creencia en la virginidad perpetua de María) los nombres de sus cuatro hermanos, Jacob, José, Judá y Simón, y mención de sus varias hermanas.⁵

El principal Evangelio, frente a los relatos sobre el nacimiento que aparecen en Mateo y Lucas, no dice dónde nació Jesús. En realidad, parece dar por supuesto que su lugar de nacimiento fuese Nazaret, el insignificante pueblecito galileo donde vivían él y sus padres. La única alusión indirecta a su fecha de nacimiento dice que su edad es de unos treinta años cuando le bautiza Juan, en el año quince del reinado de Tiberio, probablemente entre el 28 y el 29 de la Era Cristiana.⁶

Aunque hubiese en su grupo durante su ministerio varias mujeres, jamás se le menciona esposa. No parece que dejase una en casa, como aconseja hacer a sus posibles discípulos,⁷ o como hacían ciertos ascetas judíos de edad madura, los terapeutas, según Filón de Alejandría.⁸ Tampoco le describen los Evangelios como viudo, así que hemos de suponerle soltero, algo poco usual pero no insólito entre los judíos de su época, como se verá en un capítulo posterior.⁹

Jesús el carpintero

Su profesión seglar no es segura. Según la tradición era carpintero y aprendió el oficio de su padre, pero básiase esto en la frágil prueba de que tras su primero y último sermón en la sinagoga de Nazaret, los aldeanos no podían comprender cómo podía haber adquirido tan gran sabiduría «el carpintero»,¹⁰ o «el hijo del carpintero». ¹¹ ¿Era él mismo carpintero, o sólo hijo de un carpintero? Las expresiones confusas en el texto griego de los Evangelios indican normalmente, bien una dificultad doctrinal que según algunos exige reformulación, o bien un problema lingüístico para expresar en términos helenísticos algo típicamente judío. Aplíquese aquí lo segundo. Los congregados en la sinagoga dicen asombrados:

«¿De dónde lo saca?» «¿Qué sabiduría es ésta?»
«¿No es éste el carpintero/el hijo del carpintero?»¹²

Ahora bien, los familiarizados con el lenguaje que hablaba Jesús, saben del uso metafórico de «carpintero» e «hijo de carpintero» en las antiguas escrituras judías.¹³ En los textos talmúdicos el nombre arameo que significa carpintero o artesano (*naggār*) equivale a «sabio» o «erudito».

Esto es algo que ningún carpintero, hijo de carpintero, puede explicar.¹⁴

No hay ningún carpintero, ni hijo de carpintero, para explicarlo.¹⁵

Así, aunque nadie pueda estar absolutamente seguro de que las expresiones citadas en el Talmud se usasen ya en la Galilea del siglo I de la Era Cristiana, es probable que esta clase de proverbios fuesen muy antiguos. Si así fuera, es posible que la bella imagen de «Jesús el carpintero», haya de enterrarse y olvidarse.¹⁶

Jesús el exorcista

Hiciese lo que hiciese para ganarse la vida antes de entrar en la vida pública, el Nuevo Testamento establece claramente que durante su ministerio Jesús no practicó profesión secular sino que se dedicó exclusivamente a actividades religiosas. Los autores de los Sinópticos nos lo presentan unánimemente como exorcista, curador y maestro. Subrayan también que la profundísima impresión que Jesús causó entre sus contemporáneos derivaba de su control sobre demonios y enfermedades, y del poder magnético de su predicación. Se afirmaba de él que había definido una vez su misión en los siguientes términos:

«Hoy y mañana arrojaré demonios y haré curaciones; al tercer día alcanzaré mi meta».¹⁷

En Galilea, ésta fue claramente su principal ocupación.

Le llevaron cuantos estaban enfermos o endemoniados... Curó a muchos de diversas enfermedades y expulsó demonios.¹⁸

Y así recorrió Galilea... arrojando demonios.¹⁹

Además de estas referencias sumarias, los Evangelios Sinópticos enumeran seis episodios concretos relacionados con el exorcismo. Cuatro de ellos, los únicos que aparecen en Marcos, describen como posesión diabólica lo que parece enfermedad mental o nerviosa. El endemoniado de Gerasena era un loco peligroso que andaba desnudo, se hería repetidamente a sí mismo, y al que tenían que encadenar.²⁰ El muchacho cuyo demonio no pudieron expulsar los discípulos era un epiléptico, posiblemente sordomudo.²¹ El exorcizado de la Sinagoga de Cafarnaún, temblaba y era víctima de convulsiones.²² Más vagamente, la hija de la mujer de Tiro era atormentada mientras estaba poseída pero permanecía pacíficamente tendida en la cama después de expulsar a su espíritu impuro.²³

En otros casos, ausentes en Marcos y posible versión doble de la misma historia, se considera la posesión causa de sordera, o de sordera y ceguera combinadas.²⁴ Los doce apóstoles de Jesús,²⁵ así como sus setenta (o setenta y dos) discípulos, son considerados también exorcistas generalmente de éxito,²⁶ y para gran indignación de Juan, hasta se vio una vez a un no discípulo expulsar demonios en nombre de Jesús.²⁷

En contra de la medicina popular judía,²⁸ los Evangelios nada dicen de un ritual de exorcismo. La expulsión concreta se describe cuatro veces y, con excepción de la efectuada *in absentia* por una mera declaración,²⁹ siempre sigue a una orden directa:

«¡Cállate!»³⁰

«¡Fuera, espíritu impuro, sal de este hombre!»³¹

«¡Espíritu mudo y sordo, yo te lo mando, sal de él y jamás vuelvas!»³²

El último ejemplo es el único caso en el que se ordena al demonio irse permanentemente y no volver cuando su exilio en el desierto se haga demasiado insoportable.³³ ¿Implica esto que en otros casos, empleando la jerga psiquiátrica contemporánea, había únicamente una remisión temporal del mal? Hemos de decir a este respecto que el psiquiatra al que consulté sobre el asunto de si la mayoría de las enfermedades exorcizadas o

curadas en el Nuevo Testamento podían identificarse como histeria, tras darme una calificada respuesta afirmativa, me dijo que le gustaría saber la proporción de curaciones del tratamiento y el estado de salud de los pacientes seis meses después...

La historia del demonio llamado «Legión» que quiso tratar con Jesús y obtuvo una sentencia comparativamente leve (transferencia a la pira local) puede parecer extraordinaria, pero no es insólita en la antigua literatura judía, como luego veremos.³⁴ Hay otro curioso rasgo del Evangelio que merece citarse: la excelencia del servicio secreto demoníaco.³⁵ En el relato de la tentación, Satanás desafía a Jesús a que pruebe que es «el hijo de Dios»;³⁶ sus segundos temen a Jesús, sabiendo que él es «el Santo de Dios»,³⁷ «el Hijo de Dios»³⁸ y el «Hijo del Altísimo».³⁹

Jesús el curador

No siempre resulta fácil trazar una línea que diferencie exorcismo y curación en los Evangelios, pero a efectos prácticos el factor de diferenciación más de fiar parece ser el tratamiento que aplicaba Jesús a sus pacientes. El exorcismo se practica siempre sólo con palabras, pero, con la excepción de la cura verbal de un parálítico,⁴⁰ las curas físicas entrañan la ejecución de un rito, rudimentario casi siempre y complejo a veces.

Descontando las alusiones a la curación masiva de Cafarnaún,⁴¹ en las riberas del lago,⁴² y las realizadas en Galilea, donde la gente «recorría todo aquel país y llevaba a los enfermos en camillas a cualquier lugar donde se dijese que estaba», y en «caseríos, pueblos y ciudades», donde «dejaban al enfermo en la plaza del mercado»,⁴³ prescindiendo también del interesante detalle de que pese a la incredulidad de Nazaret, aun realizó algunas curas allí,⁴⁴ los Evangelios incluyen doce relatos de curaciones concretas aunque algunas se tengan por repeticiones.

Distribuidas según la enfermedad, tres aluden a curaciones de ceguera,⁴⁵ dos de lepra,⁴⁶ una de fiebre,⁴⁷ otra de hemorragia,⁴⁸ otra de brazo seco,⁴⁹ otra de sordomudez,⁵⁰ otra de parálisis,⁵¹ otra de cojera⁵² y otra de hidropesía.⁵³

En la mayoría de los casos los Evangelios testimonian que hubo algún tipo de contacto corporal entre curador y enfermo.

Jesús practicó la imposición de manos en Nazaret;⁵⁴ hizo lo mismo con la mujer parálítica;⁵⁵ cogió las manos de la suegra de Simón;⁵⁶ tocó a los leprosos⁵⁷ y a los ciegos⁵⁸ y le tocaron muchos enfermos⁵⁹ y la mujer que padecía hemorragia.⁶⁰ En este último caso, se dice que Jesús percibió que «había salido poder de él».⁶¹

En dos casos se realiza un ritual en privado. En el primero, Jesús pone su dedo en los oídos del sordomudo, toca su lengua con saliva y da la orden: «¡Abríos!»⁶² En el segundo, el ciego de Betsaida se cura después de que Jesús le escupe en los ojos y posa su mano en él dos veces.⁶³

No se dice cómo se curó el hombre que tenía somnolencia, o los diez leprosos⁶⁴ (si por contacto o sin él) pero se citan tres casos en que se realiza una cura sin ningún intercambio táctil entre Jesús y el paciente. En dos de estos casos se atribuye el milagro a fe, concretamente en la curación del mendigo ciego de Jericó⁶⁵ y en la del siervo del centurión de Cafarnaún.⁶⁶ En el segundo caso, el contacto era físicamente imposible porque el enfermo yacía parálítico en su casa.

El método de curar sólo por orden («¡Estira tu brazo!») es digno de mención por ser la única curación emplazada por la tradición sinóptica unánime en día sábado.⁶⁷ El hablar no podía considerarse «trabajo» que infringiese la ley que gobernaba el día judío de descanso.⁶⁸

Ha de añadirse que con sus poderes de exorcismo los doce apóstoles recibieron también el don de curación. Su método de tratamiento era, sin embargo, el más convencional de ungir a los enfermos con aceite,⁶⁹ aunque en los Hechos de los Apóstoles se haga referencia a curaciones por orden y por imposición de manos.⁷⁰

Otros milagros

Los relatos de la resurrección de la hija de Jairo, y del hijo de la viuda de Naín, apenas difieren de cualquier curación ordinaria. Jesús toma la mano de la niña que, en su opinión, no está muerta, y le dice en arameo que se levante.⁷¹ Asimismo, toca el féretro del joven y le ordena que se ponga en pie.⁷² Hemos de subrayar, antes incluso de que el asunto se analice más

detenidamente,⁷³ que nunca se nos muestra a Jesús preocupado por mancharse ritualmente por el contacto con un cadáver. Nadie puede ser curador y preservarse de la enfermedad y la muerte, ni exorcista y tener miedo del diablo.

Comparados con la insistencia abrumadora de los Sinópticos en la curación de enfermedades mentales y físicas, los demás milagros atribuidos a Jesús son numéricamente insignificantes. El de aplacar la tormenta del Mar de Galilea,⁷⁴ y el de alimentar a una gran muchedumbre con unos cuantos panes y peces,⁷⁵ debe situarse junto a otros relatos judíos de milagros de similar naturaleza.⁷⁶ Otros parecen ser añadidos secundarios: por ejemplo, la historia de Jesús caminando sobre las aguas de noche,⁷⁷ la insólita pesca de Pedro y sus colegas⁷⁸ y el hallazgo oportuno que realiza el indigente Pedro de un pez con una moneda en la boca que tiene el valor justo para permitirle pagar su propio impuesto del templo y el de Jesús.⁷⁹

Jesús el maestro

Los Evangelios retratan desde el principio a Jesús como un predicador popular e incluyen varios tipos de enseñanzas a él atribuidas. Algunas quizás se nos hayan transmitido intactas, pero otras son reformulaciones de las originales hechas por la Iglesia primitiva, y otras auténticas interpolaciones destinadas a fundamentar en la autoridad derivada de «las palabras del Señor» creencias en boga en una etapa posterior de desarrollo doctrinal. No pretendo siquiera, de momento, diferenciar lo auténtico de lo que no lo es, sino sólo determinar qué clase de maestro era Jesús según los evangelistas. El análisis no se ocupará tanto del contenido como de la forma de su predicación, y de la impresión que causaba en oyentes predisuestos.

En contra de la práctica de los esenios que preservaban sus enseñanzas sólo para iniciados,⁸⁰ e imitando a Juan el Bautista, Jesús dirigió en Galilea sus predicaciones a cuantos tenían oídos para oír; o más bien, a todos los judíos con oídos para oír, pues jamás proyectó una misión sistemática entre los gentiles.

«Fui enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel, y sólo a ellas».⁸¹

Pero incluso dentro de Israel, prefirió a los incultos, los pobres, los pecadores y los marginados sociales.⁸² A todos llamó al arrepentimiento y dijo a todos que el advenimiento del reino de Dios al mundo era inminente.

«Ha llegado la hora; el reino de Dios está sobre vosotros; arrepentíos y creed la palabra de Dios».⁸³

Su mensaje ético dirigíase a todos y a cada uno, como sus parábolas, forma de enseñanza homiliar usual entre los predicadores rabínicos. Decir que las empleaba para ocultar el contenido de su mensaje⁸⁴ es una explicación falaz y tendenciosa. A los no judíos, ajenos a los métodos de enseñanza palestinos, debía resultarles difícil comprender algunas, y serían ellos, no los discípulos directos de Jesús, los que precisarían que todos los detalles del simil se les explicasen.

El método judío, también tradicional, de predicación a través de la interpretación bíblica, se cita menos en los Evangelios, aunque quizás se trata de algo accidental. Sin embargo, si Jesús fue primordialmente un maestro de moral, podría esperarse que mostrase predilección por el tipo de sentencias breves, piadosas y coloristas, el tipo de *logias* rabínicas que llenan las páginas de los *Proverbios de los Padres* de la Mishnah. Jesús enseñó varias veces en sinagogas⁸⁵ y pronunció una vez el sermón litúrgico después de leer la lección profética del día en Nazaret.⁸⁶

¿Difería la predicación de Jesús de la de sus contemporáneos? Sí, afirman los evangelistas, en tanto que, a diferencia de los doctores de la ley, él hablaba con autoridad.⁸⁷ Los comentaristas del Nuevo Testamento ven normalmente en esto un contraste entre el método de enseñanza de Jesús y la costumbre de los rabinos, que acudían a una doctrina legalmente vinculante en nombre del maestro del que la habían aprendido, que teóricamente la recibía de una cadena de tradición rastreada hasta Moisés. Pero Jesús, sin embargo, distaba mucho de ser especialista en la ley judía, y es en consecuencia impropio comparar su estilo de instrucción con el de las academias rabínicas posteriores. Lo más probable es que la gente viese los exorcismos y curas como confirmación de la enseñanza de Jesús. Por

ejemplo, fue cuando se sintieron conmovidos y sobrecogidos al verle expulsar el demonio, cuando los que le oían exclamaron:

«¿Qué es esto? ¡Un nuevo tipo de enseñanza! El habla con autoridad. Cuando da órdenes, hasta los espíritus impuros se someten».⁸⁸

Esta interpretación parece claramente preferible a la que opone la autoridad de «escribas» de los rabinos a la autoridad profética de Jesús.⁸⁹

Si adoptaba un estilo personal de enseñanza, ¿era su doctrina una novedad en sí misma? ¿Rechazaba él o contradecía alguna creencia básica del judaísmo? Descontando pasajes que le muestran hablando superficialmente de ciertas costumbres no incluidas en las escrituras a las que otros maestros atribuían gran importancia, o interpretando un versículo bíblico en un sentido distinto del que habitualmente se le adscribía, tenemos aún un texto crucial que parece mostrarle «en contradicción con su judaísmo heredado»,⁹⁰ es decir, el que se refiere a los alimentos puros e impuros.⁹¹

La polémica nace de las quejas de los fariseos contra los discípulos de Jesús porque no respetaban la tradición del lavado de manos ritual antes de las comidas, con el riesgo de que las manos sucias hiciesen impura la comida y causaran así impureza. A juzgar por la respuesta que da en Mateo, Jesús consideraba trivial toda la cuestión de la limpieza externa frente a la impureza moral.

«Cuanto entra en la boca pasa al vientre y se expele en la letrina. Pero lo que sale de la boca procede del corazón; y eso es lo que hace impuro al hombre. Malos pensamientos, homicidios, adulterios... falso testimonio, blasfemia...»⁹²

Pero en Marcos, el texto está tan alterado que casi es obligado concluir que Jesús rechazaba la ley dietética judía básica.

«¿No veis que nada de lo que viene de fuera puede hacer impuro al hombre, porque no entra en su corazón sino en su vientre y luego es expelido a la letrina?» *Así declaró limpios todos los alimentos.*⁹³

Pero si los discípulos entendieron en este sentido las palabras de Jesús, ¿por qué reaccionaron ellos, y sobre todo Pedro, que planteó la cuestión a Jesús y recibió la respuesta de éste, con tanta firmeza contra la posibilidad de comer alimentos prohibidos, no *kosher*? Pensemos que cuando el jefe de los apóstoles recibe el mandato en una visión, a través de una voz celestial, de comer toda clase de carne, en vez de exclamar, «¡Claro, ahora recuerdo las palabras del Señor!» muestra sorpresa e indignación.⁹⁴ Hubiese sido de esperar, además, que Pablo acudiese a la recomendación de su Señor cuando decidió apartarse de las leyes ceremoniales judías.⁹⁵

Dadas las circunstancias es razonable preguntarse si puede discernirse una frase significativa en arameo bajo la glosa griega de Marcos, «así declaró limpios todos los alimentos» (literalmente, «purificó todo alimento»). Se ha indicado ya que la palabra «alimento» se empleaba metafóricamente por «excremento»,⁹⁶ pero a esto ha de añadirse que un eufemismo posible para indicar letrina, «el sitio» (*duja*), podría invitar a un juego con el verbo «estar limpio» (*deja*): «... no entra en su corazón sino en su vientre, y pasa así al "sitio" donde todo excremento "se expurga"...» Esta hipotética exégesis tiene el apoyo indirecto de la versión semita más vieja de Marcos de que disponemos, la llamada recensión sinaítica del Evangelio siríaco. Percibiendo, digamos, el juego de palabras subyacente al texto griego, el traductor sustituye «sumidero» por el eufemismo «expulsa» y resulta la frase: «...entra en su vientre y es arrojado en la purga que expurga todo alimento».⁹⁷

Si se acepta esta interpretación, el único conflicto doctrinal manifiesto entre Jesús y el judaísmo se debe a la alteración deliberada de una frase probablemente auténtica de Jesús por parte del redactor del Marcos griego. Por aquel entonces la cristiandad gentil necesitaba y aceptaba de buen grado una ratificación formal en la enseñanza evangélica del abandono de las leyes y costumbres de Israel por parte de la Iglesia.⁹⁸

Actitudes y reacciones ante Jesús

Exorcista, curador y predicador itinerante, Jesús aparece retratado por los Sinópticos como una persona hacia la que sus

contemporáneos rara vez, o nunca, permanecieron indiferentes. Sus reacciones no fueron, ni mucho menos, siempre favorables, pero, tampoco fueron, por otra parte, generalmente hostiles.

Un pequeño grupo de devotos, gente sencilla de Galilea, se unieron a él desde el principio («después de haber sido encarcelado Juan») ⁹⁹ y se convirtieron en sus compañeros de viaje. Los Doce, un grupo aún más pequeño, fueron elegidos luego para ser sus discípulos por excelencia. ¹⁰⁰ Tanto influyó en ellos la poderosa personalidad de Jesús que dejaron todo para seguirle: trabajo, bienes y familia. ¹⁰¹ Sin embargo, por muy heroicos que llegasen a ser tras la muerte de Jesús, consagrándose por entero a la continuación de su obra, no nos los pintan los Evangelios como particularmente hábiles para comprender el pensamiento y las predicaciones de su maestro mientras vivió, ¹⁰² ni valientes en el momento de su prueba, cuando todos le abandonaron. ¹⁰³ En realidad, permanecieron ocultos durante casi dos meses hasta su primera reaparición en público consignada. ¹⁰⁴

Jesús tuvo un gran éxito entre las masas galileas. Se formaron grandes grupos que le acompañaban en cuanto corría el rumor de que andaba curando a los enfermos, ¹⁰⁵ o simplemente cuando viajaba. ¹⁰⁶ Predicó a las multitudes en Cafarnaúm y en las riberas del lago, ¹⁰⁷ y pronto adquirió tal renombre que «no podía ya entrar en ningún pueblo, y había de quedar fuera en campo abierto». ¹⁰⁸

Aunque al parecer su fama despertó también curiosidad fuera de Galilea, ¹⁰⁹ no se le describe como visitante aclamado en áreas no judías. Los habitantes de Gerasa le pidieron que abandonase su territorio, ¹¹⁰ y, como judío de camino a Jerusalén, se le retrata como *persona non grata* en Samaria. ¹¹¹ En cuanto a Judea, sólo dos ciudades, según los Sinópticos (que sólo aluden a un breve viaje a la provincia del Sur), le rindieron pleitesía: Jericó ¹¹² y Jerusalén. Sin embargo, en dos de los tres pasajes de Marcos la multitud de Jerusalén se halla en el recinto del Templo, es decir en un lugar donde inmediatamente antes de la Pascua judía se reunían siempre grandes grupos, estuviese o no Jesús presente. ¹¹³ La tercera referencia de Marcos, la de la entrada triunfal en Jerusalén, habla de que «muchos» cubrían el camino con sus capas, ¹¹⁴ y el relato paralelo de Mateo habla de «multitudes». ¹¹⁵ Lucas, por otra parte, atribuye con claridad, y esta vez posiblemente con justeza, toda la ruidosa y

feliz bienvenida, no a las multitudes de Jerusalén, sino a «todo el grupo de sus discípulos». ¹¹⁶ De cualquier modo que este relato se interprete, no hay duda de que los evangelistas dan la impresión de que la popularidad de Jesús en Judea y en Jerusalén no igualaba a la que poseía en su propio país.

Jesús y Juan el Bautista

La verdadera relación entre Jesús y sus seguidores, y el grupo dirigido por Juan el Bautista, es más difícil de determinar. El objetivo de los autores de los Evangelios era, sin duda, dar una impresión de amistad y estima mutua, pero sus tentativas adolecen de superficialidad y un análisis más detenido de las pruebas, claramente fragmentarias, sugiere que, al menos al nivel de sus respectivos discípulos, no faltaban sentimientos de rivalidad entre los dos grupos.

El que Jesús acudiese a Juan para recibir el bautismo basta para demostrar el impacto inicial del Bautista sobre él. Marcos tiene poco más que decir sobre el tema, salvo establecer una distinción entre los dos círculos religiosos, ¹¹⁷ e informar de la curiosa creencia, compartida por el tetrarca Herodes y otros, de que Jesús era una especie de reencarnación de Juan, un Juan *redivivus*. ¹¹⁸ Junto con los otros Sinópticos, también relaciona una polémica entre Jesús y los sumos sacerdotes, los jueces y los ancianos respecto al origen, divino o humano, del bautismo de Juan sobre lo cual ningún grupo manifiesta abiertamente lo que piensa. ¹¹⁹

Mateo y Lucas, en contraste con Marcos, expresan los sentimientos de Juan hacia Jesús, así como los de Jesús hacia el Bautista. En su primer encuentro, según estos dos evangelistas, Juan reconoce la superioridad de Jesús. ¹²⁰ Más tarde, cuando es encarcelado, se dice que envió a dos de sus discípulos para que pidiesen a Jesús que manifestase formalmente si era él «el que ha de venir», o si aun debían esperar a otro. ¹²¹ Jesús, ocupado con las curaciones, no quiso dar una respuesta directa y su mensaje toma la forma de una cita libre de varios versos de Isaías, que anuncian todos consuelo y cura. ¹²²

Jesús, por su parte, proclama a Juan el mayor de la larga

serie de profetas israelitas, aquel en el que se cumplen las palabras de Malaquías, es decir, el regreso de Elías, precursor del Mesías.¹²³ Al mismo tiempo, se nos cuenta que dijo que, aunque Juan quizás fuese el mayor de los hombres, «el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él».¹²⁴

Y de la interpretación de este comentario de Jesús, y de la pregunta del Bautista sobre el papel de Jesús, depende la valoración correcta del material no marquiano respecto a los dos hombres.

Pues (suponiendo que sea históricamente concebible que el encarcelado Juan enviase mensajeros a Jesús, con las subsiguientes implicaciones de una administración penitenciaria notablemente ilustrada bajo Herodes Antipas, con horas de visita y un medio de comunicación abierto con el mundo exterior), ¿cuál puede ser el significado de «¿Eres tú el que tiene que venir, o debemos esperar a otro?»¹²⁵ Dado que, y debe subrayarse, esta pregunta se planteó después de que llegasen al Bautista (que, según Mateo, había reconocido el papel de Jesús cuando le bautizó) las noticias de «lo que Cristo estaba haciendo»,¹²⁶ las palabras citadas expresan inevitablemente duda: se esperaba que el Mesías hiciese algo más que curar y exorcizar, así que si tú eres el Mesías, apresúrate a probarlo. Jesús eludió la petición implícita, reafirmó su misión curadora, y reprendió indirectamente a los que tenían tan poca fe en él:

«¡Feliz es el hombre que no halla en mí motivo de tropiezo!»¹²⁷

La aparente pulla que contiene la alabanza que Jesús hace de Juan («el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él») ha desconcertado a más de un intérprete. Unos han visto en ella un contraste entre la gloria futura de los elegidos y la grandeza terrena de Juan. Otros identifican «el reino» con el reino del espíritu, consecuencia del ministerio de Jesús, que pertenece a una esfera superior a la del mundo del Bautista. Otros interpretan la frase, «el más pequeño del Reino», como una descripción de Jesús en cuanto siervo de Dios. Las dos primeras interpretaciones son demasiado teológicas para que las analice seriamente un historiador, pero la tercera es plausible,

al menos en lo relativo a su aceptación como una referencia a Jesús. El concepto mismo de siervo se hace menos relevante si recordamos que en arameo y en hebreo la frase «el último», «el más pequeño», puede utilizarse en el sentido cronológico para designar a la persona más joven o a la última en una serie. Los evangelistas creían que Jesús era el último enviado de Dios, y aunque no es en absoluto seguro que las palabras fuesen las del propio Jesús, su significado es: Juan fue muy grande, pero yo lo soy más.

Si esta explicación es correcta, puede inferirse que los discípulos de Jesús afirmaban sin vacilación alguna la preeminencia de su maestro sobre Juan. Un eco de esta atmósfera de rivalidad aparece en los Evangelios en la tentativa de los apóstoles de silenciar a un extraño que se atrevió a arrojar demonios en nombre de Jesús,¹²⁸ así como en la queja de los seguidores de Juan, preservada sólo en el Cuarto Evangelio, de que el bautismo que hacía Jesús era impropio e irrespetuoso hacia su maestro.¹²⁹

El conflicto planteado por la admiración de Jesús hacia el Bautista, y la rivalidad de los dos grupos de discípulos, se resolvió con el compromiso de que Juan, reconocido como el precursor, admitiese la superioridad de Jesús cuando le bautizó o, mejor aun, cuando ambos estaban en los vientres de sus madres.¹³⁰ Sin embargo es interesante advertir que, en contraste con esta afanosa insistencia en la precedencia de Jesús sobre Juan, Marcos se da por satisfecho con una presentación directa de Jesús como sucesor de Juan, sin analizar su relación más allá de la exégesis, implícita, del versículo 40:3 de Isaías: «Prepara un camino para el Señor a través del desierto, traza una senda a través del desierto para nuestro Dios».¹³¹

Críticos y adversarios de Jesús

Era inevitable que Jesús, como excepcional y polémico maestro religioso, encontrase crítica y hostilidad lo mismo que respeto y amor, pero, curiosamente, la primera oposición vino de los más próximos a él, sus familiares y conciudadanos de Nazaret. Cuando sus parientes oyeron de sus curas, exorcismos y predicaciones, se apresuraron a contenerle, pues decían:

«Ha perdido el juicio».¹³²

La escandalosa incongruencia de esta afirmación es la mejor garantía de su autenticidad, y la variante de Marcos «pues la gente decía que estaba loco», así como la ausencia de ejemplos paralelos en los Sinópticos, se deben sin duda a una primitiva tendencia «censora» de la tradición cristiana en evolución. Se trata además, es evidente, de un preámbulo para una explicación más amplia, unos versículos después, de la llegada de la madre y los hermanos de Jesús a la casa donde éste enseñaba, que le piden que les siga y a los que Jesús contesta que la mayor familia de los que hacen la voluntad de Dios tiene más derecho a su presencia.¹³³

Fuere cual fuere el resultado concreto de esta clara negativa a someterse al control familiar, no se menciona más contacto en los Sinópticos entre Jesús y su familia. Y para remediar esta desdichada impresión, el Cuarto Evangelio pinta expresamente a María como la primera conversa de su hijo, en la fiesta de las bodas de Caná,¹³⁴ y la coloca al final a su lado en la cruz.¹³⁵ Lucas también sitúa a la madre y a los hermanos de Jesús en compañía de los apóstoles después de la Ascensión.¹³⁶ La familia pudo, claro está, cambiar de idea en una etapa posterior y hacer causa común con los discípulos; de hecho, es tradición históricamente fidedigna el que Santiago, «el hermano del Señor», se convirtió en cabeza de la Iglesia de Jerusalén.¹³⁷

Si sus parientes inmediatos se asustaron de su conducta, no es de extrañar que amigos y vecinos se escandalizaran también.¹³⁸ Nadie es profeta en su tierra, nos dicen que comentó filosóficamente Jesús,¹³⁹ aunque le sorprendió aquella falta de fe.¹⁴⁰ Sin embargo, lo que cuenta Lucas del intento de linchamiento probablemente sea una exageración.¹⁴¹

Este recibimiento hostil en Nazaret puede explicar el menosprecio retórico de Jesús por los lazos naturales, frente a los que ligaban a los hombres con él, y a través de él, con Dios. ¡Feliz el vientre que te llevó! gritó una admiradora, y fue corregida: «No, felices son los que escuchan la palabra de Dios».¹⁴² En otra ocasión fue más directo incluso:

«Aquel que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí».¹⁴³

El conflicto entre Jesús y los representantes de la autoridad en los terrenos doctrinal y político-religioso exige varias observaciones preliminares. Primero, la identidad de sus adversarios es a menudo imprecisa porque las fuentes son contradictorias respecto a ellos. Por ejemplo, los protagonistas de lo que parece el mismo acontecimiento se describen en Marcos como fariseos y herodianos, en Mateo sólo como fariseos y en Lucas como jueces y fariseos.¹⁴⁴ En segundo lugar, la tradición interpretativa, tanto erudita como popular, se inclina con demasiada facilidad a igualar a fariseos, escribas y jueces, pero dado que Marcos y Lucas aluden expresamente a los jueces de los fariseos, podría deducirse que los no descritos como tales no eran necesariamente miembros de ese partido.¹⁴⁵ En tercer lugar, en los diversos relatos de la trama que llevó a la detención de Jesús y su entrega a Pilatos para que lo juzgara y ejecutara, los fariseos como clase no juegan papel alguno.¹⁴⁶ Por último, la lucha con los sumos sacerdotes y ancianos, y también probablemente con los saduceos, se limita a Jerusalén.¹⁴⁷

En lo que a las creencias judías básicas respecta, el único choque serio de que hablan los Evangelios entre Jesús y las autoridades establecidas es su oposición a los saduceos que negaban la resurrección de los muertos.¹⁴⁸ Aquí, así como en la identificación del principal mandamiento (amar a Dios al prójimo), se presenta a Jesús compartiendo la postura de los fariseos y ganando la aprobación de éstos.¹⁴⁹ Sería sin embargo una tosca exageración retratarle como fariseo. En realidad, en aquellas costumbres a las que ellos otorgaban valor casi absoluto, y para Jesús secundarias frente a los mandamientos bíblicos, era inevitable un choque frontal. Jesús comía con pecadores y no condenaba a los que se sentaban a la mesa sin lavarse las manos o trabajaban en sábado.¹⁵⁰ Los jueces que le acusaron de blasfemia por su promesa de perdonar pecados, y los que sugieren que su poder exorcizador procede del demonio, no tienen por qué ser necesariamente fariseos.¹⁵¹ Sólo otra persona, se dice, acusó de blasfemia a Jesús, y fue el sumo sacerdote saduceo durante el juicio, aunque las palabras atribuidas a Jesús no pueden, en realidad, considerarse blasfemia en virtud de ninguna ley judía conocida, bíblica o postbíblica. De acuerdo con la Mishnah, sólo el mal uso del Tetragrama, el sacrosanto nombre de Dios, constituye blasfemia,¹⁵² y ninguna acusación

se lanza contra Jesús a este respecto. Además, aunque pudiera alegarse que él afirmaba ser el Mesías o el Hijo de Dios, no hay base para ver en esto blasfemia ni cualquier otro crimen merecedor de la máxima pena.¹⁵³

Es muy probable que molestase a los fariseos su inconformismo y que hubiesen preferido que se abstuviese de curar en sábado no habiendo peligro de muerte.¹⁵⁴ Evidentemente gozaban confundiéndole con preguntas comprometidas, como la de si debían pagarse los tributos a Roma.¹⁵⁵ Una respuesta afirmativa habría ofendido a los patriotas judíos y una negativa equivaldría a predicar la rebelión.¹⁵⁶ Pero el propio Jesús no desdeñaba emplear los mismos métodos:¹⁵⁷ en realidad, formaban parte integrante de la retórica polémica de la época. No hay pruebas, sin embargo, de que los fariseos participasen de forma activa y organizada en la preparación y ejecución de la caída de Jesús.

Detención y ejecución de Jesús

Los Evangelios Sinópticos hablan de dos conjuras principales para poner fin a las actividades de Jesús: una en Galilea, que fracasó, y una en Jerusalén, que le llevó a la cruz. Puede que concretamente algunos fariseos tuviesen cierta responsabilidad en esto, pero en ambos casos el principal delito, y desde luego el decisivo, correspondió a los representantes del orden político establecido: Herodes Antipas y sus seguidores en Galilea, y los sumos sacerdotes y Pilatos en la capital.¹⁵⁸

El que hubiese un juicio de Jesús ante la corte suprema judía de Judea en Jerusalén por un delito religioso, y una subsiguiente condena a la pena capital que se traspasó luego, para su confirmación y ejecución, al brazo secular, continúa siendo históricamente más que dudoso, tal como demuestra Paul Winter en su magistral estudio sobre el tema.¹⁵⁹ Si hubiese tenido lugar tal juicio, y si fuese posible reconstruir su procedimiento con los informes discrepantes y a menudo contradictorios de los Evangelios, la única conclusión posible sería que en una sola sesión el Sanedrín había logrado quebrantar todas las normas del código: sería, en otras palabras, un juicio ilegal. Pero incluso los que son capaces de creer que hubo un verdadero

juicio se ven forzados a admitir que cuando los sumos sacerdotes transfirieron el caso de sus tribunales al de Poncio Pilatos, no pidieron que se confirmasen sus decisiones, sino que lanzaron una nueva acusación ante el prefecto de Judea, es decir, que Jesús era un agitador político que pretendía ser rey de los judíos.¹⁶⁰ El representante del Emperador condenó a Jesús a morir vergonzosamente en la cruz romana no por quebrantar un precepto de la religión judía sino una norma seglar.

La resurrección de Jesús

Aunque basada en pruebas que sólo pueden calificarse de frágiles y confusas, la creencia en la resurrección de Jesús se convirtió en tema de creciente importancia, y básico en último término, en el estadio postsinóptico y en especial postmarcosiano de la evolución doctrinal. Este proceso resulta aún más asombroso si tenemos en cuenta que la idea de la resurrección de la carne no jugaba ningún papel significativo en las predicaciones de Jesús. Además, sus discípulos no esperaban que él resucitase de entre los muertos lo mismo que sus contemporáneos no esperaban que el Mesías lo hiciese.¹⁶¹

En definitiva, teniendo en cuenta la desesperación de los discípulos tras la tragedia de Jerusalén, y su asombrada incredulidad al saber por las mujeres lo de la tumba vacía, el historiador está obligado a preguntarse si Jesús les preparó en realidad para este suceso extraordinario prediciendo repetidamente que resucitaría concretamente a los tres días. Desde luego, en Marcos y Mateo, Jesús anuncia en cinco ocasiones distintas su calvario, muerte y resurrección, pero se sostiene generalmente, incluso entre la ortodoxia académica, que las referencias a la resurrección al menos constituyen profecía después del suceso.¹⁶²

Quizás para conciliar esta incongruencia entre la sorpresa y la predicción clara los evangelistas comentan torpemente que los apóstoles no podían entender a Jesús. Pedro le replica y es llamado Satán; discuten sobre el sentido de «resucitar de entre los muertos»; no captan lo que él dice y tienen temor a preguntar; están llenos de dolor o totalmente desconcertados.¹⁶³ Sin embargo, la incongruencia desaparece si se considera autén-

tico el anuncio de la pasión sola, sin la resurrección, es decir, la frase preservada en Lucas 9:44:

«El hijo del hombre ha de ser entregado al poder de los hombres».

Una afirmación estremecedora como ésta podría muy bien provocar una réplica instintiva de Pedro y explicar el desconcierto y el dolor de los discípulos.

Otra cuestión más a tener en cuenta es que pese a Lucas y a Pablo, y al Credo, la resurrección de Jesús «según las Escrituras» no puede considerarse una necesidad lógica dentro de la estructura de la herencia profética de Israel porque, como se ha indicado, ni los padecimientos del Mesías, ni su muerte y resurrección, parece que formasen parte de la fe del judaísmo del siglo primero.

Siguiendo estos preliminares un tanto desconcertantes, ¿qué es exactamente lo que aportan los Evangelios como prueba concreta? ¿Qué luz arrojan sobre el desarrollo de las tradiciones más primitivas?

El principal relato evangélico informa de siete hechos que siguieron a la muerte de Jesús:

1) José de Arimatea deposita el cadáver de Jesús en una tumba excavada en una roca, que cierra con una piedra redonda.¹⁶⁴

2) Al tercer día, al amanecer, dos, tres o varias mujeres, se encuentran con que la piedra ha sido desplazada y la tumba abierta.¹⁶⁵

3) Entran y ven a un joven (Marcos), o a dos hombres (Lucas), que llevan túnicas blancas, o a un ángel (Mateo), sentado (Marcos y Mateo) o de pie (Lucas), en el sepulcro.¹⁶⁶

4) Según Mateo y Lucas, pero no Marcos, las mujeres están asustadas.¹⁶⁷

5) Las mujeres reciben la noticia de que Jesús ha resucitado de entre los muertos y se les indica dónde ha descansado su cuerpo.¹⁶⁸

6) Reciben luego instrucciones de transmitir a sus discípulos el mensaje de que Jesús va camino de Galilea, donde se le verá, como estaba dispuesto. Según Lucas, se recuerda a las

mujeres una predicción que hizo Jesús en Galilea de su pasión y, súbitamente, la recuerdan.¹⁶⁹

7) Cada Evangelio describe sus reacciones de modo distinto. Vuelven y transmiten la noticia (Lucas); corren asombradas y gozosas a hacer su anuncio (Mateo); huyen de la tumba, aterradas, y no dicen nada a nadie (Marcos).¹⁷⁰

Los manuscritos más antiguos del Evangelio de Marcos concluyen en este punto, pero Mateo y Lucas siguen reseñando varias apariciones de Jesús a las mujeres, a dos discípulos que iban a Emaús, a Pedro y a los discípulos en Jerusalén, y a los once apóstoles en un monte de Galilea.¹⁷¹ Es en estos relatos donde los modernos eruditos del Nuevo Testamento, basándose en Mateo y en Lucas, y sobre todo en la tradición recogida por Pablo,¹⁷² encuentran la fuente primaria de la creencia en la resurrección de Jesús; en su opinión, el relato de la tumba vacía es «completamente secundario», una «leyenda apologética» destinada a «demostrar la realidad de la resurrección de Jesús».¹⁷³ Sin embargo esta explicación se presta a serias críticas. Marcos, cuyo texto además de ser el más antiguo de los Evangelios Sinópticos es también el menos elaborado desde un punto de vista doctrinal, no alude a ninguna aparición concreta, sino que se contenta con presentar como base, un tanto embarazosa, de la creencia en la resurrección la prueba de dos mujeres que oyen de boca de un joven vestido de blanco que el cuerpo ha desaparecido de la tumba porque Jesús ha resucitado de entre los muertos.

Hay una cuestión en este episodio en la que insisten Marcos y los otros Sinópticos, es decir que la tumba que se encontraba vacía aquella mañana de domingo era aquella en la que se había colocado el viernes anterior el cuerpo de Jesús. Las mujeres no se equivocaron de tumba porque, al haber seguido a José de Arimatea, sabían muy bien dónde estaba enterrado.

Marcos y Mateo son categóricos y Lucas es más enfático aún:

María de Magdala y María la madre de José... vieron dónde estaba enterrado.¹⁷⁴

María de Magdala estaba allí, y la otra María, sentándose frente a la tumba.¹⁷⁵

Las mujeres... se fijaron en la tumba y observaron cómo sepultaban su cuerpo.¹⁷⁶

Mateo recoge una versión hostil, la de que los discípulos habían retirado deliberadamente el cuerpo de Jesús. Para neutralizar esta acusación, Mateo introduce la historia de los guardianes colocados por el Sanedrín junto a la tumba, que se desmayaron cuando el ángel descendió, en medio del temblor de tierra, a retirar la piedra, y que luego hicieron correr la noticia (tras una sustanciosa propina de los sumos sacerdotes) de que, mientras dormían, los discípulos de Jesús habían llegado, aprovechando la noche, y habían robado el cuerpo.¹⁷⁷

El cuarto Evangelio preserva una tradición según la cual el cuerpo fue retirado de su primera tumba y enterrado en otro sitio por gente desconectada del grupo de Jesús. Confundiendo a Jesús con «el hortelano», se supone que María de Magdala preguntó:

«Si sois vos, Señor, quien lo retiró, decidme dónde le dejásteis, y yo lo llevaré».¹⁷⁸

De estos diversos relatos surgen dos elementos razonablemente convincentes, positivo uno y negativo el otro. Primero, las mujeres que pertenecían al entorno de Jesús descubrieron una tumba vacía y estaban seguras de que aquella era *la* tumba. Segundo, el rumor de que los apóstoles robaran aquel cuerpo es más improbable. Desde el punto de vista psicológico, estarían demasiado deprimidos y agitados para empresa tan peligrosa. Pero sobre todo, dado que ni ellos ni nadie esperaba la resurrección, no habría tenido ningún objeto fingirla.

Es preferible no especular sobre la desaparición del cuerpo de Jesús durante el temblor de tierra que menciona Mateo pues podría haber sido más imaginario que real, una fórmula literaria que indicaba la presencia de lo sobrenatural. No tiene objeto asimismo conjeturar qué papel podría haber jugado alguien ajeno, no implicado u hostil como «el hortelano».

El corolario debe ser, aunque pueda parecer curioso, que para el historiador la prueba de Marcos, la más débil de todas, es la que posee más visos de autenticidad: la historia transmitida por dos mujeres que (según Lucas) los propios apóstoles consideraron tan «absurda» que no querían creerla.¹⁷⁹

La tradición cristiana ha intentado perfeccionar la argumentación. Lucas y Juan introducen dos testigos masculinos para dar fe de la noticia de las mujeres,¹⁸⁰ pero esto no basta aún. El enfoque más próximo a la prueba directa es el testimonio de varios hombres de probada veracidad que afirman que Jesús se les apareció: a los Doce, a todos los apóstoles y a unos quinientos paganos, además de a los jefes de la Iglesia, Pedro y Santiago.¹⁸¹ Es su convicción colectiva de haber visto vivo a su maestro muerto, junto con el descubrimiento inicial de la tumba vacía, lo que da base a la creencia en la resurrección de Jesús de entre los muertos.

Un comentario final, a modo de paréntesis. Además del concepto usual de resurrección, existía al parecer otra concepción en Galilea en los tiempos del Nuevo Testamento. Ya se dice en la Biblia que Eliseo había heredado una porción doblada del espíritu de Elías.¹⁸² En los Evangelios, se describe a Juan el Bautista y a Jesús como una especie de Elías *redivivus*, y algunos consideraban a Jesús como un Juan Bautista resucitado, o la reencarnación de Jeremías o uno de los antiguos profetas.¹⁸³

Es factible pensar que existiese una creencia de este género entre los que continuaron el ministerio de Jesús, incluyendo curaciones y exorcismos, y que tuviese efectos retroactivos dando origen a los anuncios de la resurrección, y los historiadores liberales han considerado desde hace mucho que el «auténtico milagro de la Pascua», no fue el Jesús resucitado sino la transformación de sus discípulos.¹⁸⁴

Pero al final, considerados y sopesados todos los argumentos, la única conclusión aceptable para un historiador ha de ser que las opiniones tanto del ortodoxo como del simpatizante liberal y del agnóstico crítico (e incluso quizás de los mismos discípulos) son sólo interpretaciones del único hecho desconcertante: que las mujeres que fueron a honrar por última vez a Jesús no encontraron, para su consternación, un cuerpo, sino una tumba vacía.

II. JESÚS Y GALILEA

Se acepta generalmente que, aunque manifestando un claro interés en tiempo, espacio y circunstancias, los Sinópticos no pretendieron escribir propiamente historia. Aunque adoptaron la forma literaria biográfica, concibieron su vida de Jesús principalmente como vehículo para la predicación de la Iglesia primitiva. En consecuencia, aunque brillantemente analizados, no puede esperarse de los Evangelios que nos proporcionen más que un esbozo esquemático de Jesús de Nazaret tal como fue realmente.

¿Cabe sin embargo la posibilidad de añadir un poco de carne a estos huesos desnudos? La respuesta es que ello puede hacerse sí, como ya dijimos en la introducción, se utiliza en la forma y en el sentido adecuados el material paralelo judío. En vez de tratar la literatura judía como auxiliar del Nuevo Testamento, el presente análisis intentará lo contrario, es decir, emplazar a Jesús y su movimiento en el amplio contexto de la Palestina del primer siglo de la era cristiana. Si esta inmersión en la realidad histórica aporta credibilidad al relato evangélico, y el retrato fragmentario trazado por los evangelistas comienza a aparecer de pronto sólido y veraz, este análisis habrá logrado su objetivo primario.¹

¿Qué aspectos de la historia y de la religión palestinas son más relevantes en un plan como éste de reintegración y en el trabajo correspondiente de localización que entraña? En primer lugar, para revitalizar a Jesús, debemos tener en cuenta su me-

dio natural, la Galilea del siglo primero. En segundo lugar, para apreciar la autenticidad y el objetivo de su misión como exorcista y curador, debe situársele en el sitio al que pertenece: es decir, en la corriente carismática del judaísmo postbíblico.

A primera vista, la reinserción de Jesús en el judaísmo galileo de su época parecería no sólo razonable y necesario, sino también fácil, pues resulta justificado suponer que el tema sea familiar a los estudiosos versados en literatura judía postbíblica. Después de todo, Galilea dio desde el siglo segundo después de Cristo en adelante todas las bases de la religión rabínica: la Mishnah, que es el código fundamental de las leyes y costumbres judías; su extenso comentario, el Talmud palestino y las primeras obras interpretativas sobre el Pentateuco. Sin embargo, un uso indiscriminado de estos escritos para la reconstrucción de la atmósfera en que vivió Jesús sería erróneo y crearía una total confusión. Pues aunque se formuló en la provincia, la auténtica inspiración del judaísmo rabínico provenía de Judea. Más exactamente, su fuente fue Jerusalén. La identidad regional de Galilea estaba profundamente afectada por el influjo de destacados rabinos de Judea que lograron sobrevivir a la rebelión de Bar Kosiba contra el imperio romano de Adriano (132-5 después de Cristo) y sus secuelas, y a los que la legislación imperial obligó a establecerse en el norte. Cuando la academia de Jamnia (Yavneh) —creada por Yohanan ben Zakkai tras la destrucción del Templo— se trasladó hacia el 140 d.C. a la pequeña población de Usha, a unos quince kilómetros de Haifa, ésta se convirtió en otra Jerusalén; pero la Tora propagada desde esta nueva Sión bajo la supervisión del Patriarca, la cabeza oficialmente reconocida de todos los judíos residentes en el Imperio Romano, fue galilea sólo por accidente.

La historia de Galilea

Una imagen mucho más de fiar de la Galilea de Jesús la reflejan los escritos de Flavio Josefo que, como comandante en jefe rebelde de la región norte durante la primera Guerra Judía (66-70 d.C.), poseía un conocimiento directo del tema. No hay duda de que se trataba de un territorio *sui generis*. No sólo

tenía su propio pasado peculiar, sino que su organización política, social y económica contribuía también a diferenciarla del resto de Palestina. El conflicto entre Jesús y la autoridad religiosa y secular fuera de Galilea se debió, al menos en parte, a que él era galileo, y se le conocía como tal.

Geográficamente este distrito de Palestina, situado en el extremo norte, era una pequeña isla en medio de mares hostiles. Hacia el oeste lindaba con la Tolemaida (Acre) y el monte Carmelo, originalmente galileo, zonas ambas pobladas principalmente por gentiles. Al norte estaban las ciudades siriofenicias de Tiro y Sidón y sus dependencias. En su frontera oriental las también paganas Ganlanitis, Hippos y Gadara. E incluso en el sur se hallaba separada de Judea por el territorio helenístico de Escitópolis (Beth Shean), y toda la provincia hostil de Samaria. En consecuencia, aunque la Transjordania, o Perea, compartiesen el mismo gobierno que Galilea en el período del Nuevo Testamento, no hay duda de que la provincia constituía en gran medida una unidad etnicopolítica autónoma y cerrada.

Su judaísmo predominante era fenómeno relativamente reciente. En el siglo VIII a.C. el profeta Isaías escribía del «Distrito (*Gelil*) de los Gentiles»,² frase de la que se deriva el nombre de Galilea. La colonización del norte del reino de Israel conquistado por pueblos mesopotámicos³ difícilmente pudo alterar esta situación, aunque no hay duda de que la ocupación israelita nunca cesó del todo. Pero la minoría judía se vio sometida a tal presión pagana en la época en que estalló la rebelión macabea, que Simón Macabeo, tras obtener un alivio temporal derrotando a los gentiles locales y a sus aliados exteriores, decidió como medida drástica trasladar a todos los judíos de Galilea a Judea.⁴

Los refugiados volvieron sin duda a sus hogares tras el triunfo final de los macabeos, pero el norte de Galilea y sus distritos adyacentes no se anexionaron hasta el mismo final del siglo II a.C. (104-103 a.C.) al reino macabeo-hasmoneano, como resultado de la victoria de Aristóbulo I sobre Iturea.⁵ Josefo habla también del ultimátum de los vencedores a los vencidos, cuya presencia sería tolerada si estaban dispuestos a «circuncidarse y vivir de acuerdo con las leyes de los judíos».⁶

Respecto a los sistemas de gobierno que imperaban en la

Palestina romana durante la primera mitad del primer siglo cristiano, la provincia de Galilea poseía una maquinaria administrativa diferenciada de la de Judea, hecho que sin duda reforzaba la autoconciencia galilea. Tras la deportación de Arquelao a Vienna, en la Galia en el año 6 después de Cristo, el efímero gobierno de Judea por un etnarca herodiano fue sustituido por un dominio romano directo. A partir del censo decretado ese mismo año por Publio Sulpicio Quirinio, tan importante en el Evangelio, el legado de Siria, un caballero romano llamado Coponio, fue nombrado prefecto de Judea y como tal responsable directo ante el Emperador de la administración militar, financiera y judicial de la región.⁷ Así, pese al auténtico poder que aún poseía el Sanedrín, los sumos sacerdotes y los funcionarios del templo, Judea no podía por menos de sentirse humillada ante la presencia de la Roma Imperial.

Pero Galilea no sufrió ese ultraje. Desde el año 4 a.C. al 39 d.C. (a lo largo de toda la vida de Jesús) la administró, lo mismo que a Perea, un tetrarca herodiano, Antipas, y luego un rey, Agripa I (39-44 d.C.). Roma no apareció en escena salvo entre los años 44 y 66 d.C., e incluso entonces la región del Lago Tiberiades estuvo bajo la jurisdicción de Agripa II entre el 54 y el 66 d.C. Los herodianos eran la aristocracia nativa de la provincia; además los administradores de las 204 ciudades y pueblos de la alta y la baja Galilea y del Valle, es decir la región del Tiberiades,⁸ como por ejemplo el *arcón* (oficial jefe) Jairo, descrito como presidente de la Sinagoga (las dos funciones eran la misma),⁹ eran galileos, así como los recaudadores de impuestos, cuyo deber era llenar las arcas del tetrarca, no del Emperador.

No tenemos ninguna prueba directa de que hubiese un senado y un alto tribunal similares al Sanedrín de Jerusalén, la principal institución legal, política y religiosa de Judea; pero el consejo (*Sinedrion*) formado por el procónsul Gabinius el año 57 a.C. en Seforis, capital de Galilea,¹⁰ cabe suponer que tuvo continuidad hasta la época herodiana, o que se restableció entonces. Difícilmente puede considerarse coincidencia el que los magistrados galileos introducidos por Josefo en su gobierno militar durante la primera rebelión fuesen, como los miembros del Sanedrín de Judea, exactamente setenta.¹¹

La Galilea de Jesús era populosa y relativamente próspera.

«Nunca faltó valor a los hombres ni hombres al país», escribe Josefo.¹² La razón de su bienestar económico era la extraordinaria fertilidad de la tierra y el pleno uso que hacían de ella sus habitantes. Tal como nos la describe Josefo, es «tan rica en terreno agrícola y en pastos y produce tal variedad de árboles, que hasta los más indolentes se sienten tentados por estas facilidades a dedicarse a la labranza». Aunque más pequeña que Perea, sus recursos eran mayores, «pues se cultiva toda ella y produce cosechas de un extremo a otro».¹³ Uno de sus productos era el aceite de oliva, que se exportaba en grandes cantidades para los judíos de Siria, Babilonia, Media, Egipto y Capadocia, regiones de la Diáspora que carecían de este importante artículo.¹⁴ Esta rica industria agrícola, junto con la pesca del Lago, y el trabajo en las artesanías normales que exigía la vida diaria,¹⁵ daban a Galilea una autosuficiencia que, con la herencia de su historia y la ruda sencillez de su vida, es probable que alimentase el orgullo y la independencia de sus habitantes.

Rebeldes galileos

Desde mediados del último siglo precristiano fue éste el distrito judío más agitado. Simon Dubnov no exagera mucho cuando escribe:

De Galilea surgieron todos los movimientos revolucionarios que tanto inquietaron a los romanos.¹⁶

De hecho, si la identificación de Judas hijo de Ezequías como Judas de Gamala, conocido por Judas el Galileo, es correcta,¹⁷ la principal inspiración de toda la agitación zelote surgió de la misma familia galilea rebelde.

Ezequías, descrito como un «jefe de bandidos», era el patriarca de los revolucionarios que a mediados del siglo I a.C. asolaban la Galilea superior. Capturado y ejecutado sumariamente hacia el 47 a.C. por el joven Herodes, gobernador entonces de Galilea,¹⁸ continuó sus actividades su hijo Judas, hombre que aspiraba a la realeza y que, cuando Herodes murió, asaltó el arsenal del rey en Seforis en el año 4 a.C. y «se convirtió en causa de terror para todos los hombres».¹⁹ Diez años después

este mismo Judas, apodado «el Galileo», incitó a sus compatriotas a rebelarse en la época del Censo, los unió para que no pagasen impuestos a Roma, y, en general, para que no reconociesen ningún amo extranjero. Convirtióse así, con un fariseo llamado Zadok, en cofundador no sólo de una banda de agitadores sino también de un partido político-religioso, el de los zelotes.²⁰ Todavía unos cuarenta años más tarde, durante el tiempo en que fue procurador de Judea, del 46 al 48 d.C., Tiberio Julio Alejandro, sobrino del filósofo judío Filón de Alejandría y totalmente romanizado, juzgó y condenó a la crucifixión a dos de los hijos de Judas el Galileo, Jacob y Simón.²¹ Su último vástago superviviente, Menahem, tomó a los romanos el bastión de Masada e intentó, en el año 66 d.C., al principio de la primera Guerra Judía, imponer su autoridad suprema entre los rebeldes entrando en el templo con aparato regio. Sin embargo, él y la mayoría de sus seguidores murieron en la lucha que surgió por entonces entre las diversas facciones revolucionarias en Jerusalén.²² Uno de los que escaparon a la matanza fue otro descendiente de Judas el Galileo. Era un sobrino de Menahem, Eleazar, hijo de Jairo, el legendario capitán de Masada, y a la cabeza de unos centenares de zelotes continuó la resistencia contra Roma durante cuatro años después de la caída de Jerusalén.²³

La lucha contra el Imperio no fue sin embargo sólo un asunto de familia, sino una actividad galilea general en el primer siglo d.C. Los peregrinos cuya sangre mezclaba Poncio Pilatos con la de los sacrificios debían ser revolucionarios galileos,²⁴ y fueron también un grupo de galileos quienes, en el 49 d.C., pidieron a las masas judías de Jerusalén que tomasen las armas, proclamasen su libertad y rechazasen la intolerable esclavitud que imponía Roma.²⁵ Además, uno de los caudillos más sanguinarios de la guerra del período 66-70 d.C. fue Juan el hijo de Leví de Gischala (*Gush Halab*), en Galilea Superior.²⁶ El y sus seguidores, «el contingente galileo», adquirieron particular notoriedad en la Jerusalén asediada por su «ingenio, su astucia y su audacia».²⁷ Así, en resumen, no debe sorprendernos el que para el orden establecido palestino del primer siglo d.C. la palabra «Galileo» dejase de aludir meramente a un área geográfica particular y adquiriese la oscura connotación política de una posible asociación con Judas el Galileo.²⁸ Incluso el «Hereje

Galileo» de la Mishnah es un nacionalista extremado que reprocha a los fariseos que incluyan el nombre del Emperador en el fechado de un documento legal judío, una ley de divorcio.²⁹

Firmes nacionalistas y amantes de la libertad que, en palabras de Josefo, habían «combatido siempre cualquier invasión hostil» y estaban «desde la infancia acostumbrados a la guerra»,³⁰ los galileos eran según las referencias rabínicas pendenciosos y agresivos también entre ellos mismos;³¹ sin embargo, hasta sus críticos admitían que, en contraste con los habitantes de Judea, que «se preocupaban más de sus riquezas que de su gloria», ellos preferían el honor al lucro financiero.³²

Galilea y los Evangelios

Provistos de esta información, en su mayoría contemporánea, sobre Galilea y sus habitantes, podemos ver ya en qué medida el Jesús de los Evangelios se ajusta al tipo específicamente galileo. Es, para empezar, un sensible hijo del campo galileo. Las metáforas que se le atribuyen son principalmente agrícolas, como podría esperarse de un hombre que pasó la mayor parte de su vida entre labradores y campesinos. Para él la máxima belleza es la de los lirios del campo, y el paradigma de la malicia sembrar malas hierbas en un campo de trigo, aunque pertenezca al enemigo.³³ La ciudad y la vida urbana apenas si aparecen en su doctrina. Es realmente notable el que no se haga mención alguna en los Evangelios de ninguna de las grandes poblaciones de Galilea. Jesús, por ejemplo, nunca aparece en Seforis, la ciudad principal, situada a sólo seis kilómetros de Nazaret, o en otros centros regionales como Gabara (Araba) o Tarichaeae.³⁴ Los Evangelios Sinópticos no se refieren siquiera a Tiberiades, la nueva ciudad edificada a la orilla del Lago por Herodes Antipas y muy próxima al corazón del ministerio de Jesús.³⁵ Por contraste, el «propio pueblo» de Jesús, Cafarnaún,³⁶ donde realizó la mayor parte de su actividad, no se menciona claramente más que una vez en todos los escritos de Josefo; en una descripción idílica del rico distrito del Lago de Genesaret, alude a un «manantial muy fertilizante, llamado por los habitantes Cafarnaún».³⁷ Sin embargo este Cafarnaún, y los pueblecitos, algo más conocidos pero no mucho más importantes, de

Betsaida (Julias), y Corazin (no mencionado por Josefo), eran las «ciudades» de Jesús. En el fondo, era un auténtico *campagnard*. Acostumbrado a la gente sencilla de la Galilea rural, debió sentirse totalmente extraño en Jerusalén.

Quizás la patriotería galilea fuese responsable de la aparente antipatía de Jesús hacia los gentiles. Pues no sólo se creía enviado únicamente para los judíos,³⁸ sino que calificaba a los no judíos, aunque sin duda con exageración oratoria, de «perros» y «puercos».³⁹ Cuando el hombre de Gerasa (una de las diez ciudades paganas de la Transjordania), al que había liberado de posesión demoníaca, le suplicó que le permitiese estar en su compañía, Jesús le contestó con una negativa categórica:

«Vete a tu casa con tu propia gente...»⁴⁰

Además, los doce apóstoles encargados de propagar el Evangelio tenían expresamente prohibido hacerlo entre gentiles y samaritanos.⁴¹ La autenticidad de estas afirmaciones debe ser casi irrefutable, teniendo en cuenta que resulta absolutamente inadecuadas en una iglesia internacionalmente abierta. La actitud que las inspiraba la heredaron en cualquier caso y claramente aquellos discípulos que, de principio, rechazaban instintivamente la idea de aceptar al romano Cornelio entre sus filas,⁴² y manifestaban un constante recelo hacia el internacionalista Pablo. Citando a un autor moderno: «Si Jesús hubiese propugnado o expuesto un punto de vista igualitario para judíos y gentiles, resultaría extraordinariamente difícil entender por qué habrían sido tan obtusos sus discípulos».⁴³ De cualquier modo, una tendencia de este género en un hombre por lo demás influido por ideas universales, un maestro que animaba a sus discípulos a amar no sólo a sus amigos sino también a sus adversarios, imitando al Dios que hace que salga el sol para buenos y malos, y caiga lluvia para justos y pecadores,⁴⁴ exige cierta explicación.

¿Es ir demasiado lejos, una vez confrontados los datos y aceptada una cierta xenofobia en Jesús, el sugerir que podría haber sido un revolucionario galileo, un zelote? Esta teoría ha sido propuesta recientemente de modo sistemático y firme,⁴⁵ sin embargo aún no resulta del todo convincente. Lo único que se sabe seguro es que Jesús centraba su interés exclusivamente

en asuntos judíos y que no tenía gran opinión de los gentiles, pero ¿puede esto indicar un compromiso político serio?

Fuese o no zelote, Jesús fue sin duda acusado, juzgado y condenado como tal, y es más que probable que esto se debiese a su país de origen y al de sus discípulos. Parece ser que a los ojos de las autoridades, herodianas o romanas, cualquier persona de la tetrarquía galilea con apoyo popular era, cuando menos, un rebelde potencial. El relato de Josefo sobre el destino de Juan el Bautista es más ajustado e iluminador. Se le pinta como a un «hombre bueno», que «exhortaba a los judíos a vivir justamente... y a hacerlo así uniéndose en el Bautismo». Pero cuando sus sermones comenzaron a conmover a las multitudes,

Herodes se alarmó. Una elocuencia que ejercía tan gran efecto sobre los hombres podía llevar a alguna forma de sedición, pues parecía que las gentes se dejasen guiar por Juan en todo. En consecuencia Herodes decidió que sería mejor actuar a tiempo y librarse de él antes de que su actividad provocase una sublevación.⁴⁶

Lejos de perder la cabeza por sus críticas al heterodoxo matrimonio del Tetrarca, como los Evangelios afirman, la caída de Juan se debió al poder de su elocuencia, que, se sospechaba, podría haberse utilizado, por él o por otros, con fines políticos.⁴⁷

Es difícil que fuese coincidencia el que el Cuarto Evangelio atribuya a un motivo casi idéntico la conjura sacerdotal contra Jesús.

«¿Qué haremos?», se decían. «Este hombre hace muchos prodigios. Si le dejamos, todo el populacho creerá en él. Entonces vendrán los romanos y arrasarán nuestro templo y nuestra nación».

Y el sumo sacerdote Caifás subraya:

«Es más vuestro interés que un hombre muera por el pueblo, que el que toda la nación sea destruída».⁴⁸

Este último anticipa, como si dijéramos, la discutida máxima legal de que cualquier judío cuya extradición exigiese Roma por una acusación política bajo la amenaza de un ultimátum debía entregársele «para que la comunidad toda no sufra por su causa».⁴⁹

Entre líneas, lo que Josefo dice de Jesús, el famoso *Testimonium Flavianum*,⁵⁰ texto al parecer ampliado en unas partes y abreviado en otras por copistas cristianos, parece decir, en efecto, que durante un período de altercados en Jerusalén la acusación no especificada que lanzaron contra Jesús las autoridades civiles era que, como maestro, se había ganado a muchos judíos. Por el epíteto «hombre sabio» que le aplica, y por el uso que hace de la palabra «ultraje» en relación con la crucifixión, da la sensación de que el propio historiador no consideraba culpable a Jesús.⁵¹

La posible jefatura de un movimiento revolucionario habría proporcionado bases suficientes para adoptar «medidas preventivas» radicales, pero algunos miembros del movimiento de Jesús debían comprometerle aun más. Entre los apóstoles uno al menos, Simón el Zelote, llevaba un sobrenombre de contenido político amenazador;⁵² pero varios de sus otros seguidores galileos estaban imbuidos al parecer de un espíritu de rebeldía y esperaban que Jesús convirtiese su magisterio religioso en el papel político reservado al Mesías real. Cuando entró en Jerusalén le aclamaban diciendo:

«¡Hosana...! ¡Bendito sea el advenimiento del reino de nuestro padre David!»⁵³

Cuando llegó a la cuesta del Monte de los Olivos, todos sus discípulos... comenzaron a cantar...: «¡Bendito aquel que viene como rey en nombre del Señor!»⁵⁴

Además, la última pregunta que Lucas pone en boca de los Apóstoles atestigua la supervivencia de sus aspiraciones políticas incluso en el período «postpascual»:

«Señor, ¿restaurarás ahora el reino de Israel?»⁵⁵

Podría deducirse también, como explicaremos en un capítulo posterior, que la primera versión judío-galilea de la vida y doctrina de Jesús se concibió dentro de un espíritu político-religioso que muy probablemente fuese responsable, en parte al menos, de su vigoroso énfasis mesiánico.⁵⁶

Galilea y la literatura rabínica

Si ciertos rasgos del retrato evangélico adquieren nueva vida enmarcados en la Galilea descrita por Josefo, otros adquieren un sentido nuevo si se complementan con fuentes literarias rabínicas. Ha de advertirse, sin embargo, una vez más que, aunque galilea en cuanto a origen geográfico, la Mishnah no debe utilizarse indiscriminadamente para describir la vida galilea en cuanto tal antes del final de la rebelión de Bar Kosiba (135 d.C.). Como indica una de las cartas recientemente descubiertas dictada por el caudillo de la Segunda Guerra Judía, las diferencias regionales se mantenían claras hasta entonces,⁵⁷ pero a partir de mediados del siglo II d.C., Galilea fue el único centro judío animado de Palestina y la distinción entre habitantes de Judea y Galilea pasó a ser, en gran medida, anacrónica. El material comparativo debe reducirse, en consecuencia, a aquellos sectores de literatura rabínica en que se establece un contraste deliberado entre las costumbres, el lenguaje y la forma de vida de los habitantes de Judea y de los galileos. Los propios textos suelen mostrar que la situación que se contempla en ellos es la que prevalecía antes de la destrucción del Templo en el año 70 d.C.

La imagen que Josefo da de los galileos como luchadores indomables tiene poco en común con el retrato rabínico del habitante de la región del extremo norte, como una figura ridícula e ignorante. Una de las pullas más comunes contra los galileos era que no hablaban arameo correcto: U-araméo en otras palabras. Según la famosa anécdota preservada en el Talmud, un galileo fue a la plaza del mercado de Jerusalén a comprar algo que él llamaba *amar*. Los mercaderes le ridiculizaron:

Galileo estúpido, ¿quieres algo en que montar (un burro = *hamār*)? ¿o algo para beber (vino = *ha-*

mar)? ¿o algo para vestirme (lana = 'amar)? ¿o algo para un sacrificio (cordero = *immar*)? ⁵⁸

La distinción entre las diversas guturales desapareció casi completamente en el arameo galileo; los sonidos guturales más débiles, dejaron incluso de ser audibles. Por el contrario, en la conversación descuidada de la vida cotidiana los galileos no pronunciaban las haches. En el siglo III d.C. los rabinos babilonios sostenían que la doctrina galilea desaparecía debido al deficiente lenguaje de los galileos, mientras que las enseñanzas de los habitantes de Judea, con la pronunciación precisa del dialecto sureño, sobrevivían.⁵⁹ Al parecer, había gentes de ciertas poblaciones del norte (se citaban Tib'on, Haifa y Beth Shean) tan famosas por su mala pronunciación del hebreo que no se les pedía que leyesen la Biblia en público cuando estaban fuera de su tierra.⁶⁰

Incluso el Nuevo Testamento griego alude al dialecto distintivo de Galilea. En el patio de la casa del sumo sacerdote, reconocen a Pedro como discípulo de Jesús en cuanto abre la boca:

«Tú eres también uno de ellos, tu acento te traiciona».⁶¹

Por otra parte, el nombre Lázaro de una de las famosas parábolas de Jesús ⁶² es la forma dialectal «incorrecta» de Eleazar, tal como atestiguan el Talmud palestino y la transliteración griega del nombre que sobrevivió en inscripciones en la célebre necrópolis galilea de Beth She'arim.⁶³

Aunque el tema de las diferencias dialectales concretas es complejo y polémico aún, no cabe duda de que el propio Jesús hablaba arameo de Galilea, el idioma que, según se dice, sobrevivió en la popular y algo más reciente paráfrasis del Penta-teuco, el Targum Palestino y el Talmud de Palestina. Prácticamente todos los términos que los Evangelios Sinópticos preservan en arameo en vez de traducirse al griego apuntan en esa dirección. En la orden dirigida a la hija de Jairo, *Talitha kum*, «levántate, hija mía», el nombre (literalmente «corderito») sólo viene atestiguado en el Targum palestino.⁶⁴ Otra palabra aramea, *mamona*, «dinero», utilizada en el sermón de la montaña, en Mateo 6:24, se repite notablemente en los Targums. Los

rabinos solían utilizar, incluso en frases arameas, la palabra hebrea *mamon*. El paralelo targumiano nos indica igualmente que cuando Jesús dijo *Ephphetha*, «ábrete», hablaba arameo y no hebreo.⁶⁵ Sin embargo, aunque Jesús se expresase en dialecto, sería erróneo argüir por sus palabras en la cruz, *Eloi Eloi lama sabachtani*. «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» y el comentario «Oid, está llamando a Elías», que la gente de Jerusalén no le entendía.⁶⁶ No puede esperarse mucha claridad en el grito de un hombre crucificado a punto de morir.

Mucho más grave, sin embargo, que las críticas provocadas por su acento regional, fueron las acusaciones lanzadas contra los galileos por los fariseos y sus sucesores rabínicos respecto a cuestiones relacionadas con los sacrificios y ofrendas del templo de Jerusalén, con la pureza e impureza levíticas y el código rabínico de conducta adecuada. La Mishnah, por ejemplo, ordena que los votos informalmente formulados en beneficio del templo y sus sacerdotes sean vinculantes en Judea. En Galilea, por el contrario, debido a la supuesta ignorancia local del ritual, sólo se reconocían válidos los votos que incluían todos los detalles de éste.⁶⁷ Además, fuentes rabínicas palestinas hablan de hombres píos (*Jasidim*) ignorantes en el campo de la pureza ritual.⁶⁸ Se dice que incluso eminentes rabinos galileos como Hanina ben Dosa y Yose el Galileo menospreciaban las normas de conducta decorosa. Se critica tácitamente a Hanina por caminar solo por la calle de noche;⁶⁹ y Yose hubo de soportar la indignidad de que una mujer le reprendiera por hablar en exceso, cuando le preguntó el camino de Lydda.

Galileo estúpido, los Sabios han dicho: «¡No te enzarces en una conversación prolongada con una mujer!»⁷⁰

En suma, para los fariseos y rabinos del primer siglo d.C. y principio del segundo, los galileos eran unos completos patanes. Además, el epíteto *'am ha-arez*, «campesino», que como ha demostrado Adolph Büchler solía aplicárseles,⁷¹ llevaba en sí, además de la implicación primaria, el estigma de persona religiosamente inculta. Aunque evidentemente exageradas, las siguientes citas talmúdicas reflejan las relaciones que existían entre los «ortodoxos» y los *'am ha-arez*:

Ningún hombre debe casarse con la hija del *'am ha-arez*, pues son como animales impuros y sus mujeres como reptiles, y a sus hijas aluden las Escrituras cuando dicen: «Maldito sea el que yace con cualquier clase de bestia» (*Deuteronomio 27:21 RSV*).

Mayor es el odio del *'am ha-arez* por el docto que el odio de los gentiles por Israel; pero el odio de sus mujeres es aún mayor.⁷²

Curiosamente, el eco más claro del antagonismo entre galileos y habitantes de Judea, a que se alude en escritos rabínicos, se encuentra en el Cuarto Evangelio del Nuevo Testamento. Por motivos no históricos sino doctrinales, esta última obra ofrece pruebas, al parecer fidedignas, de que las actitudes claramente testimoniadas a finales del siglo primero d.C. y durante el siglo segundo, son rastreables hasta los tiempos de Jesús.⁷³

También de acuerdo con el mismo evangelista, cuando las multitudes de Jerusalén proclaman a Jesús el profeta esperado, o el Mesías, también se manifiestan dudas:

«¿Cómo va a salir el Mesías de Galilea?»⁷⁴

El episodio siguiente, cuando los soldados del Templo vuelven ante los príncipes de los sacerdotes, es aun más característico. Al preguntarles por qué no traían a Jesús, contestaron: «Jamás hombre alguno habló como habla este hombre». Los fariseos les dijeron entonces:

«¿También a vosotros os ha extraviado? ¿Acaso alguno de nuestros magistrados o de los fariseos cree en él? En cuanto a esa chusma, que no se preocupan por la Ley, caiga sobre ellos una maldición».

Cuando Nicodemos, que era fariseo, toma el partido de Jesús, se le silencia con una pregunta humillante:

«¿También tú eres galileo?»⁷⁵

En las citas rabínicas, el calificativo «galileo» es sinónimo de chusma maldita y sin ley.

Volviendo a los evangelistas, o simplemente al bosquejo de los Evangelios dado en el capítulo precedente, es obvio que a Jesús podría habersele considerado culpable de infracción religiosa lo mismo que al resto de los galileos. Se rodeaba de publicanos y prostitutas. Aceptaba la hospitalidad de gentes que no parecían muy inclinadas a observar todas las normas de la pureza levítica y del pago de los diezmos. No tomaba medida alguna para evitar contaminarse por el contacto con un cadáver. Se preocupaba más de que no se celebrasen tratos ni negocios en el recinto del santuario que de la calidad de las víctimas del sacrificio o del tipo de moneda utilizada para las donaciones al Templo. En consecuencia, dadas las circunstancias, era de esperar un choque con los fariseos, no porque éstos estuviesen obsesionados con trivialidades, sino porque para ellos lo trivial era una parte esencial de la vida de santidad, cuyos mínimos detalles se pretendía investir de significación religiosa.

La cuestión crucial es: ¿quiénes eran estos fariseos con los que Jesús chocó? ¿Eran también galileos? Son descritos al menos dos veces en los Evangelios como visitantes, y no habitantes, de Jerusalén.⁷⁶ ¿Puede suponerse que eran de Jerusalén cuando no se dice lo contrario? La cuestión está en si se acepta o no que los fariseos eran en realidad los gobernantes morales de Galilea en la época de Jesús.

En cualquier caso, Josefo no da pie para suponerlo. Los únicos fariseos de Galilea a los que menciona son miembros de una delegación de Jerusalén a la que envía Simeón ben Gamaliel, jefe fariseo de la capital, con vistas a planear su caída.⁷⁷

Los testimonios de la literatura rabínica son equívocos. Se dice que los presidentes del partido fariseo, Gamaliel el Viejo y su hijo Simeón, enviaron instrucciones epistolares a los dos galileos,⁷⁸ pero no se dice cómo fueron recibidos éstos. Un autor reciente afirma que la escuela farisea de los discípulos de Shammai, adversario de Hillel en el cambio de era, tenía influencia en Galilea, e incluso que el propio Shammai era galileo. Pero esta audaz afirmación no se apoya en ninguna prueba seria.⁷⁹

Fragmentos de literatura rabínica, por otra parte, indican una esporádica presencia farisea en Galilea y una ausencia de influencia durante el siglo primero d.C. Yohanan ben Zakkai,

adald de la restauración judía tras la destrucción de Jerusalén, pasó algún tiempo en la ciudad de Arab, posiblemente antes del año 50 d.C.;⁸⁰ allí se pusieron en ejecución dos de sus normas legales relacionadas con la observancia del sábado. Sin embargo, según una tradición del siglo III d.C., al comprender que pese a dieciocho años de esfuerzos no había logrado dejar huella, exclamó:

¡Galilea, Galilea, tú odias la Tora!⁸¹

Sean o no auténticas, estas palabras muestran que los galileos tenían reputación de no estar muy dispuestos a preocuparse demasiado de escrúpulos fariseos. Si hemos de reconocer en Hanina ben Dosa (personaje del que hablaremos en el capítulo siguiente) un rabino fariseo, la mezcla era galilea. Aparte de él, el otro único maestro del siglo primero d.C. conocido como noroesteño es Rabbi Yose «el Galileo». Teniendo en cuenta que Yose era uno de los nombres más corrientes, no hay duda de que el hecho mismo de que le distinguiesen por su país de origen, en vez de darle la designación patronímica ordinaria de «hijo de fulano», evidencia lo insólito de su posición en una academia sureña de erudición farisea.

El resumen de esta consideración es que la oposición farisea a Jesús en Galilea era principalmente extranjera, no local. Incluso suponiendo que los fariseos hubiesen adquirido cierta influencia en una o dos ciudades galileas (su influencia se hizo sentir especialmente entre gente de las ciudades según Josefo)⁸² su autoridad apenas si se advertía en la Galilea rural, principal terreno del ministerio y del éxito de Jesús.

Jesús pasó a ser políticamente sospechoso, a criterio de los gobernantes de Jerusalén, porque era galileo. Además, si se aceptan las teorías actuales de los historiadores judíos respecto a la falta de cultura y a la heterodoxia galileas,⁸³ su mismo origen galileo le hacía también sospechoso desde el punto de vista de la religión. Si se juzgase tendencioso, sin embargo, este enfoque del carácter galileo, la antipatía rabínica hacia los galileos y la hostilidad de los fariseos hacia Jesús podrían atribuirse justificadamente, no tanto a una aversión a la heterodoxia y la falta de cultura, sino simplemente, tal como insinúa el estudioso israelí Gedalyahu Alon, a un sentimiento de superioridad de la élite intelectual de la metrópolis hacia los toscos provincianos.⁸⁴

III. JESÚS Y EL JUDAÍSMO CARISMÁTICO

«Hoy y mañana arrojaré demonios y haré curaciones; al tercer día alcanzaré mi meta».¹

Según Lucas, el propio Jesús definió su ministerio esencial en términos de exorcismo y curaciones, y aunque estas palabras no fuesen del propio Jesús, sino del evangelista, reflejan el firme y unánime testimonio de toda la tradición sinóptica. Su misión estaba para él entre los enfermos: los enfermos física, mental y espiritualmente. Todas estas enfermedades se consideraban entonces unidas, como se demostrará de inmediato. El era el curador, el médico por excelencia.

«No son los sanos los que necesitan médico, sino los enfermos; yo no vine a invitar a los virtuosos sino a los pecadores».²

En consecuencia, para reconstruir su personalidad religiosa y determinar sus afinidades con las corrientes espirituales de su época, deben analizarse en su entorno natural los tres aspectos fundamentales de su actividad. Es decir, sus papeles como curador de los físicamente enfermos, exorcizador de los poseídos y dispensador de perdón para los pecadores, deben contemplarse en el contexto al que pertenece: el judaísmo carismático. Mientras no se emplace a Jesús dentro de esta corriente, en compañía de otras personalidades religiosas afiliadas a diversos

movimientos y grupos, será imposible apreciar con auténtica perspectiva y proporción su obra y su personalidad.

El médico

¿Cuál es la relación entre pecado, enfermedad y demonio en el judaísmo bíblico intertestamental? Dicho al revés, ¿cómo se definía el papel del médico? Hallar solución a estas dos cuestiones es primer paso necesario para llegar a una comprensión adecuada.

La Biblia guarda un silencio casi completo sobre el tema de la curación profesional. Se alude explícitamente a médicos egipcios, que tenían gran renombre como embalsamadores expertos, pero de sus colegas israelitas sólo hay mención oscura e indirecta: a un hombre convicto de herir a otro se le ordena que pague una compensación por la pérdida de ingresos de su víctima y que abone la factura del tratamiento médico.³ En esencia, las Escrituras consideran la curación monopolio divino.⁴ Recurrir a los servicios de un doctor con preferencia a la oración era prueba de falta de fe, un acto de irreligiosidad que merecía castigo. Esta actitud se refleja aún en el siglo tercero a.C. en que dice el Cronista en relación con la grave enfermedad de Asa, rey de Judá, que

El no buscó la guía del Señor sino que recurrió a médicos.⁵

No hace falta añadir que pronto murió.

Los únicos seres humanos con poder para actuar como delegados de Dios eran sacerdotes y profetas. Aun así, la competencia médica de un sacerdote se limitaba a la diagnosis del ataque, a la cura de la lepra y ritos de purificación especiales de tono médico después del nacimiento, la menstruación y la convalecencia de una enfermedad venérea.⁶ Menos institucional pero más eficaz es el papel adscrito a determinados profetas. Elías resucitó al hijo de una viuda,⁷ y Eliseo al hijo de la Sunamita.⁸ Eliseo curó también al sirio Naaman de lepra, no tocando con su mano la parte enferma del cuerpo, como el paciente esperaba que hiciese, sino prescribiendo un baño ritual en el Jordán.⁹ De

Isaías se dice que restauró la salud del rey Ezequías con un unguento de higos.¹⁰ En general, puede afirmarse que era un deber acudir en ciertas cuestiones médicas a un sacerdote; buscar la ayuda de un profeta era acto de religión y visitar al médico, de impiedad.

Aparece por primera vez un compromiso en la literatura judía (la intervención admitida del médico profesional), aunque se preserve al mismo tiempo el carácter religioso de la curación, a principios del siglo segundo a.C., cuando, en un notable paseo por la cuerda floja, el autor del Eclesiastés, Jesús ben Sira, logra investir de respetabilidad al médico.¹¹ La habilidad del médico no viene, argumenta, de las regiones de oscuridad; es don divino que le confiere lugar destacado en la sociedad y asegura el respeto de reyes y nobles. Las cualidades medicinales de las substancias no se obtenían por medios mágicos; habían sido creadas así y el que el doctor las usara era dar gloria a Dios.

El Señor dio la ciencia a los hombres, para que por el uso de sus maravillas le alaben; utilizándolas, alivia el médico el dolor.¹²

El procedimiento que el sabio de Jerusalén juzgaba irreprochable, el que aconseja a todo hombre devoto que adopte si cae enfermo, es rezar a Dios, arrepentirse del pecado, decidir enmendar su conducta y ofrecer limosnas y sacrificios para el Templo. Tras probar así su sincero ánimo religioso podía llamar al médico, como si fuese una póliza de seguros extra:

Llegará un momento en que tu recuperación esté en sus manos.¹³

El médico, por su parte, debe empezar también pidiendo a Dios con oraciones que le permita diagnosticar la enfermedad correctamente, aliviar el dolor del enfermo y salvarle la vida.

En la inteligente síntesis de Ben Sira se mantiene la relación teológica entre enfermedad y pecado, y la causa de la enfermedad y el medio de curarla se descubren a través de un mensaje de Dios, una especie de revelación. El corolario de un concepto tal, aunque no se exprese claramente, es que los poderes de curación de un hombre se miden, primero y ante todo,

por su proximidad a Dios, y sólo secundariamente por la pericia adquirida en el estudio de las cualidades curativas que Dios dio a plantas y hierbas. El conocimiento profesional es un valor secundario frente al requisito básico del curador, santidad.

Ángeles y demonios

En el mundo de Jesús, se creía que el demonio era causa de la enfermedad al tiempo que del pecado. La idea de que los demonios eran responsables de todo mal, moral y físico, había penetrado profundamente en el pensamiento religioso judío en el período que siguió al exilio babilónico, sin duda por influencia iraní en el judaísmo de los siglos quinto y cuarto a.C., cuando tanto Palestina como los judíos de la Diáspora oriental estaban sometidos a dominio directo persa.

El libro apócrifo de Tobit, es uno de los primeros en dar testimonio de esta nueva idea. Según esta obra, un mal espíritu celoso se apoderó de Sara y mató uno tras otro a sus siete maridos anteriores la noche de bodas. El joven Tobías, por consejo del ángel Rafael, venció a este demonio y le expulsó quemando el hígado y el corazón de un pez en un sahumero de incienso.¹⁴

El olor del pez mantuvo alejado al demonio, que al fin voló hasta el Alto Egipto; y Rafael le siguió inmediatamente hasta allí atándole de pies y manos.¹⁵

El autor del Libro de Hénoj Etíope nos pinta al mismo Rafael como el ángel curador al que Dios confió la reparación del daño causado en la tierra por los ángeles caídos, los maestros de hechicería y magia dañina.¹⁶

«Ata de pies y manos a Azazel, y arrójalo a la oscuridad... En el día del gran juicio será arrojado al fuego. Y sana a la tierra que los ángeles han corrompido, y proclama la salud de la tierra, que puedan curar la plaga, y que no hayan de perecer todos los hijos de los hombres gracias a las cosas secretas que los que velan han descubierto y enseñado a sus hijos... La tierra toda está corrompida

por las maquinaciones que Azazel enseñó; él es causa de todo pecado».¹⁷

A partir de entonces se institucionalizó en el judaísmo intertestamental que el uso adecuado de la ciencia de los ángeles era el mejor método de controlar a los demonios. Este arte se reservaba a iniciados porque desde tiempo inmemorial las fórmulas arcanas en que se basaba se hallaban ocultas en libros esotéricos que sólo unos pocos elegidos podían conseguir y entender. Se decía que la mayoría de estos secretos venían de Noé y de Salomón. Cuando los demonios extraviaron, cegaron y golpearon a los hijos de Noé, éste rezó a Dios para que vienesen ángeles y los encarcelaran; pero Mastema, caudillo de las fuerzas de la oscuridad, apeló al Creador y logró de El clemencia, es decir, la libertad de una décima parte de sus seguidores capturados. Entonces el Señor ordenó a los ángeles, según uno de ellos:

que enseñásemos a Noé todas las medicinas... Explicamos a Noé todas las medicinas de sus enfermedades, junto con sus seducciones, cómo podría curarlas con hierbas de la tierra. Y Noé anotó todas las cosas en un libro según le instruimos nosotros sobre toda clase de medicina... Y dio todo lo que había escrito a Sem, su hijo mayor.¹⁸

El retrato que Josefo hace de Salomón es sumamente instructivo. Como historiador helenístico, convierte al rey israelita en modelo del buscador de sabiduría, pero acompaña este enfoque por ideas más populares de judío palestino.

No había forma de la naturaleza de que no tuviera conocimiento o que desechase sin examinar; estudiábalas todas filosóficamente y mostraba el conocimiento más completo de sus diversas propiedades. Y concedióle Dios conocimiento del arte de combatir a los demonios para la curación de los hombres. Compuso también encantamientos para aliviar la enfermedad, y dejó fórmulas de exorcismos con los que los poseídos de demonios se libran de ellos para siempre.¹⁹

En tiempos del Nuevo Testamento los esenios ocupaban posición preponderante entre los herederos de la tradición esotérica. Josefo señala que una de sus principales características era su «extraordinario interés» por los libros de los grandes hombres de pasadas generaciones.

Escogen en particular los que se ocupan de la salud del alma y del cuerpo; con esta ayuda y pensando en el tratamiento de las enfermedades, investigan las raíces medicinales y las propiedades de las piedras.²⁰

Si mi interpretación, esenios = curadores, fuese correcta,²¹ los extraños estaban tan impresionados por las actividades de los esenios —dedicados, como los terapeutas (una comunidad religiosa similar de Egipto), a curar el espíritu y el cuerpo—²² que solían aludir a ellos familiarmente como «curadores».

Exorcismo

Josefo no nos habla del rito esenio de exorcismo que sin duda no difería mucho del «método de cura» adoptado por un tal Eleazar (al que se ha supuesto antiguo miembro de la secta) cuando expulsó a los demonios en presencia de Vespasiano y sus hijos, y de tribunos y soldados.

Colocó junto a la nariz del poseso un anillo que tenía bajo el sello una de las raíces prescritas por Salomón, y entonces, cuando el hombre lo olió, expulsó al demonio por las narices. Y en cuanto se desplomó él conjuró al demonio para que nunca volviese a entrar en aquel hombre, pronunciando el nombre de Salomón y recitando los encantamientos que éste había compuesto.²³

Por la misma historia de Eleazar parece, además, que el curador-exorcista profesional procuraba dar pruebas concretas de que el espíritu maligno se había ido.

Eleazar colocaba una taza o cuenco lleno de agua algo separado y ordenaba al demonio que al salir del enfermo lo derribase, para que los espectadores supieran que había salido de aquel hombre.²⁴

Dado que el exorcismo público se realizaba con ayuda de un encantamiento que se creía revelado y transmitido por santos de siglos lejanos, el nombrar a la autoridad última parece haber formado parte del ritual. En la historia de Josefo se cita a Salomón. En los Evangelios, Jesús pregunta en nombre de quién operan los exorcistas fariseos.²⁵ A él mismo le acusan, sin duda porque nunca invocaba ninguna fuente humana, de actuar en nombre de Beelzebú, príncipe de los demonios.²⁶ Sus discípulos, e incluso uno de sus imitadores no afiliados, expulsaban espíritus en nombre de su maestro.²⁷

Fuentes contemporáneas sugieren también que se creía que el éxito del exorcista se basaba en la observancia literal y precisa de todas las normas y regulaciones prescritas; había que utilizar las sustancias correctas de propiedades sobrenaturales adecuadas y pronunciar los conjuros apropiados. Esta tendencia semimágica al exorcismo profesional provocó, pese a su frecuencia en el judaísmo intertestamental, cierto embarazo a los rabinos, pero nunca se la declaró directamente ilegal, quizás en parte porque se había convertido en un componente demasiado integral de la vida, y en parte porque su condena habría tenido consecuencias desfavorables en ciertas costumbres rituales propugnadas por la propia Biblia. De hecho la aceptabilidad de la peculiar ceremonia de la novilla roja²⁸ se discute desde el punto de vista de la eficacia del exorcismo formal. Merece la pena reproducir la anécdota por entero pues ayuda a emplazar todo el problema de la expulsión de demonios en una perspectiva adecuada:

Un gentil dijo al rabino Yohanan ben Zakkai: Ciertas cosas que hacéis los judíos parecen como de hechicería. Compráis la novilla, la matáis y la quemáis. Las cenizas se recogen. Si uno de vosotros se contamina por el contacto con un cadáver, se le rocía dos o tres veces y se le dice: Estás limpio. El rabino Yohanan ben Zakkai contestó: ¿Ha en-

trado alguna vez en ti el espíritu de la locura? No, respondió el otro. ¿Has visto a alguien en el que haya entrado ese espíritu? Sí. ¿Qué se hace con ese hombre? preguntó. El gentil contestó: Se cogen raíces, se le hace un sahumero, y se le rocía con agua, y el espíritu huye. Y Yohanan ben Zakkai dijo: ¿No oyen tus oídos lo que tu boca dice? Este espíritu (de locura) es también un espíritu de inmundicia; como dicen las Escrituras: «Yo haré que los (locos) profetas del espíritu inmundo salgan de la tierra» (*Zacarías* 13:2 (TA)).²⁹

Los gentiles podrían, como comentaban los discípulos de Yohanan, ser «derribados con una paja», pero eran más exigentes, y, presionado por ellos, Yohanan hubo de acabar dándose cuenta de la falsedad de su argumento. Un ritual como el de la novilla roja, confesó, no admite ninguna explicación racional. Se observa simplemente porque Dios lo mandó así.

¡Por tu vida! Ningún cadáver contamina y ningún agua purifica, pero esto es una norma del Rey de reyes.³⁰

El hombre santo

¿Fue Jesús un exorcista profesional de este tipo? Se dice que arrojó muchos demonios, pero ningún rito se menciona en relación con estos hechos. En realidad, comparado con el esoterismo de otros métodos, el suyo, según los Evangelios, es la simplicidad misma.³¹ Incluso en las curaciones, cuando más se aproximó al tipo de cura de Noé, Salomón y los esenios fue cuando tocó al enfermo y le untó con su propia saliva, sustancia que solía considerarse medicinal.³²

Por otra parte, tampoco puede presentarse a Jesús como un curador exorcista *sui generis*, pues, además de la práctica de la medicina angélico-mística, el pensamiento judío de la época daba pie a la actividad espontánea y libre del hombre santo en la lucha contra el mal. La norma establecida por los profetas Elías y Eliseo, que hicieron tantos milagros, se aplicó en pri-

mer lugar, en la tradición postbíblica, a otros santos del pasado escritural; también a ellos se atribuyeron poderes de curación y exorcismo derivados no de encantamientos y drogas o de la observancia de complicadas operaciones, sino únicamente de palabra y tacto.

Siguiendo la cronología bíblica, el primer héroe al que se retrata como curador es Abraham en el Génesis Apócrifon de Qumran. El Viejo Testamento no proporciona por sí mismo ningún precedente real.³³ El paciente era el rey de Egipto y la enfermedad que le afligía después del rapto de Sara se atribuía, como podría esperarse, a la intervención de un «mal espíritu» enviado para azotarlo a él y a todos los miembros varones de su casa y proteger así la virtud de Sara. El problema se prolongó durante dos años completos y ningún médico egipcio fue capaz de resolverlo.

Ningún curador ni mago ni sabio podía quedarse a curarle, pues el espíritu les azotaba a todos y huían.

Por último llamaron al propio Abraham para que expulsara al demonio, tal como se cuenta en la siguiente narración autobiográfica.

Oré... y posé mis manos sobre su [cabeza]; y el que azotaba salió de él y el mal [espíritu] fue expulsado [de él], y se restableció.³⁴

Esta combinación del rezo, la imposición de manos y el conjuro que obligaron al demonio a marchar, merece particular atención porque guarda sorprendente paralelo con el tipo de curación y de exorcismo de Jesús.³⁵ Hay, sin embargo, una diferencia apreciable aunque no esencial entre el concepto de Qumran y el de los Evangelios. En el Génesis Apócrifon, exorcismo y cura forman un proceso; en el Nuevo Testamento se mantienen separados y cada uno se maneja de modo distinto. La enfermedad se cura a través de un contacto corporal, la imposición de manos;³⁶ se expulsa al demonio por medio de un conjuro.³⁷ En la literatura rabínica existe un paralelo iluminador de tal forma de exorcismo. El rabino Simeón ben Yohai y el rabino Eleazar ben Yose se dice que exorcizaron a la hija del

emperador ordenando a su demonio, con el que tenían relación personal, que se fuese.

¡Vete, ben Temalion! ¡Vete, ben Temalion! ³⁸

Moisés, aunque la Biblia nos lo presenta como autor de milagros, nunca aparece como curador. Sin embargo, ya en el siglo II a.C., el judío helenístico Artapano, cuya historia de los judíos sobrevive sólo en los fragmentos citados en la literatura patrística, nos explica una cura sobrenatural realizada por Moisés. Encontrándose con que una mano celestial había abierto la puerta de la prisión en que le había encerrado el Faraón,³⁹ fue directamente a la alcoba real y despertó al rey. El Faraón quedó intrigado ante aquella visita inesperada y, furioso (sin duda porque Moisés había perturbado su sueño), le preguntó el nombre del Dios de Israel para poder maldecirle. Cuando Moisés murmuró el Tetragrama en sus oídos se desplomó sin vida. Pero Moisés, anticipando la acción de Jesús al resucitar a la hija de Jairo,⁴⁰ le levantó y le revivió.⁴¹

David, cuya música se dice que calmó el mal espíritu del rey Saúl,⁴² es el único héroe bíblico descrito como una especie de exorcista. El Seudofilón, autor del siglo primero d.C., le trata de acuerdo con la tradición, arpista y cantor, pero reproduce también en su Libro de Antigüedades Bíblicas un poema supuestamente compuesto por David para controlar al demonio.⁴³

El exorcismo poético, que se inicia con un esbozo de la obra de la Creación, recuerda al demonio la condición inferior de «la tribu de tus espíritus» y que el mundo infernal será destruido un día por un descendiente de David. El poeta lanza entonces dos órdenes:

¡Ahora deja de importunar, pues eres una criatura secundaria! ⁴⁴

¡Recuerda el infierno en que caminas! ⁴⁵

Otra figura bíblica investida póstumamente de dones curativos es Daniel, según un fragmento muy importante, aunque por desdicha bastante dañado, de la cuarta Cueva de Qumran,

conocido como la «Oración de Nabonido».⁴⁶ Aunque el nombre de Daniel no aparece en las partes del documento que han sobrevivido, no puede haber duda al respecto. La composición se inspira en la historia de Nabucodonosor que aparece en Daniel 4.⁴⁷ La sección más importante dice así:

Me vi afligido por una úlcera maligna durante siete años... y un *gazer* perdonó mis pecados. Era un judío de los [hijos de Judá y dijo:] «Anota esto por escrito para [glorificar y exaltar] el nombre del [Dios el Altísimo]».

La palabra aramea *gazer* aplicada aquí al judío que curó al rey y perdonó sus pecados aparece cuatro veces en el Libro de Daniel,⁴⁸ donde, como se liga normalmente a nombres que aluden a magos y astrólogos, suele traducirse en el sentido peyorativo de «adivinos» o «adivinos». En el texto de Qumran es evidente que no va implícita esta imputación. *Gazer* significa en esta obra, si se acepta el criterio de A. Dupont-Sommer, un exorcista.⁴⁹ Además, como la raíz de la que el término se deriva significa «decretar», un *gazer* es el que exorciza decretando la expulsión del demonio. En un relato que pronto consideraremos, se emplea el mismo verbo en una orden que Hanina ben Dosa dirige a la reina de los demonios.⁵⁰

Ha de tenerse en cuenta que aunque demonio, pecado y enfermedad se combinan lógicamente en la imagen de Qumran, la anécdota se explica de forma elíptica. El narrador menciona la enfermedad del rey sin enunciar su causa; y se atribuye al exorcista, no la expulsión del demonio, sino el perdón de los pecados del paciente. Los tres elementos están tan estrechamente ligados, que era natural saltar del primero al tercero sin reseñar la etapa intermedia: un exorcista me perdonó mis pecados y yo me recuperé de mi enfermedad.

Este fragmento que por fortuna conservamos es particularmente valioso por arrojar nueva luz sobre el controvertido episodio evangélico de la curación del paralítico.⁵¹ Si consideramos el relato de Nabonido, no hay nada insólitamente nuevo o único en las palabras de Jesús, «hijo mío, tus pecados te son perdonados». Los escribas consideran esto blasfemia, pero para Jesús (como para el autor del fragmento de Qumran) la frase

«perdonar pecados» era sinónimo de «curar», y es evidente que la utilizaba en tal sentido.

«Para que veais que el *hijo de hombre* tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados» —dijo al paralítico— «yo te digo, levántate, coge tu camilla y vete a tu casa» (*RSV*).

Comparando esto con el estilo del texto de Qumran, «él perdonó mis pecados», el uso que se hace en el Evangelio de la forma pasiva, «tus pecados te son perdonados», da una nota más cauta. Las palabras no son irreverentes para con Dios, ni implican que el que habla se proclame de condición divina. El principal motivo de escándalo de los escribas debió ser que su lenguaje legal era muy distinto del de Jesús. Pero aunque así fuese, los rabinos de los siglos II y III d.C. aun sostenían que nadie podía recuperarse de una enfermedad si no se le perdonaban sus pecados.⁵²

Carismática judía

El retrato evangélico de Jesús como hombre cuyas habilidades sobrenaturales derivaban no de poderes secretos sino del contacto inmediato con Dios, nos muestra que poseía auténtico carisma como auténtico heredero de una muy antigua estirpe religiosa profética. Pero, ¿puede decirse lo mismo de otras figuras contemporáneas?

La respuesta es afirmativa. Además, lejos de desviarnos del tema principal del presente análisis, resulta muy adecuado estudiar, para dar con el auténtico Jesús, a aquellos otros hombres santos y el papel que jugaron en la vida religiosa palestina al final de la Era del Segundo Templo.⁵³

1. Honi

Una de las características primordiales de los antiguos *jasidim* o devotos es que creían a sus oraciones todopoderosas y capaces de obrar milagros. El más conocido de estos individuos

carismáticos, aunque quizás no el más importante en el estudio del Nuevo Testamento, es un santo del siglo primero a.C., al que los rabinos llamaban Honi el Trazador de Círculos y Josefo llamaba Onías el Justo.⁵⁴

Para comprender la figura de Honi es necesario recordar que desde tiempos del profeta Elías⁵⁵ los judíos creían a los hombres sagrados capaces de imponer su voluntad a los fenómenos naturales. Así, además de las oraciones litúrgicas formales pidiendo lluvia, acudía la gente en las sequías a personas con reputación de obrar milagros para que con su intervención infalible favoreciesen a la comunidad. Una petición de ayuda de este género se hizo al parecer a Honi poco antes de la caída de Jerusalén frente a Pompeyo, en el año 63 a.C.

Dijeron en una ocasión a Honi el que Traza Círculos: «Reza para que llueva»... Rezó él mas no llovió. ¿Qué hizo entonces? Trazó un círculo, y dentro de él dijo a Dios: «Señor del mundo, han acudido a mí tus hijos porque yo soy como hijo de la casa ante ti. Juro por tu gran nombre que no me moveré hasta que seas compasivo con tus hijos». Entonces comenzó a llover. «No te pedí esto», dijo él, «sino lluvia que llene las cisternas, los pozos y las hoquedades de las rocas». Estalló entonces una tormenta. «No te pedí esto, sino lluvia de gracia, bendición y dones». Llovió entonces normalmente.⁵⁶

Es fácil malinterpretar la curiosa actitud de Honi en este episodio. Su conducta hacia Dios parece impertinente; en realidad, como veremos, las autoridades de su época fruncieron el ceño lo mismo que la ortodoxia posterior. Sin embargo, hasta sus críticos rabínicos aceptaron gustosos en último extremo la relación entre el santo y Dios como la de un niño mimado y consentido con un padre amoroso y paciente. Dícese que el fariseo más destacado de la época de Honi, Simeón ben Shetah, declaró:

«¿Qué puedo hacer contigo, que aunque importunas a Dios, él hace lo que quieres como un padre hace lo que le pide su hijo importuno?»⁵⁷

El Onías de Josefo es muy distinto. Nos lo pinta como un personaje admirable y heroico, cuyo santo distanciamiento provoca la cólera de los activistas políticos, inmediatamente antes de que Roma intervenga por primera vez en los asuntos de Judea con el conflicto de los dos hijos de Alejandro Janneo, Hircano II y Aristóbulo II. Como en el relato rabínico, el carácter sobrenaturalmente eficaz de la intercesión de Honi se acepta una vez más como algo natural.

Hubo un cierto Onías que, siendo hombre recto y grato a Dios, rezó una vez en tiempo de sequía a Dios porque enviase lluvia, y Dios oyó su oración y la envió.

Aunque se había ocultado, los hombres de Hircano, que querían que «lanzase una maldición contra Aristóbulo» que suponían tan eficaz como su oración pidiendo lluvia, le buscaron.

Quando, pese a sus negativas y excusas, se vio obligado a hablar a la multitud, se colocó en medio de ella y dijo: «Oh Dios, rey del universo, dado que estos hombres que están junto a mí son tu pueblo, y los asediados tus sacerdotes, yo te suplico que no hagas caso a aquéllos contra éstos ni aceptes lo que éstos te piden que hagas a los otros».

Furiosos por esta neutralidad, «los malvados de entre los judíos» le mataron a pedradas.⁵⁸

La diferencia entre el retrato casi abiertamente crítico que se hace de Honi en la Mishnah al plenamente favorable de Josefo para un público helenístico es algo digno de tener en cuenta. Compárese en particular el epíteto hebreo, más bien siniestro, «Trazador de Círculos», con el calificativo griego de «hombre recto y grato a Dios». Por otra parte, pese a la corriente hostil a Honi del pensamiento rabínico, sería incorrecto considerar representativo del judaísmo helenístico el punto de vista de Josefo y contrastarlo con el de la literatura talmúdica, pues hay fragmentos que muestran una actitud menos hostil. Por ejemplo, Simeón ben Shetah declara que una sentencia bíblica, Proverbios 23:23, se cumple en Honi.⁵⁹ Además, un comentario

anónimo de Job 22:28, descrito como un mensaje de los miembros del Sanedrín a Honi y considerado del siglo primero o segundo d.C., dice:

Cualquier cosa que ordenes sucederá: Tú ordenaste en la tierra, y Dios cumplió tu palabra en el Cielo.

Y la luz iluminará tu camino: Tú iluminaste con tu oración a la generación que estaba en la oscuridad.⁶⁰

Aún es más sustancial otra afirmación anónima del Mídrash Rabbah:

No ha existido hombre alguno comparable a Elías y a Honi el Trazador de Círculos, en mover a los hombres a servir a Dios.⁶¹

No hay en las fuentes más información sobre Honi. Se sabe que vivía en Jerusalén hasta que le mataron allí, pero dado que la Mishnah y Josefo datan el acontecimiento hacia la fiesta de la Pascua, podría haber sido peregrino en la Ciudad Santa o ciudadano de ella. Dos de sus nietos, Hanan, hijo de su hija, y Abba Hilkiyah, de su hijo, fueron también famosos por su poder para provocar la lluvia.⁶² En cuanto a las conexiones geográficas, es interesante añadir que, en un texto paralelo, en vez de llamar a Abba Hilkiyah por su nombre, se le llama «un jasid de Kefar Imi», pueblo que aunque desconocido aparece en un contexto galileo en ese pasaje del Talmud palestino.⁶³

2. *Hanina ben Dosa*

Las conexiones galileas de sus descendientes, y aún más las del propio Honi, siguen siendo pura conjetura. Sin embargo, la hipótesis que asocia el judaísmo carismático con Galilea adquiere aún más fuerza en el indiscutible origen galileo de Hanina ben Dosa, figura capital para entender la corriente carismática del siglo I a.C.⁶⁴ A menor nivel, presenta este personaje similitudes notables con Jesús, hasta el punto de que es curioso,

por lo menos, que los estudiosos del Nuevo Testamento hayan utilizado apenas las tradiciones relativas a él.⁶⁵

¿Quién era pues Hanina ben Dosa? Fuentes rabínicas informan que vivió en Arab, ciudad galilea del distrito de Seforis.⁶⁶ Situada a unos quince kilómetros al norte de Nazaret, esta ciudad, como ya dijimos, tuvo por jefe religioso algún tiempo, en el siglo I d.C., y claramente antes de estallar la Primera Guerra, a figura tan relevante como Yohanan ben Zakkai. A Hanina se le considera en una ocasión discípulo suyo.⁶⁷ No hay referencias de su origen familiar, pero sería error dar demasiada importancia al nombre griego de su padre; Dosa (=Dositeus) no era insólito ni entre los rabinos y llevar tal nombre no equivalía a propugnar ideas helenísticas.

Que Hanina vivió en el siglo I d.C. lo refleja, indirecta pero convincentemente, el que las fuentes talmúdicas le asocien a tres figuras históricas con seguridad de este período: Nehuniah, oficial del templo, Rabban Gamaliel y Yohanan ben Zakkai.⁶⁸ Si, como es probable, el Gamaliel en cuestión fuese Gamaliel el Viejo, del que el apóstol Pablo afirmaba haber sido discípulo,⁶⁹ y no Gamaliel II, nieto del anterior, Hanina actuó en el período precedente al año 70 d.C. En apoyo de esto, debe subrayarse que no se le relaciona con ningún acontecimiento ocurrido después de la destrucción de Jerusalén.⁷⁰

Dejando aparte varios añadidos secundarios según los cuales hacía portentos al por mayor, la tradición rabínica primaria retrata a Hanina como hombre de extraordinaria devoción y de milagrosos dones curadores.

Su nombre aparece en el capítulo de la Mishnah donde se pinta al precoz jasid consagrando una hora completa a dirigir su corazón hacia el Padre Celeste antes de iniciar su oración propiamente dicha, siendo norma de concentración que:

Aunque el rey le salude, él no responderá a su salutación. Aunque una sierpe se enrosque en su tobillo, él no interrumpirá su oración.⁷¹

Escogemos un episodio de la vida de Hanina para ilustrar este punto.

Estando el rabino Hanina ben Dosa en oración, le mordió un reptil venenoso,⁷² pero él no interrumpió

pió sus rezos. Ellos (los que le observaban) se fueron y encontraron a la misma «serpiente» muerta a la entrada de su nido. «Ay del hombre», exclamaron, «al que muerde una serpiente, pero ay de la serpiente que muerda al rabino Hanina ben Dosa».⁷³

Como es de suponer, a él nada le ocurrió, y cuando le contaron más tarde el horrible suceso, se dice que declaró:

Que caiga el mal sobre mí si en la concentración de mi corazón lo sentí siquiera.

Según otra versión de la historia, cuando Hanina supo de la presencia de la serpiente, pidió que le llevaran a su nido y deliberadamente puso un pie sobre ella. La serpiente le mordió y él no sufrió daño alguno; pero el reptil murió de inmediato. Ante lo cual, Hanina proclamó:

No mata la serpiente, sino el pecado.⁷⁴

La relevancia actual del mensaje contenido en esta historia, es decir, que la total confianza en Dios y la comunión con él hacen inmune al hombre santo, se comprende si se advierte que la idea expuesta por Hanina no difiere de la que Jesús expuso a sus discípulos.

«Los que creen pueden caminar sobre serpientes... y nada les dañará».⁷⁵

La intervención de Hanina se buscaba principalmente en casos de enfermedad. Tal era su fama que se dice que las personalidades sobresalientes de su época solicitaron su ayuda. Sin embargo, aunque aclamado luego como salvador y benefactor de su generación, hay indicios de que no gozaba del todo del favor de los dirigentes del fariseísmo contemporáneo y de los representantes del orden establecido rabínico.

Cuando el hijo del jefe de su comunidad, Yohanan ben Zakkai, cayó enfermo, se dice que el padre dijo al joven:⁷⁶

«Hanina, hijo mío, reza porque viva». Y él puso la cabeza entre las rodillas y rezó;⁷⁷ y vivió.

Aunque la cura concreta se adscribe tácitamente a Dios, la influencia de Hanina en el Cielo se afirma indirectamente en el comentario posterior de Yohanan:

Aunque ben Zakkai hubiese metido la cabeza entre las rodillas todo el día, ninguna atención se le habría prestado.

Esta humilde confesión de la superioridad del hacedor de milagros queda, sin embargo, equilibrada por una reafirmación de su dignidad momentáneamente perdida. Ante la pregunta envidiosa de su mujer de si Hanina era superior a él, Yohanan contesta:

No, él es ante el rey como siervo y yo como príncipe.

El principal origen del renombre de este jasid galileo fue su habilidad para curar y anunciar una cura inmediata a distancia. A este respecto, el mejor ejemplo es la curación del hijo del famoso Gamaliel. Sufrió el muchacho una fiebre mortal. El jefe de los fariseos de Jerusalén despachó en consecuencia a dos de sus discípulos a la lejana casa de Hanina, que se retiró a una habitación alta y oró; luego bajó y les dijo:

Volved a casa, pues la fiebre ya le abandonó.

Incrédulos y críticos los rabinos novicios preguntaron:

¿Eres un profeta?

El contestó modestamente:

No soy profeta, ni hijo de profeta, pero así se me favorece. Si la oración fluye bien en mi boca, sé que (el enfermo) es favorecido; si no, sé que (la enfermedad) es mortal.

Poco impresionados por la explicación, los enviados anotaron fecha y hora de la supuesta cura e informaron de ello a Gamaliel, que feliz y admirado confirmó:

Nada habéis quitado ni añadido, así sucedió. Esa fue la hora en que la fiebre le abandonó y nos pidió que le diésemos agua para beber.⁷⁸

La cura a distancia del siervo del centurión (o del hijo del funcionario real)⁷⁹ pertenece a la misma categoría e ilustra lo que parece haber sido norma carismática reconocida. Es interesante añadir que tanto Hanina como Jesús se dice que percibieron la eficacia de sus curaciones: Hanina por lo fluido de su oración, y Jesús, que normalmente entraba en contacto corporal con los enfermos, por la sensación de que había emanado poder de él.⁸⁰

No sólo por sanar enfermos se veneró a Hanina ben Dosa, sino también por salvar a personas físicamente en peligro,⁸¹ en especial a causa de espíritus malignos. Según una tradición preservada en el Talmud, una noche, cuando, infringiendo el código fariseo de etiqueta,⁸² Hanina caminaba solo por la calle, se encontró con él la reina de los demonios. Reconociéndole a tiempo, dijo:

Si el cielo no me hubiese ordenado: «¡Cuídate de Hanina ben Dosa y sus enseñanzas!» te habría herido.

La respuesta de Hanina fue:

Si tanto se me estima en el cielo, ¡que tú nunca vuelvas por lugar habitado!⁸³

Hanina, como Honi, era al parecer capaz también de influir en los fenómenos naturales. Una vez, durante un chaparrón que seguía a una larga sequía, dijo a Dios, mientras caminaba hacia casa:

Señor del Universo, el mundo entero se solaza y Hanina zozobra.

Cesó inmediatamente la lluvia, y él llegó a su casa seco. Entonces rezó así:

Señor del Universo, el mundo ~~creado~~ ^{creado} ~~rozobra~~ ^{rozobra} y Hanina se solaza.

Y volvió a llover inmediatamente.⁸⁴

Un corolario importante de este análisis de los hacedores de milagros y hombres sagrados judíos es que la imagen popular de lo carismático fue inseparable de la figura de Elías.⁸⁵ Ya hablamos de la asociación de Honi con este profeta legendario.⁸⁶ Rab, el gran maestro babilonio,⁸⁷ refleja la misma idea, aunque elípticamente, respecto a Hanina afirmando que mientras el prototipo de hombre malvado es el rey Ajab, el del benefactor de la humanidad no es Elías, el contemporáneo de Ajab, sino el heredero posterior del profeta, Hanina. Comentando la sentencia rabínica según la cual el mundo fue creado por los totalmente justos y los totalmente malvados, Rab concluía:

El mundo fue creado únicamente por Ajab, hijo de Omri y por el rabino Hanina ben Dosa. Para Ajab este mundo, para Hanina el que ha de venir.⁸⁸

Anticipándonos a una cuestión que se analizará en el capítulo próximo, es oportuno recordar aquí que Jesús fue también identificado por algunos de sus contemporáneos con el mismo Elías.⁸⁹

Otra característica importante de la piedad jasídica fue el menosprecio de los bienes materiales, cuya quintaesencia se expresa en la frase:

Lo mío es tuyo y lo tuyo de ti mismo.⁹⁰

La tradición retrata a Hanina como hombre que, a despecho de su mujer, vivió en la mayor pobreza.⁹¹ Un contemporáneo suyo más joven, el rabino Eleazar de Modiim, consideró a Hanina y a los que eran como él encarnación de los «hombres de la verdad que odian la ganancia pecaminosa»: ⁹² es decir, aquellos que «odiaban su propio dinero, y aun más, el *mammon* de otras gentes». ⁹³ La misma falta de codicia, realmente la misma entrega positiva a la pobreza, fruto de la confianza absoluta en Dios, es fundamental en el enfoque y la práctica de Jesús.

«Y así os pido que no os inquietéis por comer y beber para mantener la vida, ni por ropas para cubrir vuestro cuerpo».⁹⁴

«Vete, vende todo cuanto tienes, y dáselo a los pobres».⁹⁵

«Las zorras tienen sus madrigueras, los pájaros sus nidos; pero el *hijo de hombre* no tiene donde reclinar su cabeza».⁹⁶

Es decir, en Jesús, en Hanina, y sin duda en los jasidim general, hay una falta total de interés en los asuntos legales y rituales y a la vez una concentración exclusiva en cuestiones morales. A Hanina jamás se le cita como autoridad en ley judía ni en la Mishnah ni en el Talmud. Aún así, tres de sus *logia* se reproducen afortunadamente en el tratado *Ética de los Padres* o *Pirke Aboth*, y muestran su deseo de un orden adecuado de prioridades espirituales⁹⁷ y las tres resultan notables pensando en el Nuevo Testamento. Basta sin embargo con examinar la primera.

En todo hombre en el que el miedo al pecado supere a la sabiduría, la sabiduría perdurará; pero si su sabiduría supera a su miedo al pecado, su sabiduría no perdurará.⁹⁸

La sentencia está modelada sobre «El miedo al Señor es el principio de la sabiduría».⁹⁹ «Sabiduría» en este contexto es pericia en la Ley, pero «miedo al pecado» es una frase más equívoca que connota, no disposición negativa hacia el ascetismo y los escrúpulos, sino ejecución concreta de buenas obras evitando incluso su posible contenido pecaminoso. Así, a propósito de la entrega de ofrendas, por ejemplo, la Mishnah menciona una «Cámara de secretos» del Templo llena de presentes destinados a los más pobres para que pudiesen socorrerse «en secreto» sin tener que ver a los donantes.¹⁰⁰ A benefactores delicados como éstos, decididos a excluir hasta la posibilidad remota de ceder a su propia vanagloria o de humillar al prójimo, se les describe como «temerosos del pecado».

Jesús muestra una preocupación similar y lo expresa más enfáticamente aún:

«No practiquéis vuestra piedad ante los hombres para que os vean; pues entonces no obtendréis ninguna recompensa de vuestro Padre que está en los cielos. Así, cuando déis limosna, no hagáis que suene la trompeta, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para que los hombres les alaben. En verdad os digo que ellos tienen su recompensa. Antes bien, que cuando déis limosna no sepa vuestra mano izquierda lo que hace la derecha, y que vuestras limosnas sean secretas; y vuestro Padre que ve en secreto os recompensará».¹⁰¹

Jesús y el judaísmo carismático

Por las precauciones que impone una tesis que, por la naturaleza de las fuentes, debe mantenerse en parte en el terreno de la hipótesis, no pueden racionalmente invocarse coincidencias para explicar las similitudes consideradas en las páginas precedentes. La deducción lógica sería más bien que la persona de Jesús debe considerarse parte del judaísmo carismático del siglo primero y ejemplo sobresaliente del primitivo jasid o devoto.

Quizás la caridad y la bondad de estos hombres inspirase el afecto que despertaron, pero fueron sus «milagros» los que causaron más impacto. Cuando la tradición rabínica intenta definir a Hanina, alude a él como un «hombre de hechos».

Quando el rabino Hanina ben Dosa murió, se acabaron los hombres de hechos.¹⁰²

Ha habido tentativas recientes de desacreditar esta interpretación tradicional de la frase «hombre de hechos» en el sentido de hacedor de milagros; sin embargo, aún hay motivos para sostenerla.¹⁰³ La corroboran, en realidad, los Evangelios, que dotan a la palabra griega correspondiente a «hecho» (*er-*

gon) de un significado similar cuando la aplican a las curaciones milagrosas de Jesús¹⁰⁴ o le describen como «profeta poderoso en hechos y palabras».¹⁰⁵

Es también digno de mención el que en el *Testimonio* de Josefo se retrate a Jesús como «hombre sabio», capaz de realizar «hechos maravillosos». Encajan tan bien ambos epítetos —y especialmente el último— en el contexto histórico, que su invención o interpolación por un falsificador cristiano posterior es improbable.¹⁰⁶ De hecho, hay incluso una mención rabínica temprana, un tanto crítica, que distingue no sólo a Jesús sino también a sus discípulos por sus actividades curativas milagrosas.¹⁰⁷

Es indudable que existía una tendencia diferenciada de judaísmo carismático en el último par de siglos de la Era del Segundo Templo. A estos hombres sagrados se les consideraba voluntarios o involuntarios herederos de una vieja tradición profética. Se atribuían sus poderes naturales a una relación inmediata con Dios. Se les veneraba como lazo entre cielo y tierra, independientes de cualquier mediación institucional.

Además, aunque sería forzar los datos afirmar que el judaísmo carismático fue exclusivamente un fenómeno del norte porque Jesús, Hanina ben Dosa, y posiblemente Abba Hilkiah eran galileos, su tendencia religiosa es probable que tuviese raíces galileas. Es en cualquier caso seguro y justificado afirmar que el ambiente religiosamente poco refinado de Galilea era muy a propósito para producir hombres sagrados del tipo jasídico, y que su éxito en esta provincia se derivaba de las simples demandas espirituales del carácter galileo, y quizás también de un vivo recuerdo popular de los hechos milagrosos del gran profeta Elías.

Carismáticos y fariseos

La relación de los jasidim con la corriente principal farisea es aún tema polémico, quizás injustificadamente. A. Büchler reaccionó en 1922 contra la teoría, muy en boga entonces pero hoy insostenible, de que los antiguos devotos eran sectarios esenios y decidió, mediante celo y estudio, demostrar que Honi y los otros jasidim eran «fariseos estrictos ligados a Dios de

todo corazón, y que servían a sus prójimos con toda su alma». ¹⁰⁸ Hoy, los eruditos suelen ser menos categóricos. S. Safraï, por ejemplo, está dispuesto a admitir que la práctica religiosa que enseñaban los jasidim era «altamente individual y a veces, en realidad, opuesta a lo que generalmente se cree», y que, aunque reverenciados por los rabinos, los jasidim no eran idénticos a ellos. ¹⁰⁹ D. Flusser, en un contexto algo distinto, habla también de la «inevitable tensión entre milagros carismáticos... y judaísmo institucional». ¹¹⁰

Considerando todas las pruebas disponibles, esta «tensión inevitable», verdadero conflicto, resulta innegable. Las razones de la oposición entre judíos de actitudes esencialmente distintas y sin embargo con muchas cosas en común, parecen haber sido dos en número. La primera, aunque quizás menos importante, estriba en la negativa jasídica a ceder en cuestiones de conducta y de observancia religiosa. La segunda razón nace de la amenaza que la autoridad sin trabas de los carismáticos significaba para los que controlaban el orden religioso establecido. No debe sorprender a nadie el que relatos sobre Honi y Hanina (y no digamos Jesús) contengan a menudo una desaprobación, abierta o velada, pues toda la tradición rabínica ha pasado por el canal de la «ortodoxia».

Respecto al primer motivo de conflicto, Hanina no sólo violaba el código rabínico de conducta caminando solo de noche, sino que poseía cabras, lo que no debería haber hecho en Palestina según la Mishnah, e incluso llegó al punto de coger el cadáver impuro de una serpiente. ¹¹¹ Otro jasid, que fue también sacerdote, no sólo era, según el rabino Joshua ben Hananiah, descuidado en tales cuestiones, sino que ignoraba la existencia de una ley bíblica sobre la impureza ritual. ¹¹² Sin embargo se dice que otro burlaba la norma mishnáica que prohibía el uso de líquidos manteniendo una vasija descubierta de noche. ¹¹³ Jesús de Nazaret se encontraría muy a gusto en tal compañía. Alguien podría objetar que en ocasiones los jasidim eran más estrictos en sus observancias del ritual que el fariseo medio (se dice que Hanina daba comienzo al sábado antes que el resto y que pagaba sus diezmos más escrupulosamente) ¹¹⁴ pero no hay duda de que todo esto es intrascendente porque no se aproxima a lo esencial de su ideario religioso. Para ellos eran periféricas tanto la severidad como la laxitud: por eso los tra-

dicionalistas respecto de la sociedad establecida imaginaron que amenazaban con socavar y pervertir el orden correcto de valores y prioridades.

Por su familiaridad informal con Dios y su confianza en la eficacia de sus propias palabras, los carismáticos detestaban también profundamente cuantos tenían autoridad derivada de los canales establecidos. Simeón ben Shetah, jefe de los fariseos en el primer siglo a.C., habría querido excomulgar a Honi, pero no se atrevió. ¹¹⁵ Así mismo, la frase «¿eres tú un profeta?» dirigida a Hanina, así como la afirmación de que el «príncipe» Yohanan ben Zakkai era superior a él, el siervo, perseguían neutralizar y eliminar un poder y una autoridad aparente, pero indemostrablemente, de origen divino.

Quizás merezca la pena indicar que la única esfera en la que la prueba sobrenatural se juzgaba totalmente inadmisiblemente era la definición de conducta legal (*halajah*). En ninguna parte aparece esto mejor ilustrado que en la relación legendaria de una polémica doctrinal de hacia finales del siglo primero d.C. entre el rabino Eliezer ben Hircano y sus colegas. Tras agotar su arsenal de razonamientos sin lograr convencerles, realizó un milagro, pero los otros le dijeron que en un debate sobre la ley no cabían milagros. Exasperado, exclamó entonces: «Si mi enseñanza es justa, ¡que el Cielo lo pruebe!» Inmediatamente una voz celestial declaró: «¿Qué tenéis contra el rabino Eliezer? Su doctrina es justa». Pero esta intervención se pasó por alto porque según la Biblia las decisiones deben tomarse por voto mayoritario. ¹¹⁶

Dado que la *halajah* se convirtió en piedra angular del judaísmo rabínico, no debe sorprendernos que a pesar de su atractivo religioso y popular, Jesús, Hanina, y los demás fueran colocados lenta pero firmemente al margen de la auténtica respetabilidad.

SEGUNDA PARTE: LOS TÍTULOS DE JESÚS

Nuestra conclusión hasta aquí es que, analizado lo que el Evangelio dice de su persona y obra, eliminados los rasgos secundarios, y situados los esenciales en el contexto de la historia religiosa y política de su época, Jesús de Nazaret adquiere la personalidad muy plausible de un jasíd galileo. Aún queda por ver si la definición fundamental así establecida basta por sí misma o ha de completarse o incluso reemplazarse, aplicando a Jesús los papeles y funciones específicos adscritos por la Biblia o por la tradición judía postbíblica a figuras escatológicas muy esperadas en el siglo primero d.C. en Palestina.

La venida del Mesías era indudablemente una parte del credo judío de la época, y también que Elías o algún otro profeta jugarían un papel en el gran acontecimiento mesiánico. Sin embargo, aparte de la convicción de que estos enviados iban a gozar de una relación especial entre sí y con el Cielo, la naturaleza exacta de su conexión estaba indefinida y era causa de interminables polémicas.

Es evidente que el Nuevo Testamento hace afirmaciones en este campo. Pero la cuestión esencial es: ¿de quién proceden? ¿Del propio Jesús o de sus inmediatos seguidores? ¿De la posterior iglesia judía palestina o de la iglesia gentil helenística?

Podemos aclarar directamente un punto al menos: a los primeros evangelistas les interesaba más divulgar las palabras y acciones de Jesús que examinar y demostrar sus títulos. Son los escritos más teológicos de Pablo y Juan los que evidencian

una preocupación por el papel que se consideraba había de jugar Cristo en el plan eterno de salvación de Dios; una preocupación que, por la época en que se formularon los Credos cristianos, se hizo exclusiva a todo efecto y objetivo.

En las páginas que siguen sólo se analizan los títulos cristológicos básicos que aparecen explícitamente en los Evangelios Sinópticos, es decir los que podrían derivarse o del propio Jesús o de sus contemporáneos palestinos: aunque habríamos de subrayar que esta ecuación de tradición sinóptica y uso palestino primitivo no pretende excluir la posibilidad (ni el hecho, en muchos casos) de que el mismo título fuese a adquirir, en el curso de la transmisión evangélica y de la redacción de los textos, connotaciones teológicas no palestinas más avanzadas.

El enfoque que el historiador ha de hacer de la evolución de los títulos evangélicos ha de diferir por fuerza del que haga el teólogo. Este podría admitir un desarrollo doctrinal, pero alegraría que estaba ya *en el espíritu* de lo anterior, que la modificación que él puede apreciar en el Nuevo Testamento, en el pensamiento patrístico, en los concilios y en la Iglesia, es «auténtica», inspirada, gobernada, protegida y madurada por el espíritu de Dios. En cambio, la tarea del historiador ha de ser analizar la metamorfosis de Jesús de Galilea en el Cristo del Cristianismo, y ha de conceder inevitablemente más peso a la tradición doctrinalmente menos avanzada en relación con Jesús y procurar trazar a partir de ese punto las sucesivas etapas de cambio teológico. Al hacerlo, necesita tratar con especial cuidado los paralelos contemporáneos ajenos, sin olvidar nunca que el significado de un título religioso depende más del uso tradicional y de la cultura que de la etimología. Epítetos como «señor» o «hijo de Dios» dichos en griego por cristianos gentiles de Antioquía, Alejandría o Atenas, evocaban ideas distintas de las que los judíos palestinos ligaban a sus originales hebreos o arameos. El objetivo primario será en consecuencia determinar la importancia de un título en un medio galileo del primer siglo d.C. Si eso es factible, hay buenas posibilidades de aproximarse más al pensamiento de Jesús y de sus primeros discípulos. Pero incluso un mejor conocimiento de las costumbres palestinas generales nos dará más acceso a la mentalidad de aquellos contemporáneos suyos que emplearon u oyeron emplear dicho título.

Para la selección de los títulos que examinaremos en los cinco capítulos siguientes partimos del diálogo entre Jesús y sus apóstoles en Cesarea de Filipo, del que se habla en Mateo 16:14-22. Allí el maestro les pregunta: «¿Quién dicen los hombres que es el *hijo de hombre*?» Ellos contestan: «Unos dicen Juan el Bautista, otros Elías... o *uno de los profetas*». A su posterior pregunta sobre la opinión que ellos tenían, Pedro contesta: «Tú eres el *Mesías*, el *hijo de Dios vivo*». Cuando inmediatamente después habla Jesús de su futuro martirio, el mismo Pedro le responde: «No, *señor*, esto jamás te sucederá a ti».

Junto con los epítetos principales analizaremos cuatro secundarios: «rabbi» y «maestro» con «señor»; «hijo de David» con «el Mesías» y «el hijo» con «hijo de Dios».

IV. JESÚS EL PROFETA

Ningún especialista negaría que los Evangelios pintan a Jesús con el manto de un profeta, pero el tratamiento dispensado a los pasajes relevantes del Nuevo Testamento es muestra y síntoma de las dificultades de muchos eruditos que han de manejar los datos históricos en que supuestamente descansa su fe religiosa. Los autores tienden bien a seleccionar lo que leen en los Evangelios, bien a ceñir su investigación de modo que eluda los temas que no se consideren pertinentes. Así su atención no se centra en si Jesús era un profeta, y en el significado de la función profética en la Palestina del siglo primero d.C., sino en si él era el *último* profeta. Se da por supuesto, o se alega explícitamente, que el papel de profeta puro y simple es irrelevante, dada su superior función.¹ Pocos autores contemporáneos están dispuestos, de hecho, a aceptar la distinción que R. Bultmann hace entre la concreta figura histórica, Jesús de Nazaret, «maestro y profeta» y el Mesías de la escatología judía.²

La verdad, sin embargo, es que, pese a la resistencia de los teólogos a prestar atención a uno de ellos, el Nuevo Testamento atribuye dos géneros de misión profética a Jesús, los cuales se analizarán en el presente estudio al margen de su pertinencia o utilidad en cuestiones de fe. Quede para otros determinar «las ventajas y desventajas del concepto profético para explicar el carácter público de la persona y la obra de Jesús»,³ o calificarlo de cristológicamente «abortivo» e «inadecuado».⁴

El profeta Jesús

A. 7. 34

Una lectura imparcial de los textos Sinópticos revela que testigos adictos de su actividad galilea reconocieron a Jesús bien como Juan el Bautista, bien como Elías o algún otro profeta,⁵ una idea que al parecer compartía la corte de Herodes Antipas, con la posible implicación de que se tratase de un profeta *redivivus*.⁶ La muchedumbre, cuando él entraba en Jerusalén, también le llamaba «el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea».⁷ Habría de añadirse que el calificativo «profeta» no era sólo una respuesta deliberada a una pregunta concreta, sino que refleja la admiración espontánea de hombres convencidos de haber presenciado un milagro. El relato de la resurrección del joven de Naín concluye con el comentario:

Cayó sobre todos ellos profundo asombro, y alabaron a Dios. «Un gran profeta ha surgido entre nosotros», decían.⁸

La creencia popular en el don profético de Jesús puede además probarse negativamente desde la actitud dudosa, desaprobatoria o claramente irónica que con él adoptan sus adversarios. Su anfitrión fariseo, asombrado al ver que Jesús se deja unguir por una prostituta, pone en duda sus virtudes proféticas:

«Si este fuese verdadero profeta, sabría quien es la mujer que le toca, y que es pecadora».⁹

En Jerusalén, los sumos sacerdotes y sus consejeros no se atrevieron a detenerle, porque, aunque concedían poco peso a su opinión,

temían al pueblo, que veía un profeta en Jesús.¹⁰

Por último, después de su detención, después de que le taparan los ojos y le azotaran, los miembros del Sanedrín,¹¹ o más probablemente los hombres del sumo sacerdote,¹² se dice le preguntaron en burla:

«Ahora, profeta, dínos ¿quién te pegó?»¹³

Muchos intérpretes del Nuevo Testamento aceptan al parecer la idea de que la imagen profética de Jesús la concibieron gentes ajenas a él pero amigas, y que, no siendo lo bastante buena, ni lo bastante adecuada dentro del círculo de sus íntimos, fue sustituida por imágenes más idóneas. Que no fue así lo demuestra el obituario a uno de los discípulos de Emaús dos días después de que Jesús muriera. El era, dice Cleofás,

«un profeta poderoso en hechos y palabras ante Dios y ante todas las gentes».¹⁴

Además, una de las primeras «cristologías» que sobreviven en los Hechos de los Apóstoles, pese a indicios de desarrollo doctrinal, aún se contenta con enfocar a Jesús como un profeta similar a Moisés.¹⁵

Y, aún más importante, la opinión de amigos y asociados parece coincidir con la idea que Jesús tiene de sí mismo. Según una declaración reseñada por tres evangelistas, y otra más preservada sólo en Lucas, no sólo se consideraba profeta, sino que también adscribía a su destino profético todos los males que habían de sucederle. Menosprecia el pesar que le causa que su familia le rechace en Nazaret, diciendo:

«A un profeta se le honrará siempre en todas partes, salvo en su pueblo natal, y entre sus parientes y familia».¹⁶

En el mismo espíritu, menosprecia la noticia de que Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea, ha decidido matarle:

«Un profeta sólo puede morir en Jerusalén».¹⁷

Sería sin duda exagerado afirmar que Jesús se declaró explícitamente profeta, puesto que ninguna de estas declaraciones responden a una pregunta expresa; en realidad, hemos de remitir ambas a proverbios existentes, aunque no atestiguados de otro modo. Sin embargo, el carácter indirecto del argumento viene a tener un efecto fortalecedor: la certeza que Jesús tenía de ser un profeta es premisa bastante sólida para permitir extraer una conclusión.

Las palabras atribuidas a los discípulos en el camino de Emaús («un profeta poderoso en hechos») y las que siguen a la autoalabanza profética de Jesús («él no podría obrar ningún milagro» en Nazaret)¹⁸ sugieren que los términos «profeta» y «hacedor de milagros» eran para él y sus seguidores sinónimos. Esta peculiaridad es tanto más notable cuanto que el elemento milagroso se separa de la idea de profecía ante la actitud crítica de los adversarios de Jesús. Para el anfitrión fariseo y los burlones siervos del sumo sacerdote, la profecía es sólo un don intelectual e implica un conocimiento de secretos.

Cuando su misión profética consistía esencialmente en actividad carismática, Jesús se colocaba a sí mismo, y le colocaban sus amigos, con Elías y Eliseo, dos personajes bíblicos concebidos ante todo como obradores de milagros en el judaísmo intertestamental.¹⁹ Aparte la dependencia obvia entre varios pasajes evangélicos e historias paralelas de los Libros de los Reyes (la resurrección del hijo de la viuda en Naín puede relacionarse con actos similares atribuidos a Elías en Zarephath y a Eliseo en Shunem,²⁰ y la multiplicación de los panes y de los peces para alimentar a la multitud de Jesús con el milagro de Eliseo de proporcionar alimentos a cien hombres),²¹ el propio Jesús reconoce concretamente un lazo directo con los dos profetas cuando, en relación con su propia marcha de Nazaret, cita a Elías y a Eliseo como modelos del profeta no respetado en su tierra:

«A ningún profeta se le reconoce en su tierra. Había muchas viudas en Jerusalén... en tiempos de Elías... sin embargo Elías no fue enviado a ninguna de aquellas, sino a una viuda de Sarepta, de tierra de Sidón. También en el tiempo del profeta Eliseo había muchos leprosos en Israel, pero ninguno fue curado, más que Naaman, el sirio».²²

Este paralelo, especialmente el que establece con Elías, nos lleva a relacionar la reputación profética de Jesús, su convencimiento de ser profeta, y la idea del jasid carismático. Se recordará que a Hanina ben Dosa le preguntaron si era profeta cuando dijo que su cura a distancia se había realizado como

consecuencia de su oración.²³ Además, la extraña posición que adopta para orar (con la cabeza entre las rodillas), al parecer imitando a Elías,²⁴ y la historia de cómo interrumpe un charrón, le asocian aún más con éste.²⁵ En suma, parece no haber duda de que el jasid que hacía milagros bien tomaba como modelo a Elías, bien era considerado, al menos, por los hombres de su generación, otro Elías; mas, establecido esto, importa subrayar que la conexión era con el auténtico personaje histórico del pasado bíblico, y no con el Elías que había de tornar en tiempos del Mesías, lo que implicaría que la leyenda jasídica existía (o al menos podría haber existido) sin estar ligada a especulación escatológica de uno u otro género. Por tanto, situando el problema paralelo del Nuevo Testamento dentro de la estructura del judaísmo carismático, puede afirmarse en justicia que para que las referencias a Jesús como profeta sean significativas, no es necesario volver a los conceptos escatológicos de un mediador definitivo de la revelación divina o de un heraldo del Mesías.

De hecho, que los contemporáneos de Jesús le creían profeta carismático parece tan auténtico, especialmente a la luz del ciclo de tradiciones Honi-Hanina, que el verdadero interrogante histórico no es si estaba en boga un concepto galileo no dogmático, sino más bien cómo, y por qué influencia, se le dio un giro escatológico.

El profeta en el judaísmo postbíblico

El movimiento profético que había florecido de diversas formas desde el principio de la monarquía israelita (siglo diez a.C.) vino a concluir en el período que siguió al exilio babilónico (siglo sexto a.C.). Sus últimos representantes, Haggai y Zacarías, enriquecieron la Biblia con obras aún consideradas proféticas, pero con ellas el género alcanzó su culminación y, aparte del libro del sombrío Malaquías, del que nada se sabe, no se permitió que el Canon de los Últimos Profetas tuviese suplemento. Se impuso al parecer entre los eruditos la idea de que la profecía como tal había cesado en Israel antes del cambio de era. Baste decir que Daniel no fue reconocido por los ju-

díos como profeta, y que el libro de su nombre se aceptó únicamente entre los Escritos, la última sección de la Biblia hebrea tripartita, después del Pentateuco y del Libro de los Profetas. Además, el historiador de la insurrección macabea del siglo segundo a.C., al describir el pesar que afligía a Israel a la muerte de Judas Macabeo, dice que fue «lo peor que sucedió desde que los profetas dejaron de aparecer entre nosotros».²⁶

Portavoces de la era postprofética aceptaron alegremente la nueva situación y, suponiendo que perduraría, introdujeron herederos de los profetas. Josefo, por ejemplo, que consideró a estos últimos como cronistas inspirados, consideró a los historiadores (incluyéndose sin duda) como sus sucesores de segunda fila.

Desde Artajerjes a nuestra propia época se ha escrito toda la historia, pero no puede decirse lo mismo de la época anterior, por no darse una sucesión continuada entre los profetas.²⁷

En el pensamiento rabínico, la misma suposición es axiomática, y la indispensable función de profecía dispone de otros canales. Los «hombres de la Gran Sinagoga» reemplazaron a los profetas como transmisores de la «ley oral» mosaica,²⁸ y, siguiendo una tradición atestiguada más recientemente aunque quizás antigua, a los *targumistas intérpretes de la Biblia*. Se dice que Jonatán ben Uzziel recibió instrucciones de los profetas Haggai, Zacarías y Malaquías antes de componer su paráfrasis aramea de los Libros Proféticos del Viejo Testamento.²⁹

Por otra parte, aunque las funciones secundarias del profeta se suplían de este modo, su oficio esencial, revelar la voluntad de Dios a los hombres, superaba los medios humanos ya que nadie creía merecer recibir el santo espíritu, y convertirse en profeta. Si existió una persona tal, su generación no fue digna de profecía. Se dice, por ejemplo, de Hillel, uno de los pilares del fariseísmo de la época de Jesús:

Cuando los ancianos llegaron a la casa de Gadia, en Jericó, una voz celestial les anunció: Hay un hombre entre vosotros digno del espíritu santo, pero esta generación no lo merece. Ellos fijaron los ojos en Hillel el Viejo.³⁰

El único instrumento sustitutivo de revelación que reconocía la doctrina rabínica, un instrumento expresamente descrito como sucesor de la profecía, era la «voz celestial» (*bath kol*):

Desde la muerte de los últimos profetas, Haggai, Zacarías y Malaquías, el espíritu santo no volvió a descender sobre Israel, pero ellos recibieron mensajes por medio de una voz celestial.³¹

Como se ha visto, a la «voz» no se le concedía ninguna autoridad, normalmente, en cuestiones relacionadas con la *halajah*, disciplina que no debía basarse en nueva revelación sino en la razón y en las tradiciones.³² Su actividad se limitaba a atestiguar la santidad de una persona (como en el caso de Hanina o cuando el bautismo de Jesús por Juan) o a transmitir una orden divina. Por ejemplo, a Jonatán ben Uzziel le prohibió una *bath kol* publicar el Targum de los Escritos.³³

Por supuesto, éstos eran los puntos de vista de la élite intelectual farisea de Jerusalén; y la tendencia a prescindir de la mediación profética no fue ni general ni siquiera predominante en el período intertestamental. Aunque los saduceos asociaban al parecer la profecía con la función sacerdotal,³⁴ la creencia en santos, portadores del espíritu de Dios, seguía viva entre la gente sencilla, y en los medios en que la tradición evangélica respecto al profeta Jesús no se consideraba en sí misma contradictoria. De hecho, hay también indicios aislados, al nivel de la literatura, de que se esperaba un nuevo florecimiento profético.

El Primer Libro de los Macabeos es la primera fuente postbíbica que proporciona pruebas de esta idea. En él se afirma que el acuerdo sobre un problema de gran dificultad o importancia debe acompañarse de una cláusula previsora de su posible revisión, o cancelación, por un posible profeta. Cuando los amigos de Judas Macabeo no saben qué hacer con las piedras profanadas del altar del Templo, acuerdan dejarlas en lugar adecuado «hasta que surga un profeta al que podamos consultar».³⁵ Asimismo, el nombramiento del hermano de Judas, Simón, para la etnarquía y el pontificado hereditario se condiciona vagamente a una futura aprobación profética.

Los judíos y sus sacerdotes confirmaron a Simón como su caudillo y sumo sacerdote perpetuo hasta que apareciese un verdadero profeta.³⁶

Ha de subrayarse que el profeta esperado es una persona de penetrante discernimiento más que de actividad carismática, y aunque su llegada se emplace en el futuro, el contexto no parece claramente escatológico.

También Josefo parece creer en la supervivencia de los dones proféticos entre los judíos, como demuestra al retratar a Juan Hircano I, soberano y sumo sacerdote hasmoneo, como hombre capacitado por Dios «para prever y predecir el futuro».³⁷

Aún más, se considera a sí mismo intérprete de sueños, igual que el patriarca José, su homónimo, y el cronológicamente menos remoto Simón, de la secta esenia,³⁸ y habla de sí mismo como exponente inspirado de «ambiguas declaraciones de la Deidad». Sobre todo, se creía espíritu elegido «para anunciar las cosas que han de venir»,³⁹ y proclamaba haber predicho correctamente la caída de su bastión galileo después de cuarenta y siete días, su propia captura por los romanos, y también la ascensión de Vespasiano y Tito, sus captores, al trono imperial.⁴⁰

Desde luego, los alardes de Josefo son una cosa, y una cosa sin importancia, y la realidad de su pretensión otra; pero el hecho mismo de que pudiese escribir eso muestra que, aunque la profecía como tal se creyese extinguida, aún era concebible que un individuo favorecido pudiese poseer el don de predicción. No debe sorprendernos en realidad la supervivencia del aspecto «intelectual» de la profecía con su alegada previsión del futuro. El auténtico problema es el elemento milagroso concurrente, pues los judíos cultos del período de transición, como Josefo y los rabinos, se resistían a invocar milagros y se negaban a concederles gran importancia. Ni Hillel ni Shammai, dos viejos contemporáneos de Jesús que figuran entre los principales artífices del judaísmo, realizaron hechos maravillosos según los escritos rabínicos;⁴¹ y el propio Josefo apenas si puede ocultar su desprecio por los que se autoproclamaban hacedores de milagros en su propia época, a los que suele tachar de charlatanes.⁴²

Profecía escatológica

Junto a esta idea poco definida de la resurrección de la profecía y la aceptación de manifestaciones esporádicas de fenómenos proféticos, existía la esperanza general en el judaísmo intertestamentario de que llegaría un mensajero celestial que, en la culminación de los tiempos, transmitiría las últimas palabras de Dios a Israel. Este supuesto profeta escatológico asume dos formas distintas en las fuentes, una basada en la figura de Elías, la otra en la de Moisés; ambas extraídas de pruebas documentales de las escrituras clásicas. Y la primitiva tradición evangélica asocia con estas dos formas al «profeta» Jesús.

1. *El regreso de Elías*

La creencia postbíblica en un ministerio renovado de Elías en los últimos días del tiempo presente (una figura totalmente distinta de la del hacedor de milagros, reflejada en Honi, Jesús y Hanina) nacía de la profecía de Malaquías que identificaba al «Mensajero» que había de despejar el camino de Dios:

Sabed que os enviaré al profeta Elías antes que llegue el día grande y terrible del Señor.⁴³

En el propio texto, y en su ampliación por Jesús ben Sira, este Elías aparece como mediador entre Dios e Israel.

Reconciliará a los padres con los hijos y a los hijos con los padres.⁴⁴

Escrito está que tendrás que venir en el tiempo previsto con avisos, para calmar la ira divina antes de su furia final, para reconciliar al padre con el hijo y restaurar las tribus de Jacob.⁴⁵

Esto parece implicar que se esperaba un Elías redentor y pacificador,⁴⁶ más que precursor del Mesías. Pero es evidente que pronto se le atribuyó este papel por una alegoría del Libro Primero de Hénoj en la que, bajo símbolo de carnero, prepara con tres ángeles la escena final en que el Mesías hace su aparición como un toro blanco de grandes cuernos.⁴⁷

Así pues, durante cierto tiempo la espera judía de Elías tuvo dos aspectos. Unos esperaban un agente independiente que tuviese encomendada la restauración definitiva de Israel; otros, probablemente la mayoría, buscaban un individuo cuya misión fuese proclamar el inicio de la era mesiánica.

Fue la primera de estas esperanzas la que casi con seguridad llevó a los galileos partidarios de Jesús a creer que éste era Elías,⁴⁸ aunque nada sugiera en los Sinópticos que el propio Jesús se considerase nunca tal cosa.

La segunda imagen, la del precursor del Mesías, está profundamente enraizada en la tradición evangélica que asigna la función a Juan, arrebatándole así la dignidad mesiánica que sus propios discípulos le asignaban.⁴⁹

En suma, la imagen de profeta semejante a Elías pronto se disoció de Jesús ligándose a la persona del precursor del Mesías. Y así, cuando se retrató más tarde a Jesús como «el profeta», el título no implicaba ya ninguna dependencia directa de Elías el Mensajero, sino que poseía una derivación escritural totalmente distinta.

2. *El profeta esperado*

La fuente bíblica base de la esperanza de un profeta escatológico es el Pentateuco, y en particular (a juzgar por las citas del Nuevo Testamento y de los Manuscritos del Mar Muerto) los dos últimos versículos del pasaje del Deuteronomio en que Moisés anuncia la llegada de otro portavoz de Dios similar a él:

El Señor vuestro Dios sacará un profeta de entre vosotros semejante a mí, y vosotros le escucharéis... «Yo sacaré de entre ellos un profeta como tú, uno de su propia raza, y pondré mis palabras en su boca. El les transmitirá todos mis mandamientos, y si alguien no escucha las palabras que él diga en mi nombre le pediré de ello cuenta».⁵⁰

En los Manuscritos del Mar Muerto, el Manual de Disciplina indica que se esperaba la aparición, en los últimos días, de tres figuras principales. El texto ordena que los hombres santos,

se rijan por los preceptos primitivos... hasta que vengan el profeta y los mesías de Aaron e Israel.⁵¹

En la Antología Mesiánica o Testimonios Mesiánicos de la Cueva 4 se refleja la misma trinidad escatológica: el profeta se asocia con Deuteronomio 18: 18-19, texto ya citado, y los mesías real y sacerdotal con Números 24:15-17 y Deuteronomio 33:8-11.⁵²

No se define claramente la misión concreta del profeta, pero parece ser que se le concebía como maestro. No hay, además, indicio alguno de que estuviese subordinado a los mesías: de hecho, las tres figuras se presentan como básicamente iguales. Hemos de considerar también que si el autor citado tiene razón al sugerir que en una etapa posterior de la evolución doctrinal qumránica el «profeta» se identificaba como la figura histórica del Maestro de Justicia de la secta,⁵³ se seguiría que, según los judíos del período intertestamental, el cumplimiento de la predicción respecto al profeta podría considerarse independiente, desde un punto de vista cronológico, de otros fenómenos mesiánicos más tradicionales.

La investidura de Jesús con el papel del profeta aparece en el Cuarto Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles más que en los Sinópticos, donde se subraya sobre todo el aspecto milagroso de la profecía. En el Evangelio de Juan, el Bautista niega formalmente, cuando le interroga una embajada sacerdotal y levítica de Jerusalén, que él sea Elías o «el profeta que esperamos»,⁵⁴ pero atestigua dos veces que esta dignidad corresponde a Jesús, diferenciándola ambas de la del Mesías.⁵⁵

Pero mientras que el testimonio del Evangelio de Juan alude sólo al 18 del Deuteronomio, el autor de los Hechos, en la predicación de Pedro a una multitud judía en el Templo de Jerusalén, aplica explícitamente a Jesús este texto-prueba aludiendo a su calidad de profeta escatológico.

«Y ahora bien, hermanos, sé muy bien que actuasteis sin saber, y lo mismo vuestros príncipes; pero así fue como Dios dio cumplimiento a lo que se había revelado a través de todos los profetas: que su Mesías habría de sufrir.

Arrepentíos pues y volved a Dios, para que borre

vuestros pecados. Entonces el Señor os concederá un período de gracia y os enviará al Mesías que os ha destinado, es decir, a Jesús. El debe residir en el cielo hasta que llegue la hora de la restauración universal, de la que Dios habló a través de sus santos profetas. Pues Moisés dijo: "El Señor Dios sacará a un profeta de entre vosotros lo mismo que me sacó a mí; debéis escuchar cuanto os diga, y quien se niegue a escuchar a ese profeta extirpado será de Israel".⁵⁶

El orador parece pues establecer una distinción entre la vida terrena de Jesús predicha en profecías relacionadas con la pasión del Mesías, y la imagen gloriosa que vuelve del cielo, prometida en el oráculo mosaico. En otras palabras, mientras en Juan el profeta escatológico deuteronomico se interpreta históricamente, en la exégesis de Pedro formulada por Lucas, el cumplimiento de la esperanza debía llegar el día de la Parusía.

Sin embargo la imagen de Jesús como último profeta no persistió. Tanto el Nuevo Testamento como la literatura rabínica proporcionan pruebas de una disminución similar de la función escatológica del profeta mosaico que la derivada de la reducción de la misión originariamente autónoma de Elías a la de precursor del Mesías. En el relato evangélico de la transfiguración, son Moisés y Elías los que acompañan al Jesús glorificado.⁵⁷ Así mismo, en la tradición rabínica se dice que llegarán juntos en la culminación de los tiempos,⁵⁸ o se describe sencillamente a Moisés y al Mesías como los compañeros de la Palabra (*memra*) de Dios en la última noche pascual de salvación.⁵⁹

Si bien el fracaso del concepto «profeta semejante a Elías», así como de otros títulos primitivos como «el santo» y «el justo»,⁶⁰ puede atribuirse al hecho de que no corresponden a la veneración que se otorgaba a Jesús, la imagen de nuevo Moisés podría haberse asentado con más fuerza: en el pensamiento judío de la época, Moisés, primer redentor, era uno de los principales prototipos del Salvador último, del Mesías.⁶¹ El que este título, tras prometedores inicios,⁶² no lograra imponerse, parece que se debió a la coincidencia, desdichada o no, de que hubiese en Palestina durante la formación del pensamiento cris-

tiano primitivo una plétora de pseudoprofetas. Estos causaron indecibles sufrimientos a los crédulos con sus promesas de liberación sobrenatural del yugo romano y de repetición de los milagros del Exodo.⁶³ Josefo nombra a dos de estos «impostores», y alude sin citar nombres a gran número de ellos. De uno de los más famosos, Teudas (mencionado también en el Nuevo Testamento),⁶⁴ dice que durante el gobierno de Cuspius Fadus

afirmó ser profeta y que a una orden suya el río (Jordán) se dividiría.⁶⁵

El otro famoso agitador fue «El Egipcio». Este hombre, que se autoproclamaba profeta y al que el pueblo reconocía como tal, anunció que a una orden suya se derrumbarían las murallas de Jerusalén.⁶⁶ Más tarde el tribuno romano confundiría a San Pablo con él, tras su arresto en el Templo de Jerusalén. Le preguntaron:

«¿No eres tú, pues, el Egipcio, que ha poco promovió una revuelta y condujo a los cuatro mil hombres de los Asesinos al desierto?»⁶⁷

Durante las últimas etapas del cerco de Jerusalén otro de estos charlatanes predijo la inmediata liberación de los que estuviesen dispuestos a seguirle al patio del Templo; llevó así a la muerte a seis mil personas.⁶⁸ Hubo varios profetas, según Josefo, al servicio de los caudillos rebeldes, que ofrecían ayuda milagrosa a las miserables multitudes. El historiador comenta sobre la situación que

en la adversidad el hombre se deja persuadir en seguida; cuando el falsario ofrece la liberación de los horrores y padecimientos, los que los sufren se abandonan del todo a la esperanza.⁶⁹

Es evidente, considerando estos textos y el *logion* evangélico que previene contra los falsos profetas,⁷⁰ que desde mediados del siglo primero d.C. al final de la primera rebelión estos autoproclamados taumaturgos encontraban público propicio entre las sencillas víctimas de las actividades revolucionarias

de los zelotes. Pero al no cumplir sus promesas y al no materializarse los milagros, y ante el sarcasmo y la hostilidad que contra los que se titulaban «profetas» esgrimieron sus enemigos políticos, este término adquirió entre los años cincuenta y setenta d.C. claros matices peyorativos en el idioma burgués y aristocrático de fariseos y saduceos.

Fue también sin duda por esta razón, y no sólo por una contradicción dogmática, por lo que dejó de aplicarse tal título a Jesús: hecho curioso, dado que todo parece indicar que era el título que él mismo prefería darse.

DIGRESIÓN: CELIBATO PROFÉTICO

Los Evangelios guardan completo silencio respecto al estado marital de Jesús. No hay esposa que le acompañe en su carrera pública ni, en realidad, que permanezca en casa, tal como las esposas de sus seguidores debieron hacer. Esta situación es lo bastante insólita en el antiguo mundo judío como para exigir una investigación más detallada, pues la Biblia hebrea, si bien prescribe una abstinencia sexual temporal en determinadas circunstancias, jamás prescribe una vida de celibato total. Las mujeres constituían tabú para los soldados en campaña,⁷¹ y la participación en cualquier acto de culto entrañaba abstención de relaciones sexuales⁷² pues se consideraba causa de impureza ritual que se prolongaba hasta el anochecer siguiente, lo mismo que lo constituía el contacto con una mujer en período de menstruación.⁷³ En consecuencia, los sacerdotes del Templo y los fieles ordinarios que participaban en el culto venían obligados a regular cuidadosamente su vida sexual.⁷⁴

Por el contrario, la secta de los esenios, pese a que los textos qumraníes no incluyen expresamente la renuncia al matrimonio (aunque decidan excluir a las mujeres del campo de los hijos de la luz durante la guerra escatológica de cuarenta años),⁷⁵ parece ser que habían instituido el celibato, quizás para estar siempre en condiciones de participar en el culto, aunque Filón y Josefo prefieran atribuir la causa a misoginia.

Mas no condenan, en principio, el matrimonio... sino que desean protegerse contra el desenfreno de las mujeres, persuadidos de que ninguna de ellas mantiene su compromiso a un hombre.⁷⁶

De la afirmación de Josefo de que se admitían niños en la secta, podemos deducir además que, entre algunas comunidades al menos, el celibato puede haber sido de por vida. Por otra parte, Filón y Plinio el Viejo sostienen que los miembros de la secta eran personas maduras, ancianos incluso, viudos quizás, u hombres que se habían apartado de sus familias buscando la santidad.⁷⁷ La rama egipcia de este movimiento ascético, los terapeutas, estaba formada también por hombres célibes y vírgenes maduras.⁷⁸

Sin embargo, considerando la notable diferencia, en realidad la abierta oposición, entre la espiritualidad de Jesús y el ascetismo ritual de los esenios, es improbable que fuese la influencia de éstos la que inspirase a Jesús su propia postura, o le sugiriese la norma que impuso, o que los evangelistas nos dicen que impuso, a sus futuros discípulos de prohibir a sus esposas que le siguiesen.⁷⁹ De más utilidad nos será, sin embargo, un análisis de las tradiciones que sobreviven en la literatura rabínica respecto a la incompatibilidad de matrimonio y profecía.

Según el Talmud, Moisés decidió libremente dejar de cohabitar con su esposa tras oír la llamada de Dios. Pensó que si los israelitas, a los que el Señor habló sólo una vez y brevemente, habían recibido orden de abstenerse temporalmente de sus mujeres, él, en continuo diálogo con el Cielo, debía mantenerse permanentemente casto.⁸⁰

Uno de los primeros comentarios rabínicos del Libro de los Números trata del mismo tema desde el punto de vista de la mujer. Miriam, hermana de Moisés, al observar la apariencia descuidada de su cuñada, le pregunta el motivo de ello. Zipporah contestó:

«Tu hermano ya no se preocupa por eso».⁸¹

El mismo pasaje del documento indica también que cuando se anunció que los dos ancianos israelitas Eldad y Medad, habían empezado a profetizar, Miriam oyó a Zipporah murmurar:

«¡Ay de las esposas de esos hombres!»

La primera de estas interpretaciones es de transmisión anónima. La segunda se atribuye al rabino Nathan, que floreció en la segunda mitad del siglo segundo d.C. Sin embargo, la antigüedad de la tradición, y su segura existencia en la época de Jesús, pueden deducirse del uso que Filón hace de ella. El sabio alejandrino afirma que para hacerse puro, Moisés se limpió de

todos los apetitos de la naturaleza mortal, alimento, bebida y relación con mujeres. De esto último ya había prescindido hacía tiempo, casi desde la época en que, poseído por el espíritu, inició su misión profética, pues consideraba que debía mantenerse constantemente preparado para recibir los oráculos.⁸²

Considerando este elemento básico de la concepción judía del siglo primero d.C., es decir, que el destino profético implicaba entre otras cosas vida de continencia, el que Jesús abrazase voluntariamente, al parecer, el celibato, en principio desde la época en que recibió el santo espíritu, resulta históricamente significativo. (Debido a una falta total de datos, su situación sexual antes de que Juan le bautizase, y la significación de un posible celibato perpetuo, debe permanecer al margen del campo de la investigación histórica concreta.)

No hay, sin embargo, en la literatura rabínica más material directamente relevante que los textos citados. Como los autores estaban convencidos de que la profecía pertenecía al pasado, la abstinencia sexual profética era para ellos una cuestión puramente académica; su propia obligación religiosa era casarse con el fin de procrear hijos. El rabino Eliezer ben Hircano llegaba incluso, a fines del siglo primero d.C., a comparar la abstención deliberada de la procreación con el asesinato; y lo mismo hacía su contemporáneo Simeón ben Azzai. Como el propio Simeón estaba soltero, hubo de soportar las críticas de sus colegas. A su acusación «predicas bien, pero no practicas tu predicación», él alegaba su constante dedicación a los estudios bíblicos:

«Mi alma está enamorada de la Tora. Que otros se ocupen del mundo».⁸³

Esta excusa no se consideró convincente y su actitud era mal vista por el judaísmo.

La postura de los primeros jasidim a este respecto no se expresa claramente en las fuentes, aunque se dice que tanto Honi como Hanina eran maridos y padres, pero un hacedor de milagros del siglo segundo d. C., el rabino y santo galileo Pinhas ben Yair, nos dice:

Observancia lleva a limpieza, limpieza a pureza, pureza a abstinencia, abstinencia a santidad, santidad a humildad, humildad a temor al pecado, temor al pecado a devoción, devoción a santo espíritu, santo espíritu a resurrección de los muertos y resurrección de los muertos a Elías, de bendita memoria.⁸⁴

Esta cadena de virtudes parece combinar la piedad rabínica general con ideales propios de los jasidim. Entre éstos están devoción, humildad y temor al pecado, pero también abstinencia sexual y el santo espíritu que es prueba de profecía. Y en la culminación del camino de perfección, debe subrayarse, se encuentra una vez más el modelo del jasid Elías.

V. JESÚS EL SEÑOR

«Señor» es palabra clave en el Nuevo Testamento. Su frecuencia en los Evangelios y en los Hechos y el uso en las Epístolas de fórmulas estereotipadas como «el señor», «el señor Jesús (Cristo)» y «nuestro señor (Jesús Cristo)», bastan para probarlo. Sin embargo, paradójicamente, mientras se llama a Jesús raras veces «profeta», pese a su aprobación de este título, se alude a él abundantemente como «señor», aunque en los Evangelios Sinópticos él jamás acepte tal dignidad ni se atribuya ninguna función «señorial».¹ Aún más paradójica resulta la palpable indiferencia de los estudiosos del Nuevo Testamento actuales, en general tan interesados en los títulos de Jesús, respecto a si él se consideraba «el señor». En cualquier caso, sólo una minoría conceden autenticidad a la aplicación de esta forma de dirigirse a Jesús durante la vida de éste. Suele suponerse que fue una invención del período «postpascual» y que nada tiene que ver con el propio Jesús.

Dado que este tipo de análisis es síntoma del tipo de parálisis doctrinal en la que los estudiosos de los Evangelios se han debatido, resultará instructivo, para la comprensión del Nuevo Testamento y de la erudición evangélica contemporánea y sus males, ver con detalle cómo se manifiesta. Como las teorías relacionadas con la evolución histórico-doctrinal equivalen en número a las soluciones a que se ha llegado, consideramos lo más adecuado clasificarlas sistemáticamente en tres sectores: a) enfoque conservador, b) enfoque radical, c) posturas de compromiso.

a) **Enfoque conservador**

El enfoque conservador lo ejemplifica muy adecuadamente la obra de Vincent Taylor,² especialista inglés en el Nuevo Testamento. Taylor comienza con una exhibición típica de acrobacia mental. Sostiene (con la ortodoxia erudita) que los numerosos ejemplos evangélicos del vocativo «señor» son esencialmente irrelevantes pues representan sólo la forma de dirigirse los discípulos a su maestro en hebreo.³ Este comentario implica que, como título, aunque históricamente cierto, no resulta significativo. Muestra simplemente que se consideraba a Jesús un maestro; ¡pero aunque lo fuese, esto carecería de interés para el teólogo! Taylor invalida luego su propio comentario crítico añadiendo:

No hay duda, sin embargo, de que en algunos casos en que se da a Jesús este título, constituye algo más que una expresión cortés.⁴

Prescindiendo de opiniones basadas en «impresiones y suposiciones» Taylor afirma que el título «el señor», aunque no se introdujo hasta después de la resurrección, se deriva de la propia exégesis de Jesús de la alusión al Mesías en el salmo 110:1, no como hijo de David, sino como su «señor».⁵ La fecha «postpascual» se deduce del uso de «el señor» en Lucas,⁶ el epílogo espúreo de Marcos⁷ y los nueve ejemplos de Juan en los capítulos 20 y 21.⁸

El uso teológico primitivo del título, continúa este autor, se prodiga en los Hechos, especialmente en la primera mitad del libro, que «probablemente» refleja «la primitiva predicación con fidelidad». Pero, como podría esperarse, es la prueba paulina la que el autor considera decisiva. Para el Apóstol de los Gentiles y para los miembros de las iglesias fundadas por él, «Jesús es ante todo Señor». Pablo aplica la frase indiscriminadamente al Jesús histórico y al Cristo «exaltado», «advenido», triunfante e imperante.⁹

Aunque la evidencia paulina pueda ser esencial, se afirma además que el título no fue acuñado por el propio Pablo sino que éste lo heredó de la comunidad primitiva de fieles. La invocación *Maranatha* («¡Ven, señor nuestro!») que aparece en

Corintios 1,16:22 muestra «inconfundiblemente» que la frase «nuestro señor» era «de uso familiar en las comunidades de lengua aramea». Aceptando una serie de suposiciones sin base, es rastreable hasta una exclamación del día de Pascua. Estas suposiciones son: 1) que la mención frecuente de «el señor» en Tesalónicos I, escrita en el año 51 d.C., implica que el título tenía ya un prolongado uso previo, durante, al menos, la década del 40 al 50 d.C.; 2) que su uso litúrgico en círculos judeocristianos sugiere como origen los años 30-40 d.C.; y 3) que el grito, «¡El señor ha resucitado!» es desdeñable, y sin duda anacrónico; «no se excluye en modo alguno que fuese históricamente el primer uso del nombre».¹⁰ La resurrección se considera el factor más importante en el desarrollo del concepto «señor», y con ello la esperanza de la Parusía, la celebración de la Cena del Señor, la transmisión de parábolas reinterpretadas relacionadas con el «señor de la viña» y el «señor» de los criados, y la exégesis cristiana del salmo 110.¹¹

En cuanto a la relación del título cristológico «señor» y el nombre divino de la Versión bíblica de los Setenta, *Kyrios* = el Señor, Taylor cree que es improbable que se utilizase en relación con Jesús por su empleo como designación de Dios. Por otra parte, debido a esta denominación de «señor» se aplican a él los pasajes del Antiguo Testamento que mencionan el «Señor = Dios», y, posteriormente, una lectura «cristiana» de la Biblia identifica Jesús = Dios en todas las menciones de «Jesús = señor».¹² En otras palabras, aunque originariamente el título no implicaba ninguna identificación de Jesús como Dios, apuntaba (incluso con independencia de la atmósfera peculiar del mundo helenístico con sus muchos señores y deidades) inevitablemente en esa dirección.

La invocación está próxima a la oración, la confesión al culto. En el reconocimiento del señorío de Jesús va implícita la admisión de su divinidad esencial.¹³

En suma, y pese a tan cuidadoso andarse por las ramas, las dos afirmaciones cruciales son que el título procede fundamentalmente de la definición que Jesús hace del Mesías como se-

ñor, y que en último término esto es ni más ni menos que un sinónimo de su divinidad.

b) Enfoque radical

Frente a los laberínticos procesos mentales que caracterizan el enfoque conservador, el punto de vista de radicales como Wilhelm Bousset o Rudolf Bultmann es agradablemente simple. Jesús no se llamó a sí mismo «el señor» ni le llamaron así sus discípulos ni creyente alguno palestino de lengua aramea. El título *Kyrios* fue un préstamo de la terminología helenística pagana y se aplicó a Jesús en territorio greco-romano por cristianos gentiles. Estos tomaron su proclamación, «Jesús es el señor», del culto al «Señor» Osiris (o Serapis, o Hermes, o la «Señora» Isis, o Artemis o Cibeles) de la religión de los misterios, y de la apoteosis de los emperadores romanos (*Kyrios / Dominus et Deus noster*), especialmente a partir de la época de Cayo Calígula (37-41 d.C.).¹⁴ Bultmann rechaza sistemáticamente, con más vigor aún que Bousset, del que es heredero doctrinal, cualquier pretensión de antecedentes judeo-cristianos. Para él, ni siquiera el término *Maranatha* es prueba de que la comunidad primitiva invocase a Jesús como «señor», pues la frase pudo haberse aplicado originariamente a Dios. En cuanto a la alusión a los cristianos como «aquellos que... invocan el nombre de nuestro señor Jesucristo»,¹⁵ no corresponde a la iglesia palestina, sino a la helenística.¹⁶

La conclusión aquí es simple. Dado que el título *Kyrios* es ajeno al Evangelio original y nada tiene en común con las comunidades palestinas, no cabe en un estudio dedicado a Jesús, aunque sea esencial para la teología del cristianismo gentil.

c) Posturas de compromiso

Como es lógico, se han hecho varios intentos de mediar entre las diferencias que separan los extremos radical y conservador. Uno es la teoría elaborada por Ferdinand Hahn.¹⁷ A primera vista, parece la tentativa contemporánea más satisfactoria.

Hahn, a diferencia de Taylor y de Bultmann, ve un lazo histórico entre el apelativo sinóptico y su desarrollo conceptual posterior. Afirma que el vocativo «¡Señor!» prepara el camino para el título absoluto, «el señor», lo mismo que el apelativo «¡Rabbí! / ¡Maestro!» llevó a la definición de Jesús como «el maestro»

Obedeciendo a la ley no escrita de la erudición evangélica, Hahn sólo considera históricamente admisible las invocaciones «señor» hechas por los gentiles, es decir, por la mujer sirio-fenicia y por el centurión de Cafarnaún.¹⁸ La primera utiliza el título como una forma de designación en el sentido más general; el segundo, como un reconocimiento de la autoridad de Jesús. En ninguno de los dos casos está investido de significación «cristológica» alguna, y aún menos de cualquier referencia, ni siquiera vaga, a «señorío» divino. Esta última noción aparece por primera vez en Mateo 8:2, donde la persona invocada como «señor» es también «adorada». Este punto, por otra parte, es más discutible, pese a la tajante afirmación de Hahn de que «señor» y «adorar» se combinan para formar un «nombre divino de Majestad».¹⁹ La palabra griega utilizada en Mateo vierte según la Versión de los Setenta el verbo hebreo «postrarse», empleado en la Biblia tanto en relación a Dios como a los hombres.²⁰ Y, ¿quién sostendría que la parábola de Mateo deifica al mandatario real sólo porque se dice que un siervo se arrodilla ante él y le rinde culto?²¹

Si bien Hahn admite que Jesús recibe ocasionalmente el título de «señor» en cuanto maestro, niega con la mayor firmeza cualquier sugerencia de que fuese un título elegido por el maestro galileo para expresar su «idea de sí».

Esto fue obra de la iglesia... cuando enfrentó la tarea de definir la realidad de la... persona de Jesús.²²

El uso original mantuvo durante largo tiempo, un paralelo con los posteriores desarrollos teológicos, según se revela en la mención paulina de las «palabras del Señor» y los «hermanos del Señor», e incluso en el «maestro y Señor» de Juan.²³

La segunda etapa de la evolución doctrinal de «señor» se produjo, según Hahn, en el ambiente judeo-cristiano palestino

y se centró en la esperanza del regreso de Jesús. Además de los tonos escatológicos de la invocación «¡Señor, Señor!» de los Evangelios y de la parábola de las Diez Vírgenes,²⁴ el apelativo *Maranatha* de los fieles de lengua aramea en Corintios 1, 16:22 (y en la Doctrina de los Doce Apóstoles 10:6, texto litúrgico de finales del siglo primero d.C.) testifica la metamorfosis de «señor = maestro» en «Nuestro señor = Juez Universal». Hay aquí, según Hahn, «un concepto cristológico... capaz de incluir... tanto la actividad terrena como la esencial de Jesús».²⁵

La tercera etapa es aquella en que aparece la noción del «señor exaltado», «que se sienta a la diestra de Dios», título que se considera derivado de la idea de una «entronización mesiánica». Pero mientras según Hahn «el señor» y «el Mesías glorificado» son dos conceptos independientes en el pensamiento arameo-palestino, el mundo judeo-cristiano helenístico los une basándose en el salmo 110:1:

«El Señor (Dios) dijo a mi señor (el Mesías), "Siéntate a mi diestra..."».²⁶

Esta fusión de «señor» y «Mesías glorificado» conserva la típica insistencia judía en un «acto de investidura» que confiere el señorío a Jesús, una soberanía radicalmente distinta a una «dignidad divina»;²⁷ sin embargo, ha contribuido inevitablemente a oscurecer la distinción entre las dos ideas. Además, aparte de abrir una posibilidad de asociar a Jesús nociones bíblicas como el «Día del Señor», el «Camino del Señor» y el «Nombre del Señor»,²⁸ ha permitido introducir la idea de su presencia perpetua entre los creyentes,²⁹ y de la virtud redentora implícita en la proclamación de su título:

Si confesáis con vuestros labios que Jesús es el señor... os salvaréis.³⁰

La última de las etapas evolutivas, según Hahn, es la que atestigua la transformación del «señor exaltado» en un Ser Divino, proceso que se produjo en el seno del cristianismo gentil. La última contribución en este punto de la comunidad helenístico-judía es el himno a Cristo de Pablo en Filipenses 2:9-11 (RSV):

Dios le exaltó gloriosamente y le concedió nombre sobre todo nombre, de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble... y toda lengua confiese que Jesucristo es señor, para la gloria de Dios Padre.

Pero fue la influencia de la religión de los misterios, y la comparación con el culto del emperador, lo que dio lugar a la creencia en el señorío divino de Jesús, creencia tan poderosa que los mártires cristiano-gentiles se negaron a profanarla, incluso al precio de su vida, reconociendo al César como señor.

Las críticas formuladas contra la teoría de Ferdinand Hahn por otros especialistas en el Nuevo Testamento, principalmente que ciertos datos literarios pertenecen a capas evolutivas distintas a las que él sugiere, tienen la apariencia de una alegación especial.

Así el ataque global de Philip Vielhauer a Hahn podría rechazarse como falta de base salvo por el hecho de que implica también afirmaciones relacionadas con datos concretos y verificables. Reprocha a Hahn graves deficiencias en el campo del uso lingüístico del griego y el arameo, y considera insostenible la primera etapa de la reconstrucción pues cuanto especula sobre el significado de la palabra aramea correspondiente a «señor» (*mar*) se basa en «literatura secundaria anticuada».³¹

Los conocimientos y análisis de Hahn sobre los hábitos lingüísticos palestinos se basan casi por completo en los estudios de Gustaf Dalman, destacado especialista en arameo de principios de siglo, cuyo análisis dual (en su obra *Las palabras de Jesús*, que marcó época) del término «Señor», como aplicable a Dios y a los hombres, reproduce ampliamente.³² Pero el inconveniente de Dalman es que escribió su libro hace setenta años, y parte de sus cuidadosas argumentaciones ha sido rebatida por posteriores descubrimientos.

Vielhauer, al criticar a Hahn en su utilización de autores anticuados, se basa en la tentativa de Siegfried Schulz de presentar una imagen puesta al día de «Señor» en el pensamiento palestino y judeo-helenístico.³³ Este autor sabe, por haber leído a Paul Kahle, que la substitución del Tetragrama por *Kyrios* testimoniada en los códices del Antiguo Testamento copiados por escribas cristianos no figura en los restos de manuscritos judíos de la Biblia Griega. En éstos, YHWH no se traduce sino que se

mantiene inalterado, es decir, se escribe con las letras hebreas. El viejo supuesto, que aún sostenía Dalman, de que entre los judíos helenísticos YHWH y «Señor» eran sinónimos, no puede mantenerse ya. De hecho, Schulz considera dudoso el que se emplease «el Señor» como nombre divino en la época precristiana. No hay duda de que Orígenes testimonia la costumbre judía de los primeros siglos de la era cristiana de traducir al griego el Tetragrama (pronunciado en hebreo *Adonai*, Señor) como *Kyrios*.³⁴ Aún los restos de la literatura judeo-helenística precristiana, es decir, la Carta de Aristeas y extractos de autores de los siglos tercero y segundo a.C. preservados por el padre de la Iglesia Eusebio, muestran que en esas obras nunca aparece «el Señor». Sin embargo, en el siglo primero a.C., el Apócrifon Griego, la Sabiduría de Salomón, lo emplea con frecuencia; y en consecuencia sirve como título habitual de Dios en los escritos del siglo primero d.C. de Filón y Josefo. En consecuencia, afirma Schulz, el cambio tuvo lugar en el siglo primero a.C.³⁵

Schulz comienza su bosquejo del uso lingüístico arameo con el papiro de Elefantina que data del siglo quinto a.C. y que sólo contiene una referencia a Dios como «el Señor del cielo», pero numerosos ejemplos en los que se utiliza «señor» en relación con autoridades humanas, y en particular como forma cortés de tratamiento.³⁶ Pasando luego al lenguaje del Libro de Daniel, Dios aparece designado como el «Señor de reyes» y el «Señor del cielo» y se alude a Nabucodonosor como «mi señor»,³⁷ lo que implica que el estilo del siglo quinto a.C. se mantuvo inalterado durante más o menos los tres siglos siguientes.

El sector de literatura judía que Schulz trata menos satisfactoriamente es el de Qumran, con su cuota substancial de nueva información. Procede aquí con paso incierto, olvida referencias y malinterpreta nuevos datos. En cuanto a los Targums y a los documentos rabínicos, deduce que utilizan «señor» raras veces, o muy raras, y que cuando lo hacen quieren significar «rabbi».

¿Qué se deduce de este análisis? Aparte del hecho evidente de que además de su aplicación a Dios, «señor» se utilizaba para aludir a los hombres de autoridad (rey, gobernador, marido, etc.), y que el rasgo predominante de «mi señor» como estilo era el de dignidad judicial, el principal descubrimiento de Schulz es que fue en los escritos qumraníes donde se aludió a

Dios por primera vez como «mi Señor» en arameo.³⁸ Para subrayar esta novedad, nos indica la total ausencia de una invocación similar «en todo el material arameo» del siglo quinto al primero a.C.³⁹

Este argumento parece mucho más firme de lo que es pues «todo el material arameo» significa, en realidad, muy poco, y en esta fuente literaria cuantitativamente pequeña sólo se alude a Dios una vez.⁴⁰ En otras palabras, la invocación «mi señor», tenía poca oportunidad de aparecer, y la verdad es que no sabemos si se usaba a menudo, raras veces o ninguna en la oración.

Volviendo al Nuevo Testamento, Schulz afirma que el título el «señor» designa al Juez Universal en la escatología «post-pascual». La oración *Maranatha* es una invitación a este enviado apocalíptico de Dios para que acuda y ejercite su función judicial. Aquí, se actualizan la «mesianología, toralógica [sic] y apocalíptica» judías tradicionales, que llevan a una kyriología [sic] en la que la comunidad saluda al Dios autorrevelado por aclamación inspirada.⁴¹ Esto significa que en el Nuevo Testamento la «aclamación-Kyrios» helenística estaba ligada al «Tetragrama-Kyrios» helenístico-judío y a la en principio puramente apocalíptica *Mara* = Señor, todo lo cual se produjo en la etapa pre-paulina de evolución doctrinal, es decir, hasta veinte años después de la muerte de Jesús.

Resumiendo, las tentativas sistematizadas de la erudición contemporánea del Nuevo Testamento parecen coincidir en dos puntos: 1) el título «señor» es posterior al Jesús histórico; 2) su uso como reconocimiento de la divinidad surge de un medio helenístico. Poca atención se ha prestado durante los últimos años a la fase inicial de su movimiento evolutivo. A este respecto, sin embargo, el paso más útil y constructivo sería, sin duda, el de reconsiderar la naturaleza del idioma arameo (y griego) que utilizaban los judíos en la época del Nuevo Testamento; estudio a emprender sin perseguir, como en el pasado, objetivos exegéticos neotestamentales.

El medio filológico

¿Qué se sabe entonces real y verdaderamente del uso del término «(el) señor» en escritos judíos del período que se ex-

tiende más o menos del 200 a.C. al 300 d.C., es decir, desde Daniel a los rabinos del Talmud? ¿Solía aplicarse, para empezar, a Dios?

Desechando el punto de vista negativo predominante hasta ahora,⁴² debemos empezar con el documento cuyo descubrimiento ha alterado por completo la situación lingüística, es decir el Génesis Apócrifon de la Cueva 1 de Qumran, publicado en 1956.⁴³ Este es el primer documento arameo intertestamental que representa el tipo justo de literatura comparativa. En él resulta sorprendente la frecuencia del término «Señor» (*marab*): de los veintiséis títulos arameos de Dios utilizados en la parte de la obra publicada hasta ahora, doce incluyen «Señor». Figura principalmente en expresiones compuestas acuñadas según el modelo del lenguaje arameo bíblico, como «Señor de majestad», «Señor del cielo» y «Señor de cielo y tierra». Hemos de indicar también que el Tetragrama YHWH del Génesis 13:4 se traduce por «Señor de los mundos», o «Señor de las eras», en el Apócrifon.⁴⁴

La mención de «Señor» se acerca notablemente por dos veces a un uso titular o absoluto en el contexto de una oración.

En el primer caso el texto dice:

Bendito seas, oh Dios Altísimo, Señor de todos los mundos, tú eres Señor y soberano de toda cosa.⁴⁵

En el segundo ejemplo, la oración dice:

Tú eres Señor de todos los reyes de la tierra.⁴⁶

Además, se alude a Dios por lo menos cuatro veces con este título. Abraham le invoca como «mi Señor» y «mi Señor Dios», y confiesa:

Tú eres el Dios Altísimo, mi Señor.⁴⁷

Así, el primer hecho que nos presenta el Génesis Apócrifon es que en un arameo literario poco más antiguo que el Nuevo Testamento el término «Señor» se aplica comúnmente a Dios, tanto en forma descriptiva como de invocación. El uso esencialmente paralelo de la literatura rabínica posterior no puede considerarse en consecuencia una innovación:

¡Mi Señor, haz la tierra fecunda!
¡Mi Señor, haz la tierra próspera!
¡Mi Señor, que pueda construirse el Templo!
¿Cuándo, mi Señor, se construirá el Templo? ⁴⁸

Respecto al estilo hebreo contemporáneo, los escritos de Qumran confirman que en el período intertestamental los fieles pensaban en Dios casi instintivamente como «Señor»; en los salmos compuestos por los miembros de la secta, los Himnos de Acción de Gracias, se le invoca principalmente como *Adonai*.⁴⁹ Además, aparte del arameo y el hebreo, la práctica de los greco-judíos apunta en la misma dirección. En la versión griega del Eclesiástico, no sólo el Tetragrama, sino también «Señor» (*adon*) se traduce por *Kyrios*,⁵⁰ y en la composición libre de la Sabiduría de Salomón, se invoca a Dios o se le describe como «Señor» nada menos que veintisiete veces.⁵¹ La práctica lingüística griega se mantiene como la semítica inalterable en siglos posteriores, según prueba una inscripción funeraria de la famosa Necrópolis galilea de Beth She'arim (siglo tercero d.C.):

¡Señor, recuerda a tu sierva, Primosa!
¡Señor, recuerda a tu siervo, Sacerdos! ⁵²

Por último, cerrando del todo el círculo, el griego *Kyrios* penetró en el dialecto arameo de Galilea como un préstamo lingüístico ¡y se convirtió en uno de los nombres de Dios! El ejemplo más curioso de esto quizás sea el que figura en el Targum palestino (Pseudo-Jonatán) respecto a Números 11:26, que convierte en una extraordinaria glosolalia greco-araméa el mensaje profético de los dos ancianos, compañeros de Moisés, a los que arrebató el santo espíritu:

El Señor (*Kiris*) se les hace presente (*etimos* = *hetoimos*) en la hora de la tribulación (*aniki* = *ananke*).

Puede preguntarse si esta «profecía» bilingüe (tres palabras en griego y las demás en arameo) no debiera usarse para interpretar el don de «hablar en lenguas» descrito en Hechos 2:4-13. De hecho una mezcla de arameo y griego habría resultado más

o menos inteligible a la mayoría de los judíos en el siglo primero d.C.

En suma, cualquier análisis objetivo de los datos filológicos, arameos, hebreos y griegos, obliga a admitir que el término «Señor» ocupa una importante posición en el idioma religioso de los judíos desde Daniel a los rabinos del siglo tercero d.C.⁵³

«Señor» (*mar/kyrios*) está también perfectamente atestado como forma humana de tratamiento. Acudiendo una vez más al Génesis Apócrifo qumraní como guía primaria, la fórmula «mi señor», la emplea la esposa para dirigirse a su marido y el hijo para dirigirse al padre. Se aplica también como título al príncipe o gobernante, es decir al hombre que ostenta poder político. Uno de los príncipes del Faraón llama a éste «mi señor», y Abraham recibe tal título del sumiso rey de Sodoma.⁵⁴ En terminología rabínica se alude también al Emperador romano como «Nuestro señor el Rey»: Judá el Príncipe destruyó una carta escrita por su secretario que comenzaba, «De Judá, el Patriarca, a nuestro señor el Rey Antonino». Sustituyó esto por la fórmula siguiente: «A nuestro señor el Rey, de Judá, su siervo».⁵⁵

Una vez más, el griego de Beth She'arim proporciona un claro eco de la terminología qumraní y una conexión clara con el arameo talmúdico. Dos hermanos, que firman familiarmente como Iako y Tino, se refieren a sus padres muertos como «mi señor padre» y «mi señora madre».⁵⁶ Esta forma de designar a un padre muerto armoniza con la norma rabínica que recomienda la substitución, en tales circunstancias, de *abba* («padre») por *abba mari* («padre, mi señor»)⁵⁷.

Igual que en la sección anterior la adopción de *Kyrios* como palabra aramea permitió trazar un círculo completo, cabe aquí similar proceso, aunque en dirección opuesta, pues para analizar otra inscripción de Beth She'arim, el arameo *mar* podía utilizarse como un título griego en *Mar Tieteto*.⁵⁸

Hay además pruebas indirectas que atestiguan una asociación de los títulos griegos y arameos, principalmente la famosa imitación de pronunciaciones deficientes galileas de ciertas palabras, que tenían como consecuencia dirigirse a un juez gentil como «mi señor esclavo» (*mari cheiri*) en vez de «mi señor, mi señor» (*mari kiri*).⁵⁹ También, lo que nos cuenta Rab Kahana en el siglo tercero d.C. sobre la salutación onomatopéyica

kiri kiri («¡señor! ¡señor!») al rey Herodes de todas sus palomas salvo una (¿un pichón galileo?) que le llamaba, «¡señor, esclavo!»⁶⁰ demuestra aún más que la ecuación de *mar* y *kyrios* era tan usual entre los judíos que el mismo chiste permitía formulaciones paralelas. Podemos deducir tranquilamente, en consecuencia, de las pruebas que aportan tanto los documentos qumraníes como el Talmud, que la aplicación del título «señor» a Jesús, en contra de la opinión académica, es no sólo posible, sino muy probable.

Si es así, debería plantearse por qué el título «señor» y la función de maestro autorizado se relacionan. Esto exigiría una cuidadosa comprobación de las afirmaciones de especialistas en el Nuevo Testamento como Dalman⁶¹ sobre la intercambiabilidad de «señor» y «maestro» (*rabbi, rabbuni*), y el consecuente carácter sinónimo de *rab/rabbun* y *mar*.⁶²

A la luz de todas las pruebas disponibles, este enfoque parece erróneo, a menos que se acompañe de comentarios posteriores. 1) Pese a Juan 20:16, donde *rabbuni* se interpreta como maestro, el significado primario de esta invocación aramea es «señor» (*kyrie*).⁶³ 2) En la práctica palestina, el término mantenía su significado básico de persona que ostentaba autoridad, aunque fuese cierto que en la terminología de los rabinos babilonios del siglo tercero *mar* se convirtiese en el título del maestro.⁶⁴ 3) Es correcto el que en el lenguaje de Palestina *mar* y *rab* van normalmente acompañados de un sufijo pronominal (mi, tu, etc., señor o maestro), pero la tan repetida afirmación de la imposibilidad de un uso absoluto de «señor», resultado de la relación conscientemente percibida entre la persona a quien se da el título y la que lo da, parece ser excesiva. Aunque no dispongamos de pruebas del siglo primero d.C. puede demostrarse que en los siglos siguientes la fórmula, «mi maestro» (*rabbi*), se había convertido en un título en el que había desaparecido toda conciencia de conexión personal. De una fórmula de tratamiento, *rabbi* pasa a convertirse en término descriptivo de una función. En la necrópolis de Beth She'arim se conmemora a varios rabinos en sus tumbas como *Rabbi X* tanto en hebreo como en griego, lo que en realidad significa, no «mi maestro», sino «el maestro» X.⁶⁵ Como paralelo lingüístico externo, puede señalarse, por ejemplo, el pronombre posesivo

mon que ha perdido hasta tal punto su sentido en el *monsieur* francés que cabe decir *le monsieur*.

En otras palabras, si se tienen en cuenta los comentarios 1) y 2), no será ya absolutamente seguro que los que se dirigían a Jesús llamándole «señor» quisiesen realmente decir «maestro». Además, la tercera observación pone en duda indirectamente la pretensión axiomática de que la frase, «el señor», fuese inaplicable porque *mar* no se utilizase nunca sin un pronombre posesivo.⁶⁶ Pero sobre todo, debemos preguntarnos si el proceso implícito en la forma cortés de tratamiento aramea podía afectar de algún modo a la comprensión del uso de *mar*, y de su paralelo neotestamental *kyrios*.

Gustaf Dalman observa en su gramática aramea que en los títulos de especial cortesía dirigidos a persona o personas venerables, el dialecto galileo sustituye el «tú» o «vosotros» por una frase compuesta de «mi señor» o «nuestro señor», y un verbo en tercera persona del singular.⁶⁷

«¡Ojalá mi señor (*mari*) no se irrite conmigo!» es una fórmula típica de este género.⁶⁸ En el mismo diálogo «vosotros» y «tú» se substituye por «nuestros maestros» (*rabbanan*) y «nuestro señor» (*maran*). El rabino Abbahu pregunta a sus dos colegas más jóvenes, los rabinos Jonás y Yose:

¿Se ocuparían nuestros maestros en discutir algo de la Tora?

Ellos responden:

¿Se ocuparía nuestro señor? ⁶⁹

Hay sólo un corto paso de este giro del arameo galileo, en el que el pronombre posesivo ha perdido ya su valor semántico, a su completa omisión. En vez de utilizar la circunlocución «mi señor» el que habla alude a la persona honrada como *mar*, (el) señor. En una famosa leyenda relacionada con Joshua ben Levi (rabino palestino del siglo tercero d.C.) y una reaparición de Elías, Joshua pregunta al profeta:

¿Por qué *mar* se mantiene apartado? ⁷⁰

Este fenómeno lingüístico palestino queda aún mejor atestigüado en el Talmud de Babilonia y parece haber sido característica de ambos dialectos del arameo judío. Otro relato nos cuenta la conversación entre el mismo Joshua ben Levi y el Mesías. Joshua le saluda, «¡Que la paz sea contigo, mi maestro y mi señor!» y recibe por respuesta «paz sobre ti, levita». Joshua continúa luego, sobrecogido y lleno de timidez: «¿Cuándo viene *mar*?»; y recibe como respuesta: «Hoy».⁷¹

Aparte de su aplicación al Mesías, esta combinación de *mar* y la tercera persona del singular se utiliza en el Talmud babilonio para dirigirse a rabinos especialmente respetados. Los mensajeros enviados al posible jefe de la academia de Yavneh, el rabino Eleazar ben Azariah, por los que conspiraban para la destitución de Gamaliel II, dícese que le preguntaron:

¿Le gustaría a *mar* convertirse en jefe de la academia? ⁷²

Abayye pregunta al rabino Avia:

¿Por qué no vino *mar* a la lectura?... ¿No cree *mar*...? ⁷³

El rabino Ammi acude al rabino Isaac el Herrero para discutir una cuestión legal, y pregunta:

¿Expondría *mar* la *halajah*?

Pero el rabino Asi, prefiriendo la instrucción doctrinal, responde:

¿Expondría *mar* la *haggadah*? ⁷⁴

Por último, en una conversación entre el rabino Jeremías bar Abba y Rab, dos maestros del siglo tercero d.C., se comenta expresamente una distinción entre lenguaje directo e indirecto. El primero pregunta:

¿Has recitado la oración Havdalah (al final del Sabbath)?

A lo que Rab contestó:

Sí, lo he hecho.

El narrador talmúdico del episodio comenta entonces:

El rabino Jeremías no dijo, «¿Ha *mar* recitado la oración Havdalah?» sino «¿Has...?»⁷⁵

Luego explica que, pese a la informalidad de la frase, el estilo utilizado por Jeremías no era incorrecto porque los dos estaban estudiando juntos y en consecuencia mantenían una relación amistosa.

De los datos recogidos hasta ahora se deducen varios puntos importantes. En primer lugar, se podía utilizar de modo absoluto el término «señor» en arameo judío, y su empleo como fórmula de tratamiento con una persona de alto rango es al menos probable. En segundo lugar (y esto, que yo sepa, nadie lo ha apuntado hasta ahora) cuando los títulos «rabino» y «señor» aparecen juntos pero aludiendo a personas distintas, lejos de ser sinónimos, reflejan un orden jerárquico en el que *mar* es el superior. Ya hemos citado el diálogo en el que Jonás y Yose son calificados de «nuestros rabinos», y Abbahu de «nuestro señor».⁷⁶ Todos los tres personajes son maestros establecidos y ambos grupos emplean fórmulas cortesés, pero es al más viejo y célebre de ellos, Abbahu, al que se llama *mar*.

El ejemplo que parece más significativo lo hemos dejado, sin embargo, para el final. Me refiero al caso del jasid taumaturgo del siglo primero a.C. Abba Hilkiyah.⁷⁷

Abba Hilkiyah era el hijo del hijo de Honi el que Traza Círculos. Cuando la tierra necesitaba lluvia, nuestros maestros (*rabbanan*) tenían la costumbre de enviarle mensajeros. Rezaba él y llovía. Una vez la tierra necesitaba lluvia, por lo que nuestros maestros (*rabbanan*) enviaron a dos de nuestros maestros (*rabbanan*) a él para que él rezase y lloviera.

Cuando llegaron los enviados, Abba Hilkiyah no estaba en casa. Le encontraron trabajando en un campo y le saludaron, pero como él no les devolvió el saludo esperaron, y al oscurecer le siguieron hasta su casa. Aunque les permitió entrar, no les

invitó a compartir su mesa, y ellos le observaban mientras comía. Cuando la familia acabó, Abba Hilkiyah, ignorando aún a los rabinos, dijo a su esposa:

Sabemos que nuestros maestros (*rabbanan*) han venido por la lluvia. Vayamos a la terraza y recibamos. Quizás el Santo, bendito sea, tenga misericordia y llueva. Pero no debemos atribuir esta bendición a nuestros méritos.

Fueron pues a la terraza y él se colocó en una esquina y su mujer en la otra. Cuando se alzaron las primeras nubes, aparecieron en la dirección de su mujer.⁷⁸ El entonces bajó y dijo a los rabinos:

¿Por qué han venido nuestros maestros (*rabbanan*)? Ellos dijeron: Nuestros maestros (*rabbanan*) nos han enviado a *mar* para que él rezara pidiendo lluvia. El les dijo: Bendito sea Dios que no permitió que necesitáseis de Abba Hilkiyah. Ellos le dijeron: Sabemos muy bien que la lluvia ha venido por causa de *mar*.⁷⁹

Luego le interrogan sobre su extraña conducta, llamándole siempre *mar* (trece veces en total) y él se dirige a ellos regularmente como «nuestros maestros» (*rabbanan*).⁸⁰

No hay duda de que en este relato, como en el anterior, *mar* es un título superior al de *rabbanan*, pero en el primer caso designa a un rabino de rango superior, mientras que aquí sirve para destacar la preeminencia de un hombre santo sobre los maestros comunes.

Podría alegarse que aunque la anécdota de Abba Hilkiyah pretenda describir un episodio de la Historia judía del siglo primero a.C., sobrevive únicamente en el Talmud babilonio compilado mucho más tarde. ¿Es metodológicamente válido situar este uso lingüístico en el siglo primero a.C. (la época de Abba Hilkiyah) o incluso en la época de Jesús? Indudablemente, a falta de pruebas directas, no podemos llegar a una certeza razonable, pero parece que hay buenas razones para defender esta hipótesis.

Además de las pruebas aportadas en las páginas anteriores, en favor de una línea evolutiva directa en el uso de «señor» en arameo, que demuestran también que ni el uso de *mar* ni la tercera persona reverencial pueden desecharse como características exclusivamente babilónicas, debe subrayarse especialmente que ambas peculiaridades estilísticas están bien probadas en el hebreo bíblico y pertenecen, en consecuencia, al dominio común del lenguaje judío. Y, aún más, aparecen allí en el mismo contexto lingüístico, es decir en forma de pregunta, y en relación con los profetas Elías y Eliseo.

Obadías, hablando a Elías, pregunta:

«¿No le han dicho a mi señor (*adoni*) lo que hice cuando Jezabel mataba a los profetas del Señor?»⁸¹

Asimismo, Hazael pregunta a Eliseo:

«¿Por qué llora mi señor (*adoni*)?»⁸²

Hemos de añadir que el que pregunta utilizando la fórmula indirecta de cortesía es el futuro rey de Damasco; por contraste el profeta contesta directamente:

«Porque sé el mal que *tú* harás al pueblo de Israel».

En otras palabras, no hay razón alguna para considerar que la forma en que se nos ha transmitido la historia de Abba Hilkiyah sea anacrónica en un período situado entre el siglo primero a.C. y el primero d.C. Además, el apelativo *mar* dirigido a Abba Hilkiyah por maestros profesionales, sólo puede explicarse por el supuesto de que, al menos en la mente del narrador, reconociesen su poder milagroso. No hay otra explicación razonable para el uso de tal título y estilo con un hombre consagrado a una de las ocupaciones más humildes, pues Abba Hilkiyah era un trabajador agrícola.

Con la ayuda de estas observaciones, se puede definir ya el contexto lingüístico en que debe situarse el uso de «señor» en el Nuevo Testamento.

1) No hay duda de que se llamó a Dios «Señor» a lo largo de todas las etapas de la literatura aramea judía. En la medida

en que el volumen cuantitativamente desdeñable de datos permite extraer una conclusión, parece ser que frases como «Señor del cielo», «Señor de Abraham», o «mi Señor», «nuestro Señor», eran más comunes que el absoluto «el Señor», pero el Génesis Apócrifon se aproxima mucho a este último, y aporta, además, el primer ejemplo de aplicación a Dios de «mi Señor» (*mari*). Por último, un uso paralelo griego-judío atestiguado en Beth She'arim, y la naturalización de *Kyrios* en judío-araméo, completan un cuadro que muestra que «Señor» como designación de Dios gozaba de familiaridad universal entre los judíos.

2) Las mismas fuentes literarias prestan testimonio igualmente firme de la aplicación continuada del nombre arameo, «señor», a personas de autoridad en la familia (marido, padre), o en la sociedad en general (juez, gobernador, rey). Aquí de nuevo, hay signos indicadores de interpretación lingüística, con *mar* utilizado como título en griego, y el vocativo *kyrios* empleado en arameo, bien solo, como *kiri*, o con el término nativo correspondiente, *mari kiri*.

3) No hay duda de que existe un cierto grado de sinonimia entre «señor» y «maestro». Las dos palabras suelen ir ligadas, y en el dialecto babilonio, al menos, «señor» era término comúnmente usado para designar a los rabinos en general. Pero cualquier pretensión de identificar de forma casi automática los dos términos debe considerarse una exageración.

4) En ejemplos en que «rabino» y «señor» se utilizan conjuntamente pero aludiendo a personas distintas, es indudable que los dos títulos no poseen la misma dignidad. La persona a la que se alude como *mar* es más encumbrada que la que simplemente se califica de rabino.

5) En el relato de Abba Hilkiyah donde se utilizan *mar* y rabino, el primer título se emplea exclusivamente para indicar el poder de hacer milagros.

6) En los documentos palestinos que se conservan un señor lo es en general de algo o alguien; aunque respecto a los sufijos, «mi», «nuestro», etc., el análisis de los ejemplos demuestre una tendencia a la redundancia semántica. «Nuestros rabinos» significa en realidad «los rabinos».

7) La forma indirecta de dirigirse a una persona venerable como «mi señor» seguida de un verbo en tercera persona (según el modelo del hebreo bíblico) parece indicar el inicio de

un proceso de emancipación del término «señor». Es muy probable que en arameo galileo, y desde luego en el dialecto babilonio, *mar* sin la terminación enfática, es decir, sin el substituto arameo del artículo definido, adquiriese el significado de «el señor», y se emplease en lenguaje deferencial como sustitutivo del «tú» o el «vosotros» cuando las personas aludidas fuesen profesores influyentes o imágenes sobrenaturales como Elías o el Mesías.

Así pues la designación «(el) señor», es apropiada en relación con Dios, o con un dignatario seglar o un maestro prestigioso, o con una persona notable por su capacidad espiritual o sobrenatural. El campo se halla en realidad (en contra de la opinión general de los especialistas neotestamentarios) absolutamente abierto. Todo parece sugerir que desde un punto de vista puramente lingüístico podría haberse aludido y descrito a Jesús como «señor» en diversos sentidos. El auténtico problema es determinar si se le asignaba el título durante su vida y, en tal caso, por qué motivo.

El uso de «Señor» en los Evangelios

No hay duda, por el análisis filológico que acabamos de hacer, de que los fundamentos lingüísticos de las diversas teorías expuestas por los intérpretes del Nuevo Testamento son insuficientes y dudosos. Resulta imperativo, pues, reconsiderar con nuevos ojos todas las pruebas literarias. Debe analizarse detenidamente cada uno de los Evangelios y ver el uso que en ellos se hace de la invocación «¡señor!» y del absoluto «el señor».⁸³

1. *Marcos*

Si aceptamos la opinión erudita, este Evangelio, el más viejo de todos, no da prueba alguna de que se llamase a Jesús «señor» en Palestina. El único ejemplo del empleo del título es el de la mujer siriofenicia que, cuando Jesús le dice que el pan de los hijos no es para los perros, contesta:

«Sí, señor; pero hasta los perros que están bajo la mesa comen de las migajas de los hijos».⁸⁴

Pero, ¿es cierto que el vocativo «¡señor!» figura sólo una vez en el Evangelio marquiano? Si debemos considerar tal el texto impreso por editores eruditos, la respuesta debe ser afirmativa. Pero si, además de la elección hecha por ellos, utilizamos variantes de manuscritos y versiones antiguas, la cosa cambia un poco.

Así, según algunos de los códices más antiguos, un leproso galileo pide a Jesús en Marcos 1:40:

«Señor, si quieres, puedes curarme».⁸⁵ .S

Asimismo, en Marcos 9:22, la oración que el padre del joven poseído por un mal espíritu dirige a Jesús, dice en una de las tradiciones textuales:

«Señor, si puedes hacer algo, ten piedad de nosotros y ayúdanos».⁸⁶

Aunque no se nos da la localización geográfica precisa del suceso, el contexto del capítulo 9 de Marcos parece indicar que podría tratarse también de Galilea.

Por último, en Marcos 10:51, Bartimeo, el mendigo ciego de Jericó, cuando Jesús le pregunta, «¿Qué quieres que haga por ti?», contesta, según algunos manuscritos:

«Señor, quiero recuperar la vista».

Además de estos casos vocativos, hay también un ejemplo en Marcos de la forma absoluta, «el señor»: cuando Jesús dice a sus discípulos que suelten un asno y se lo lleven, les dice que informen a cualquiera que pudiese oponerse que «el señor lo necesita».⁸⁷ La mayoría de los exégetas sostienen, o que «señor» significa aquí «propietario» o que la frase no es auténtica sino una creación posterior de la Iglesia.⁸⁸

Desde luego es posible lo primero; aunque es lógico preguntarse en tal caso por qué, si el propietario pertenecía al grupo de Jesús, no traía él mismo el animal. En el segundo caso, que

tiene tonos y matices un tanto arbitrarios, podría responderse que, al aludir a sí mismo como «el señor», Jesús no hacía sino repetir la fórmula que sus discípulos solían aplicarle.

En conclusión, si se permite testificar a todos los testigos marquianos, habrá de desecharse el viejo axioma de que «señor» aparece sólo en boca de gentiles en la tradición evangélica más antigua.⁸⁹ Por el contrario, los datos de este Evangelio sugieren que tal apelativo era la forma regular de dirigirse a un taumaturgo, y la fórmula peculiar utilizada por los discípulos para aludir a su maestro o hablar con él.⁹⁰

2. *Mateo*

El examen de los pasajes de este Evangelio que contienen el término «señor» revela el mismo uso predominante que en el de Marcos: *kyrios* se utiliza principalmente en los relatos de milagros. A los episodios con paralelos en Marcos⁹¹ deben añadirse los del centurión de Cafarnaún y de los dos ciegos de Galilea.⁹² La novedad en el empleo de «señor» estriba aquí en que, en este mismo encuadre milagroso, no sólo aparece en boca de extranjeros sino también, cuatro veces, de sus compañeros habituales. Cuando la tormenta en el lago, los discípulos exclaman:

«Sálvanos, señor; perecemos».⁹³

Deseando unirse a su maestro que caminaba sobre las aguas, Pedro pide:

«Señor, si eres tú, dime que vaya a ti sobre las aguas».⁹⁴

Luego, cuando empieza a hundirse, grita:

«Sálvame, señor».⁹⁵

Mateo confirma además que los discípulos de Jesús se dirigían a éste de forma regular llamándole «señor». Un posible seguidor le pide:

«Señor, déjame primero ir y enterrar a mi padre».⁹⁶

Sus oyentes, cuando les pregunta si comprenden una explicación de las parábolas, contestan:

«Sí, señor».⁹⁷

En otra parte Pedro pregunta:

«Señor, ¿cuántas veces deberá mi hermano pecar contra mí...?»⁹⁸

Y todos los discípulos preguntan en la Última Cena:

«¿Soy yo, señor?»⁹⁹

Hay además tres ejemplos de una forma de tratamiento similar en un contexto de tonos sobrenaturales o proféticos. En la Transfiguración, Pedro dice:

«Señor, ¡qué bien que estemos aquí! Si lo deseas, construiré aquí tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías».¹⁰⁰

El mismo Pedro comenta al predecir Jesús su pasión y muerte:

«No, señor, esto nunca os sucederá».¹⁰¹

Por último, subrayando en una de sus enseñanzas que su doctrina exige más que la simple imitación de su actividad carismática, Jesús comenta:

«No todo el que dice "señor, señor" entrará en el reino de los cielos... cuando ese día llegue, muchos me dirán, "señor, señor, ¿no profetizábamos en tu nombre, no arrojábamos demonios en tu nombre y no hacíamos en tu nombre muchos milagros?"».¹⁰²

3. *Lucas*

En comparación con los Evangelios de Marcos y Mateo, el Evangelio de Lucas muestra muchos menos ejemplos del título

«señor» en un contexto milagroso. De hecho, prescindiendo de los versículos paralelos a los de Marcos de la historia del centurión que aparece en Mateo,¹⁰³ sólo existen tres ejemplos con esta asociación concreta. Abrumado tras una expedición de pesca milagrosa, Pedro exclama:

«¡Vete, señor, déjame, pues soy un pecador!»¹⁰⁴

Juan y Santiago piden permiso para castigar a una aldea samaritana:

«Señor, permítenos que hagamos descender fuego del cielo sobre ellos».¹⁰⁵

Al volver de su primera misión de exorcismo, los discípulos afirman orgullosos:

«En tu nombre, señor, hasta los demonios se nos someten».¹⁰⁶

En los trece casos restantes, sin embargo, «señor» siempre implica maestro, con la sugerencia ocasional de que es la cabeza de un grupo, el jefe de un círculo de discípulos.¹⁰⁷ Otra tradición, sin paralelos en los Evangelios pero perfectamente atestiguada por el lenguaje arameo, aparece también en Lucas, o al menos en uno de los manuscritos de Lucas: Jesús, el «señor» real. Uno de los criminales crucificados con él dice:

«Señor, acuérdate de mí cuando entres en tu reino».¹⁰⁸

Donde Lucas se aparta por completo del estilo tradicional es en su utilización sustancial de la forma absoluta del título. En el tercer Evangelio, se llama a Jesús «el señor» nada menos que dieciocho veces.¹⁰⁹ De éstas, «el señor» equivale al Mesías dos veces, y designa otras dos a Jesús resucitado.¹¹⁰ Dos casos pueden incluirse en la categoría de lo milagroso;¹¹¹ seis representan una amalgama de hacedor de milagros, profeta y maestro;¹¹² y por último otros seis describen a Jesús en su función de maestro.¹¹³

Dicho de otro modo, un análisis imparcial del texto evangélico indica que los dos primeros Evangelios aplican a Jesús el título «señor» principalmente en su calidad de hacedor de milagros, Marcos y Mateo, preservan en griego lo que parece haber sido uno de los significados originales de este título arameo. Pero Mateo incluye también una ampliación del significado que abarca otros aspectos de la personalidad de Jesús, los de maestro y caudillo religioso, aspectos que crecen en importancia y acaban predominando en Lucas.

4. *Juan*

Todos los especialistas serios en el Nuevo Testamento concuerdan: El cuarto Evangelio, la obra teológicamente más desarrollada del Nuevo Testamento, mezcla ejemplar de elementos judíos y helenísticos, muestra con claridad el alcance de la evolución del uso y significado de «señor».

Un análisis de Juan no revela ninguna norma establecida. Sólo uno de sus relatos recuerda el estilo Sinóptico; la historia de la cura milagrosa del hijo del funcionario real de Cafarnaún, paralela a la del centurión en los Evangelios anteriores.¹¹⁴ El significado de «señor» en Juan varía básicamente entre un «Don» * totalmente prosaico y «maestro».¹¹⁵ Pero el evangelista, para el que Jesús es claramente el Mesías, pone en labios de Marta la siguiente confesión:

«Sí, señor; creo que tú eres el Cristo, el *hijo de Dios*, que ha venido al mundo».¹¹⁶

La culminación son, sin embargo, las palabras que Tomás dirige a Jesús:

«¡Mi señor y mi Dios!»¹¹⁷

El uso de «señor» en el Nuevo Testamento refleja los diversos aspectos del término enumerados en el análisis de la terminología aramea. Será difícil a partir de ahora afirmar que no

* «Sir» en el original, en contraposición a «Lord = Señor». (N del T)

se utilizaba ampliamente, pues las objeciones esgrimidas contra su aplicabilidad al Jesús histórico ya se ha visto que eran inconsistentes. El título liga primariamente a Jesús a su doble papel de jasad carismático y de maestro, y si la insistencia es mayor en los estratos más antiguos de la tradición, se debe sin duda al hecho de que su fama como santo precedió a su fama como maestro y fundador de una comunidad religiosa.

DIGRESIÓN:

«SEÑOR» Y EL ESTILO DEL EVANGELIO DE MARCOS

Como hemos visto, los intérpretes del Nuevo Testamento insisten vigorosamente en el poco uso que se hace del término «señor» en el Evangelio de Marcos y sólo por los no judíos. De esta doble premisa basada en lo que se considera el mejor texto, se deduce la conclusión siguiente:

El que el uso que la Iglesia hace del título «Señor» para aludir a Jesús no se refleja en este Evangelio como en los de Mateo y Lucas es... significativo.¹¹⁸

Se afirma luego (¿puede imaginarse mayor petición de principio?) que el hecho de que Marcos no utilice la expresión muestra que el término «señor» en Marcos 1:40 es «improbable» que pertenezca «al texto original, puesto que no es característico de Marcos... *pese a la sólida confirmación* (textual)».¹¹⁹

Para evitar conclusiones precipitadas, nos será muy útil enfocar el problema no desde un ángulo dogmático, sino desde un ángulo literario: el del estilo griego de Marcos. Una de sus características distintivas es la tosquedad y la brevedad. Así el diálogo, directa y básicamente literal, de los otros Sinópticos se da en Marcos indirectamente.

Mateo 12:38

Algunos de ... los fariseos dijeron,
«Maestro, nos gustaría que nos
dieses un signo»

Marcos 8:11

Los fariseos vinieron y... le
pidieron
un signo del cielo.

Teniendo presente este estilo,¹²⁰ no hay duda de que hay poco lugar en cualquier caso para el empleo de «señor» o cualquier otro título. Los dos episodios siguientes servirán como ejemplo.

Marcos 1:40 (TA)

Un leproso... se arrodilló y le
dijo,
«Si tú quisieras...»

Marcos 1:40 variante (TA)
(Mateo 8:2)

Un leproso se arrodilló y dijo:
«Señor, si tú quisieras...»

Marcos 7:25 (RSV)

Y entonces una mujer cuya hija
pequeña estaba poseída por un
espíritu impuro, le oyó, y vino y
cayó a sus pies.

Mateo 15 22 (RSV)

Una mujer canaanea... vino y le
pidió: «Ten piedad de mí, oh
señor, hijo de David; mi hija está
poseída por un demonio».

Marcos 7.26 (RSV)

Y ella le pidió que arrojase el
demonio de su hija.

Mateo 15.25 (RSV)

Pero ella llegó y se arrodilló ante
él, diciendo: «Señor, ayúdame».

Surge otra cuestión al comparar estos textos paralelos. Si hay tras ambos una tradición oral aramea (como es perfectamente válido suponer) la versión de Mateo, con su estilo repetitivo típicamente semítico, parece la más próxima. Su reproducción de «señor» es por tanto probable que sea más auténtica, que la ausencia del título en Marcos. No equivale esto a declarar prioritario el texto de Mateo frente al de Marcos. El estilo y la ideología de Marcos son más primitivos; Mateo mantiene una mayor fidelidad al tipo de narración original aramea.

VI. JESÚS EL MESÍAS

Sea cual fuere el significado que se adscriba en último término al título «el Cristo», «el Ungido», hay un hecho indudable: la identificación de Jesús, no sólo con *un* Mesías, sino con *el* Mesías esperado por el judaísmo, fue corazón y meollo de la primera fase de la fe cristiana. Tan básica y vital fue esta designación en la vida de la Iglesia primitiva que una generación después de la crucifixión pudo acuñarse un neologismo griego, «Cristiano», en la comunidad judeo-helenística de Antioquía, Siria.¹ Poco después, el rey Agripa II utiliza el nombre con familiaridad al dirigirse a Pablo:

«Tú crees que no llevará mucho... hacer de mí un cristiano».²

De hecho, la fórmula original, «Jesús el Cristo», o «el Cristo Jesús», se hizo de uso tan general y se convirtió hasta tal punto en parte del lenguaje común que en los círculos gentiles evangelizados por Pablo se contrajo en «Jesús-Cristo» e incluso se acortó en «Cristo». De indicativo de una función, se transformó así en nombre personal.³

Esta reacción tan favorable y pronta al título de Mesías hace necesario en primer término que sepamos lo que significaba el mesianismo para los contemporáneos de Jesús; en segundo, descubrir en base al testimonio evangélico si él mismo y sus

seguidores inmediatos creyeron que había satisfecho estas esperanzas.

I. Mesianismo en el judaísmo antiguo

La investigación moderna tendió a borrar la visión tradicional judía del Mesías como Mesías rey, Mesías hijo de David. El estudio de la literatura intertestamental ha dado lugar a afirmaciones del tenor de «la palabra Mesías no tiene contenido concreto»⁴ y, «aunque quizás hubiese... tendencia a relacionar especialmente la palabra (Mesías) con el esperado Hijo de David... existe aún una amplia gama de diferencias de detalle».⁵ Estas conclusiones son correctas si se tienen en cuenta todos los usos concretos del término en la Pseudoepígrafa, en los Manuscritos del Mar Muerto y en las primeras fuentes rabínicas, y si se les concede idéntica importancia. «Mesías», se verá que designa a un futuro Salvador o Redentor en varias formas y modos. Resulta sin embargo discutible que sea éste el ángulo adecuado para enfocar el problema. Parece mucho más lógico considerar las diferencias entre la *esperanza* mesiánica general del judaísmo palestino y las peculiares *especulaciones* mesiánicas características de ciertas minorías ilustradas y/o esotéricas.

1. La esperanza mesiánica

¿Cuál era la esperanza mesiánica de Israel en el período intertestamental? ¿Qué tipo de imagen redentora se aguardaba?

Puede hallarse respuesta fidedigna en la forma literaria menos académica, y al mismo tiempo más reglamentada: la oración.⁶ A este respecto, se han conservado dos fuentes significativas: los Salmos de Salomón y la vieja oración sinagoga, la Oración (*Tefillah*) por excelencia, las Dieciocho Bendiciones. Su contenido de fe mesiánica se comparará, con vistas a una verificación, al de una Bendición litúrgica qumraní y a la interpretación rabínica de las profecías mesiánicas clásicas.

Los salmos 17 y 18 de Salomón se derivan de una colección de poemas del siglo primero a.C. inspirados en la ideología

religiosa judía predominante y con una tendencia política pronunciadamente antihasmoneana.⁷

El título del salmo 18, así como los versículos 6 y 8 (o 5 y 7), mencionan al Ungido de Dios que surgirá «el día de misericordia y bendición» y utilizará su «cetro» para infundir el «temor del Señor» en los hombres y encaminarlos a «obras de justicia». Esta oración, inspirada en el capítulo 11 de Isaías, va precedida de una célebre súplica en el salmo 17 que habla de la llegada del «hijo de David», descrita también con palabras tomadas del mismo profeta y que se refieren explícitamente a él como «el Ungido».

Escucha, oh Señor, por sobre ellos a su rey, el hijo de David...

Y cíñele de fuerza, que pueda destruir a los jefes injustos...

Que con vara de hierro los aniquile,

Que destruya a las naciones impías con el aliento de su boca...

Y que reúna un pueblo santo...

Y ponga las naciones paganas bajo su yugo...

Será rey justo, instruido por Dios...

Y en sus días no habrá iniquidad en su reino,

Pues todo será santo y su rey el Ungido (de) el Señor.⁸

No cabe duda de que para el autor de estas dos oraciones el Mesías no era una figura confusa. Sus contornos se ajustan a la imagen tradicional. Se esperaba que fuese un rey del linaje de David, que triunfase sobre los gentiles y salvase y restaurase Israel. No se le pinta, claro está, como un simple «rey guerrero», como correctamente se ha señalado,⁹ pero su afán porque se establezca la justicia de Dios refleja la imagen del príncipe postrero de Isaías 11 y del pensamiento mesiánico judío en general. Es sumamente dudoso, sin embargo, que el hombre común, cuando rezaba por el Mesías que había de venir en la antigua Jerusalén, excluyera decididamente la idea de un futuro rey victorioso.

La esencia de la llamada «Bendición respecto a David» de las Dieciocho Bendiciones, composición que sobrevive en una

revisión palestina y en otra babilonia tras sufrir varias modificaciones anteriores, se juzga generalmente no posterior al siglo primero d.C.¹⁰

Revisión Palestina

Ten misericordia, oh Señor, Dios nuestro, y concede tus grandes mercedes
A Israel tu pueblo, y a Jerusalén tu ciudad,
Y a Sión, residencia de tu gloria;
Y a tu Templo y morada;
Y al reino de la casa de David, tu recto Mesías.
Bendito seas, oh Señor, Dios de David, Constructor de Jerusalén.¹¹

Revisión Babilonia

Haz que la Rama de David florezca pronto,
Y que su cuerno sea exaltado por tu salvación,
[Pues nosotros esperamos tu salvación (siempre).]
Bendito seas, oh Señor, que haces que la salvación brote.¹²

Ciertos aspectos de esta Bendición siguen discutiéndose todavía. No es seguro, por ejemplo, que la versión palestina sea anterior a la babilonia, o viceversa, y que la cláusula «tu recto Mesías» aluda al David histórico o a su heredero final. Una cuestión es clara y de suma importancia: en la que puede considerarse la más esencial de las antiguas oraciones judías, la única cita mesiánica se formula en términos de realeza.

Pueden añadirse más pruebas, de carácter indirecto. En la Bendición del Príncipe de la Congregación, el futuro dirigente de la secta qumraní en la consumación de los tiempos es aún imagen ajustada al concepto y la terminología regias y probablemente davídicas, de Isaías 11, pese a la ausencia de la palabra «Mesías» y la diferencia contextual planteada por la fe en más de un Ungido.

El Maestro debe bendecir al Príncipe de la Congregación... pues él debe establecer el reino de su pueblo para siempre...

Que el Señor te eleve a cumbres perdurables...
¡Puedas tú asolar la tierra con tu cetro!
¡Puedas llevar muerte a los impíos con el aliento de tu boca!
[Pueda él infundirte el espíritu de prudencia] y poder eterno,
El espíritu de conocimiento y de temor de Dios...
Como el león serás...¹³

Lo acertado de la conclusión de que, cuando esperaban que Dios enviase al Mesías, los judíos del período intertestamental lo concebían como el hijo de David, lo confirma además un simple repaso de la exégesis bíblica mesiánica del judaísmo antiguo. Cuatro ejemplos muy dispares ofreceremos aquí, dos de los Manuscritos del Mar Muerto, uno del Talmud palestino y otro de Filón; todos atestiguan la misma ideología.

En el Comentario sobre la Bendición de Jacob de la Cueva 4 de Qumran, el famoso versículo bíblico, «el cetro no se apartará de Judá», de Génesis 49:10 (RSV) se parafrasea y aplica al Mesías davídico.

La norma no se apartará de Judá. Mientras Israel exista [no] ha de faltar un descendiente de David en el trono... hasta que llegue el Mesías de Rectitud, la Rama de David...¹⁴

Recordando los comentarios sobre la terminología de Isaías de los Salmos de Salomón, no nos sorprenderá encontrar en un comentario qumraní sobre Isaías 11:1-3 que se espera que la misma Rama de David sea el Mesías que someterá a los gentiles.

[Interpretado, esto alude a la Rama] de David que surgirá al final [de los tiempos]... [Dios pondrá un cetro] en su mano y él regirá sobre todas las [naciones]. Y Magog... y su espada habrá de juzgar [a todos] los pueblos.¹⁵

La metáfora mesiánica de la «Estrella» que había de salir de Jacob según Números 24:17 no sólo se relacionaba normalmente con el Rey Mesías, sino que se pensaba incluso que co-

respondía a la persona de Simeón bar Kosiba, al que sus discípulos pasaron a llamar bar Kojba, «Hijo de la Estrella». Bar Kosiba, el caudillo de la segunda Guerra Judía contra Roma bajo el emperador Adriano, fue aclamado Mesías por el más importante rabino de su época.

.. El rabino Akiba interpretó, «una estrella ha brotado de Jacob» como «[Kosiba] ha brotado de Jacob». Cuando el rabino Akiba vio a bar [Kosiba], dijo: Este es el Mesías Rey. El rabino Yohanan ben Torta contestó: Akiba, brotará hierba de tus pómulos antes de que llegue el hijo de David.¹⁶

Por último Filón, en su libro *Premios y Castigo*, un tratado popular dirigido a los agricultores,¹⁷ interpreta de modo parecido otro pasaje de la profecía de Balaam, Números 24:7, de la Biblia griega, generalmente considerado como mesiánico en el judaísmo antiguo.

Pues «saldrá de allí un hombre», dice el oráculo, y dirigiendo a sus huestes a la guerra someterá grandes y populosas naciones, porque Dios ha enviado en su ayuda el refuerzo que corresponde a los piadosos, que es intrepidez de ánimo y fuerza todopoderosa de cuerpo, cosas ambas que infunden pavor al enemigo por separado, y que unidas son por completo irresistibles.¹⁸

Para concluir, una antigua oración judía y la interpretación bíblica demuestran de forma inequívoca que si en la era intertestamental un hombre se proclamaba, o era proclamado, «el Mesías», sus oyentes pasaban a suponer de modo inmediato que se refería al redentor davídico y esperaban que combinase genio militar con rectitud y santidad.

2. *Especulación mesiánica*

Sin discrepar de la opinión de un destacado especialista en el Nuevo Testamento, según el cual la esperanza de un Reden-

tor (llámesele «Mesías» o de cualquier otro modo) no es «parte esencial del pensamiento escatológico judío»,¹⁹ se mantiene como hecho observable el que durante los siglos turbulentos que se inician con los macabeos y concluyen con la guerra de bar Kosiba, surgen en los diversos círculos social-religiosos del judaísmo palestino una amplia gama de ideas e imágenes mesiánicas.²⁰

Además del concepto regio, la especulación mesiánica del judaísmo antiguo incluía ideas de un Mesías sacerdotal y profético, y en algunos casos de una figura mesiánica que abarcara todas estas funciones. En ocasiones, además, acompañaba a las reflexiones y cavilaciones mesiánicas la creencia de que el Ungido había venido ya. El ocultamiento «en el cielo» y la subsiguiente revelación de un Mesías «preexistente» se mencionan también y, aunque el testimonio es posterior, aparece asimismo la imagen de un Mesías «asesinado». Todo esto exige cuando menos un tratamiento sumario.²¹

a) *El Mesías Sacerdote*

Durante el período persa y principios del helenístico, más o menos del 500 al 170 a.C., la importancia del sacerdocio en general, y la eminencia del sumo sacerdote en particular, se daban por supuestas. El que los dominadores extranjeros prohibieran a la familia de David y al resto de los aristócratas ejercer cualquier tipo de poder, hizo que fuesen ellos los que ostentasen no sólo la autoridad religiosa sino también la política. La autonomía judía la recuperaron los caudillos sacerdotales macabeo-hasmoneanos en el siglo segundo a.C., y al amalgamarse los cargos pontificios y regios en sus personas se creó una nueva situación, y con ella una nueva doctrina según la cual los sacerdotes levíticos heredaban el manto de los príncipes davídicos. A Simón, primer hasmoneano investido con jefatura dinástica, le celebra el Libro Primero de los Macabeos con alabanzas regias que recuerdan la terminología mesiánica.²²

Su fama llegó hasta los confines de la tierra.
Hizo reinar la paz, e Israel se llenó de alborozo.
Los hombres se sentaron bajo sus parras y sus higueras...

Y los reyes fueron aplastados en aquellos días.
 El fortaleció a todos los humildes de su pueblo;
 Hizo que se cumpliera la Ley, y persiguió a todos
 los hombres malvados e injustos.
 Dio gloria al santuario y lo enriqueció con nume-
 rosos vasos.²³

En la época del Testamento de Leví, antes del siglo primero a.C.,²⁴ se logró una nueva síntesis, tal como indica un famoso himno que, con sus interpolaciones cristianas más recientes, forma el capítulo 18 de la versión griega del documento.

Entonces erigirá el Señor un nuevo sacerdote...
 Que impondrá un recto juicio sobre la tierra...
 Y su estrella se elevará en el cielo como la de un rey...
 Y habrá paz en toda la tierra...
 Y el conocimiento del Señor se derramará... como
 el agua de los mares...
 Y sobre él descansará el espíritu de comprensión
 y santidad...²⁵

La imagen del Rey-Sacerdote reúne rasgos de las profecías mesiánicas de Balaam («la Estrella») y de Isaías 11 («conocimiento del Señor», «espíritu de comprensión»). Por muy anti-tradicional que pueda haber sido esta doctrina, los adalides, plenamente comprometidos, de la causa hasmoneana debieron considerarla perfectamente satisfactoria.

Los menos aventurados prefieren mantener separadas las dos funciones, pero reconociendo superior la dignidad sacerdotal. Por ejemplo, el autor del Testamento de Judá 24:2-5 afirma el derecho de Leví al sacerdocio y de Judá al trono real, pero afirma que Dios coloca al segundo por debajo del primero. La misma tendencia se manifiesta en el Testamento de Naftalí 5:3-5 que compara a Judá con la luna y a Leví con el sol.

En varios de los Manuscritos del Mar Muerto aparece una dirección dual similar con superioridad sacerdotal. El Manual de Disciplina habla de «Los Mesías de Aarón y de Israel», y las mismas dos figuras se califican en otra parte como el «In-

térprete de la Ley» y la «Rama de David», «el Sacerdote» y «el Mesías de Israel», y probablemente «el Sacerdote» y «el Príncipe de la Congregación»²⁶

La Regla de Damasco, por otra parte, introduce una cierta confusión en la terminología de los Manuscritos del Mar Muerto porque, aunque se refiere al «Intérprete de la Ley» como al «Príncipe de toda la Congregación» como dos personajes distintos,²⁷ substituye normalmente el singular «Mesías de Aarón y de Israel» por la forma plural de «Mesías» del Manual de Disciplina.²⁸ Además, según los fragmentos aún inéditos de la Cueva 4 de Qumran, parece ser la lectura auténtica y no corrección doctrinal de un copista posterior.

b) *El Mesías Profeta*

Dado que la cuestión se ha analizado detalladamente en el capítulo IV, bastará con que recordemos de forma breve la esperanza judía firme y sólida de un Precursor profético del Mesías (la vuelta de Elías) y de un Profeta último semejante a Moisés. La secta del Mar Muerto, según el Manual de Disciplina, esperaba la aparición de tres figuras mesiánicas:

Entonces vendrán el Profeta y los Mesías de Aarón e Israel.²⁹

En la Antología Mesiánica se menciona al mismo trío, apelando a los tres textos prueba bíblicos de Deuteronomio 18:18-19 (el Profeta), Números 24:15-17 (el Rey) y Deuteronomio 33:8-11 (el Sacerdote).³⁰ Pese a su función escatológica y a su clara asociación con las otras dos imágenes cristológicas, nunca se designa al Profeta como el Mesías.³¹

c) *El Mesías Oculto y Revelado*

Desde finales del siglo primero d.C. en adelante hubo también mucha especulación mesiánica sobre la expresión «revelado». Ni que decir tiene que la «revelación» del Mesías exigía un ocultamiento previo, fuese en la tierra o en el cielo.

Según la primera teoría, el Mesías debía permanecer desconocido y oculto en la tierra hasta que madurase el plan divino. Una leyenda rabínica del siglo tercero d.C. le sitúa esperando la hora de Dios en la propia Roma.³² Otra afirma que esta existencia oculta del Cristo comienza el día de la destrucción del Templo en el año 70 d.C.

Sucedió que mientras un judío labraba los campos, su vaca comenzó a mugir. Un árabe que pasaba y oyó el ruido dijo: Hijo de Judá, hijo de Judá, desata tu vaca, desata tu arado, pues mira que el Templo está destruido. Luego la vaca mugió de nuevo y el árabe dijo: Hijo de Judá, hijo de Judá, vuelve a atar tu vaca, a atar tu arado, pues el Rey Mesías ha nacido...³³

↳ Otra descripción de la existencia oculta del Mesías, transmitida por San Justino Mártir a mediados del siglo segundo d.C., hace afirmar a su adversario, el judío Trifón, que el propio Mesías no tendrá conciencia de su futura dignidad hasta el momento en que sea realmente ungido.

Aunque el Mesías ha nacido y vive en algún lugar, aún es desconocido. En realidad, ni siquiera él mismo sabe que lo es, ni tendrá poder alguno hasta que venga Elías, quien le ungirá y le revelará todo.³⁴

La segunda creencia, la de que el Mesías se hallaba oculto en el cielo antes de ser revelado a los hombres en la tierra, se basa en la afirmación de Baruj 2,30:1 de que tras coronar su misión en la tierra, «regresará a la gloria»... posiblemente al cielo de donde vino. Más claramente aún, el Pseudo-Ezra de Ezra 4,14:9 había de ser «sacado de entre los hombres» y permanecer con el Mesías («mi Hijo»).

Algunos quizás se sientan tentados a ver en este Mesías un Cristo celestial eternamente preexistente; pero nada abona tal conclusión. Las fuentes que se conocen se ocupan únicamente de una especie de preexistencia conceptual del Mesías en cuanto que su «nombre», es decir su esencia y naturaleza, precedía a la formación de la luz por Dios el primer día de la

creación. El nombre del Mesías era, según tradición rabínica, una de las siete cosas creadas antes que el mundo, siendo las otras seis la Tora, el Arrepentimiento, el Paraíso, la Gehenna, el Trono de Gloria y el Santuario.³⁵ La realidad de Cristo, su existencia concreta después de esta preexistencia, sólo comenzaría con su nacimiento en la tierra.³⁶ Pero antes de abandonar el tema del Mesías oculto en el cielo, es interesante también tener en cuenta que en Baruj 2 y en Ezra 4 se le identifica con el hijo de David y no se le considera un sustituto de éste.³⁷

Por último, aclaremos una cuestión. En el pensamiento judío la preexistencia celestial del Mesías no afecta a su humanidad. Se suponía que el Cristo preservado en el cielo hasta la culminación de los tiempos, según Ezra 4, iba a compartir la suerte común de la humanidad:

Y después de esos años, mi siervo el Mesías habrá de morir...³⁸

d) *El Mesías Muerto*

Hay en la literatura rabínica esporádicas reliquias especulativas relacionadas con un Mesías que debía morir en el campo de batalla escatológico. Esta imagen, conocida como el Mesías hijo de José o el Mesías hijo de Efraín, se proyectaba en el derrotado comandante en jefe de Israel de la primera fase de la guerra contra Gog, el enemigo final.

Exegéticamente la idea está relacionada con Zacarías 12:10-12, «Me mirarán, mirarán a aquél que han atravesado... la tierra se lamentará...»

¿Cuál es la causa de tal llanto? El rabino Dosa y los otros rabinos discrepan.³⁹ Uno dice: Es por la muerte del Mesías hijo de José. Otro dice: Es por la muerte de la mala inclinación. Pero debe adoptarse la primera interpretación, pues está escrito: «Y ellos le mirarán, mirarán a aquél que han atravesado, y le llorarán como a hijo único». ¿Por qué habrían de llorar si se tratase de la muerte de la

mala inclinación? Eso sería motivo de regocijo y no de llanto.⁴⁰

También en un temprano ejemplo de interpretación rabínica del Salmo 2, cuando el Mesías hijo de David, «que ha de revelarse pronto en nuestros días», presencia la muerte del Mesías hijo de José, pide a Dios que le salve la vida.

*Pídeme y yo te daré las naciones por herencia: «Señor del universo, sólo te pido poder vivir».*⁴¹

Asimismo, el Targum de Zacarías 12:10 comenta:

Después el Mesías hijo de Efraín saldrá a librar batalla contra Gog, y Gog le matará ante las puertas de Jerusalén.

Así pues la tradición rabínica principal sobre este Mesías incluye el elemento de prioridad cronológica respecto al Redentor davídico, junto con el previsto fracaso militar en la guerra contra el enemigo definitivo.⁴² Aunque el origen de esta ideología es totalmente incierto, como no hay pruebas de su existencia antes de la segunda Guerra Judía, es razonable suponer que el trágico destino de Simeón bar Kosiba, muerto en el 135 d.C., sea la causa, o una de las causas, de que se crease tal imagen de un Mesías asesinado.⁴³

II. El testimonio del Nuevo Testamento

Todos los especialistas serios, incluso un erudito tan conservador como Vincent Taylor, admiten que Jesús nunca afirmó directa o espontáneamente que él fuese el Mesías. La afirmación tradicional se basa por tanto, como mucho, en pruebas circunstanciales. Esta situación es bastante asombrosa por sí misma, y para comprenderla y valorarla hay que resolver cuatro problemas, el último de los cuales es crucial.

1) ¿Qué papel juega, si alguno, en el pensamiento y la doctrina de Jesús la figura del Mesías?

2) ¿Cómo reaccionan sus adversarios ante su supuesto papel mesiánico?

3) ¿Creían sus amigos y compañeros que fuera el Mesías?

4) ¿Cómo reaccionaba Jesús frente a los que afirmaban o negaban su mesianidad?

1. La doctrina de Jesús

Aunque pueda parecer extraño, las enseñanzas de Jesús sobre el tema del Mesías, aun incluyendo los pasajes evidentemente no auténticos, son muy escasas. El texto más importante es su interpretación del famoso versículo del salmo 110:1:

El Señor dijo a mi señor...

El comentario que dan los tres Sinópticos es básicamente el mismo, pero el encuadre del *logion* es distinto en cada uno de los Evangelios.

Según Marcos 12:35-7, Jesús cuestiona públicamente la doctrina propugnada por los intérpretes profesionales de la Biblia:

«¿Cómo pueden sostener los maestros de la Ley que el Mesías es "hijo de David"? ... El propio David le llama "señor"; ¿cómo puede ser él también hijo de David?»⁴⁴

Aunque no se reseña ningún debate posterior, excluyéndose por adelantado cualquier discusión con las primeras palabras («nadie se aventuró a hacerle más preguntas») las palabras tienen un sesgo claramente polémico.

La escena de Mateo 22:41-6 es un enfrentamiento directo entre Jesús y los fariseos; es Jesús quien toma la iniciativa pero sus adversarios demuestran no ser rivales dignos de él y se ven obligados a callarse. La versión de Lucas 20:41-4 es una tosca mezcla de Marcos y Mateo y, como evolución secundaria basada en los otros dos Evangelios, debe desecharse.

Resulta intrascendente el si es el ataque directo reflejado por Mateo, o el desafío indirecto de Marcos, la forma original del dicho. De cualquier modo, el objetivo primario y posible-

mente exclusivo de la pregunta era embarazar a los adversarios de Jesús. El que éste no desdeñaba la fácil arma de la dialéctica es evidente si consideramos el dilema insoluble que plantea a los sumos sacerdotes, jueces y ancianos cuando decide no aclarar las dudas de éstos sobre su autoridad.

«También yo tengo una pregunta que haceros; y si me contestáis, os diré con qué poder actúo. El Bautismo de Juan ¿era de Dios o de los hombres? Contestadme». Entonces se pusieron a discutir entre ellos: «¿Qué diremos? Si decimos, «de Dios», él dirá, «entonces, ¿por qué no le creísteis?» ¿Diremos que «de los hombres»?... pero tenían miedo del pueblo, pues todos creían que Juan era... un profeta. Así que contestaron, «no lo sabemos». Y Jesús les dijo, «Entonces tampoco os diré yo con qué poder actúo».⁴⁵

No hay prueba alguna en el *logion* del hijo de David de que Jesús pretenda, de forma abierta o encubierta, identificarse como el Mesías, y todo induce a creer, por el contrario, que se trataba de un argumento exegético *ad hominem*.

El discurso escatológico en que se advierte repetidamente a los discípulos de Jesús del peligro inminente de alzamientos políticos durante los cuales aparecerían «falsos Mesías» proclamando su nombre es otro sermón de contenido mesiánico.

«Cuidad de que nadie os confunda. Muchos vendrán proclamando mi nombre, y diciendo: "Yo soy [el Mesías]"; y muchos se dejarán confundir por ellos».⁴⁶

Si estas palabras son auténticas, implican que en los días finales los discípulos de Jesús aún seguirían esperando la llegada del Mesías. Nada se dice que indique que tal idea fuese fútil, como sería de esperar en quienes creían que el Mesías había llegado ya. De hecho la deliberada omisión de «el Mesías» que hace Marcos, con la expresión elíptica «yo soy...» (servilmente copiada de Lucas 21:8) se debe muy probablemente a la

inquietante convicción de que el mencionar la palabra «Mesías» habría exigido algún comentario adverso de Jesús, y hecho necesaria una declaración directa de su propia autoconciencia mesiánica. Por otra parte, si el discurso no es auténtico sino reflejo de la caótica situación político-religiosa de Palestina en los años 50 y principios de los 60 del siglo primero d.C.,⁴⁷ no puede utilizarse para ilustrar la propia doctrina de Jesús sobre el Cristo.⁴⁸

De los tres pasajes restantes en que se supone que Jesús alude al Mesías, dos son palabras de Jesús resucitado hablando a los discípulos de Emaús y se hacen eco de la doctrina paulina del necesario sufrimiento del Cristo.⁴⁹ El tercero, Marcos 9:41, se considera en general corrupto e interpolado, y en consecuencia irrelevante:

«Si alguien te da un vaso de agua para beber en un nombre [*sic*] porque tú eres de Cristo, verdaderamente te digo que su recompensa será eterna».⁵⁰

De los cinco textos aludidos, sólo el primero puede considerarse auténtico; la autenticidad del discurso escatológico es más improbable y la del último grupo, prácticamente nula. No es pues exagerado sugerir que el mesianismo no es particularmente prominente en la doctrina superviviente de Jesús. Además, es razonable suponer que la Iglesia primitiva, para la que Jesús era el Mesías, aportaría pruebas adicionales que apoyasen su creencia. Sería absurda una omisión deliberada de palabras favorables a su posición.

2. *Opinión hostil*

Según los tres Sinópticos, nadie acusó a Jesús de pretensiones mesiánicas antes de la pasión. Además, desechando el sospechoso relato de las burlas y golpes al prisionero por parte de algunos, o de todos, los miembros del Sanedrín⁵¹ (¿o era la guardia militar?)⁵² cuyos insultos culminan con el comentario despectivo, «¡Tú que eres el Cristo, profetízanos! ¿Quién te golpeó?»⁵³ el único contexto literario en el que se trata a Je-

sús como Rey Mesías autoproclamado es la historia de su presentación ante Pilatos y la secuela de esa entrevista.⁵⁴

Marcos y Mateo implican, y Lucas, intentando mejorar la narración, afirma explícitamente, que Jesús fue entregado al gobernador romano como pretendiente a la realeza.⁵⁵ No se aporta ninguna prueba, no se lanza contra él ninguna acusación concreta; sin embargo Pilatos alude siempre a él como «Rey de los Judíos», «el hombre al que llamáis Rey de los Judíos», y Jesús «llamado Mesías».⁵⁶ Según el *titulus* de la cruz, fue ejecutado como «Rey de los Judíos».⁵⁷ Soldados, sumos sacerdotes y escribas se reían, según se dice, del «Rey de los Judíos», el «Rey de Israel», «el Mesías, el Rey de Israel», o simplemente «el Mesías».⁵⁸

A falta de una predicación mesiánica sustancial por parte de Jesús o de un debate respecto a su mesianismo, ¿cómo se explica esta acusación? Todo parece sugerir que al no descubrirse causa política para condenarle, y por miedo a que aquel peligroso galileo, al que muchos aclamaban como el Hijo de David, pudiese provocar un levantamiento popular en la atestada Jerusalén, los responsables del mantenimiento de la ley y el orden pensaron que acusarle de rebelión era el medio más simple de eliminarle.⁵⁹

Aparte de las autoridades de Judea, sólo los diablos (consejeros de aquéllas, en opinión de los evangelistas) proclaman a Jesús el Mesías o el hijo de Dios.⁶⁰

En suma, el conflicto respecto a la mesianidad de Jesús sólo se produce en Jerusalén. No hay antecedentes polémicos en los Evangelios Sinópticos.

3. *Opinión favorable*

¿Creían los que rodeaban a Jesús que fuera el Mesías? No hay duda de que se le presenta como tal en los relatos de infancia, que el autor de Mateo alude a él en una cláusula editorial simplemente como «Cristo», y que los títulos de los Evangelios de Marcos y Mateo le dan el nombre compuesto de «Jesús-Cristo».⁶¹ Sin embargo, todos esos textos pertenecen claramente a una etapa posterior del proceso evolutivo y reflejan

las creencias cristianas primitivas expresadas en los Hechos de los Apóstoles.⁶²

Prueba más fidedigna de que se centrara la esperanza mesiánica en Jesús nos la proporciona la impertinente y egoísta petición que le hacen Santiago y Juan o su madre, la mujer de Zebedeo, de sitios de honor en la «gloria» o «reino» de Jesús.⁶³ El que tales esperanzas persistían nos lo sugiere la pregunta que Lucas atribuye a los apóstoles camino del monte de la «Ascensión»:

«Señor, ¿restaurarás ahora el reino de Israel?»⁶⁴

Pero la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo es sin duda el mejor indicio de la fe de los discípulos en el carácter mesiánico de su maestro. A una pregunta directa de Jesús, «¿Quién dices tú que soy?» se dice que Pedro respondió:

«Tú eres el Mesías».⁶⁵

Teniendo en cuenta estos textos, debemos admitir como cierta la fe de los apóstoles. Algunos intérpretes del Nuevo Testamento (aunque no los más ilustrados, como C. K. Barrett)⁶⁶ afirman que la llamada entrada triunfal en Jerusalén fue preparada por los seguidores de Jesús como un desfile regio para que se cumpliera la profecía de Zacarías 9:9. La explicación más simple y más probable es que Jesús entró en la capital montado en un asno porque este medio de transporte le pareció más adecuado y conveniente que caminar. Sólo en una etapa posterior se encuadró este hecho dentro del contexto general de la profecía mesiánica. El Mateo griego interpreta mal incluso el paralelismo hebreo de Zacarías (un asno = la cría de una asna) y hace a los discípulos sacar dos animales, un potro y su madre, tender sus mantos sobre ambos, y sentar a Jesús sobre «ellos».⁶⁷

4. *El punto de vista del propio Jesús*

¿Qué actitud adoptó Jesús mismo cuando, pese a su propia resistencia a abordar la cuestión mesiánica, se vio obligado a aclarar su posición? La primera de las cuatro situaciones, y la

menos importante, es cuando los demonios le proclaman Mesías.

Como ya hemos dicho antes,⁶⁸ a los enfermos identificados como «poseídos por el demonio» suelen presentarlos los Evangelios gritando y chillando durante el exorcismo, y el imponerles silencio formaba parte del ritual.⁶⁹ Así mismo, en el episodio que consideramos, cuando los demonios expulsados gritan «tú eres el hijo de Dios», Jesús, en la versión de Lucas «los reprendía y les prohibía hablar, porque sabían que él era el Mesías».⁷⁰ Variantes del manuscrito en Marcos 1:34 apoyan la misma afirmación concreta, mientras que la principal tradición textual explica que «No dejó hablar a los demonios, porque sabían quién era él».

Este silencio impuesto a los demonios puede interpretarse de tres modos. Porque desease Jesús que su condición de Mesías permaneciese secreta: pero en tal caso, si la expulsión de demonios se consideraba parte de la tarea mesiánica, ¿no era un tanto absurdo hacerlo públicamente y buscar al mismo tiempo el secreto? Una segunda alternativa podía ser que la orden no tuviese ningún significado particular porque el exorcista silenciaría al paciente, gritase lo que gritase. O la respuesta de Jesús a lo que decían los demonios podía significar que no estaba de acuerdo con ellos: en cuyo caso, como en el anterior, las palabras de los evangelistas, «porque ellos sabían que él era el Mesías», serían un añadido, una distorsión, de la reseña histórica.

Mucho más representativo que este encuentro con los demonios es la reacción de Jesús ante la confesión de Pedro.⁷¹ Hemos de tener en cuenta ante todo que es el propio Jesús quien solicita la opinión de los apóstoles. Pero cuando el portavoz de éstos declara que ellos opinan que es el Mesías, lo único que hace, según la forma más primitiva de la tradición, es prohibirles proclamar esto en público. No hace ni un solo comentario sobre la veracidad o falsedad de su creencia:

Entonces les dio órdenes estrictas de que no hablasen a nadie de él.⁷²

Dio entonces a sus discípulos órdenes estrictas de que no dijese a nadie que él era el Mesías.⁷³

Entonces les dio órdenes estrictas de no contar esto a nadie.⁷⁴

Sería incorrecto, claro está, deducir de esta actitud que Jesús negase ser el Mesías. Es fácil imaginar, sin embargo, lo extraño que debía sonar esto a oídos de la primera generación de cristianos, que tenían por principal fórmula confesional precisamente la de Pedro, es decir, que Jesús *era* el Mesías.

Según Mateo 16:17, la advertencia final de guardar secreto en público va precedida de una felicitación en privado:

«¡Bendito seas, Simón Bar-Jonan! Pues ni la carne ni la sangre te revelaron esto, sino mi padre que está en el cielo» (RSV).

Es sin embargo mucho más lógico suponer el párrafo interpolado por el primer evangelista para remediar una situación embarazosa que explicar su omisión en la versión marquiana más primitiva. Las palabras serían totalmente aceptables seguidas de una cláusula modificadora como «tienes razón, pero por ahora guarda esto en secreto», o «así es, pero debéis asegurarnos de que la gente comprende mi idea del Mesías». Pero la tradición más antigua no proporciona una salida de este tipo.

Tal como se nos presenta el relato marquiano, no sólo Jesús se abstiene de aprobar las palabras de Pedro, sino que da la sensación de disociarse de ellas. Su referencia inmediata al sufrimiento futuro fue vista, de hecho, por el furioso Pedro como un rechazo definitivo de su credo mesiánico. «Entonces Pedro, tomándole aparte comenzó a reprenderle», sólo para recibir la asombrosa respuesta, «¡Apártate, Satanás!»⁷⁵

Los dos últimos ejemplos pertenecen a la historia de la pasión. Mal puede esperarse que alguien acepte como históricos los diálogos entre Jesús y el sumo sacerdote y Pilatos, pero dado que las respuestas que se ponen en labios de Jesús apenas varían (aunque tengan poco valor desde el punto de vista apolo-gético) es razonable deducir que se adecuaban a su respuesta normal cuando le preguntaban si era el Mesías.

La versión Sinóptica del diálogo con el sumo sacerdote es como sigue.

Marcos 14:61-2

De nuevo el sumo sacerdote preguntó: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?» Y Jesús dijo:

«Yo soy».

[Variante: «Tú dices que yo soy».]

Mateo 26:63-4

El sumo sacerdote dijo entonces: «¿Eres tú el Mesías, el hijo de Dios?» Jesús contestó:

«Es como tú dices».

Lucas 22:67-70

Ellos (los miembros del Consejo) dijeron: «Dinos, ¿eres tú el Mesías?» El contestó, «Si os lo dijese, no me creeríais...» Y todos dijeron: «¿Eres entonces el hijo de Dios?»

El contestó:

«Sois vosotros los que decís que lo soy»

Si se acepta la formulación marquiiana de la respuesta según la principal tradición escritural (es decir, si se supone que realmente Jesús contestó «Yo soy»), no sólo se choca con los paralelos Sinópticos y con la reacción de Jesús a la confesión de Pedro en Marcos, sino que es también la sola y única ocasión en que Jesús admite abiertamente, en los tres primeros Evangelios, que él es el Mesías. Esta declaración única es tanto más improbable cuanto se supone que se produjo «precisamente cuando era inconcebible que alguien le creyese».⁷⁶ Era la historia de la pasión con sus dogmas doctrinales lo que exigía que Jesús confesase ser el Mesías; y sin duda el autor de Marcos hizo que las palabras del Maestro se adaptasen a los propósitos de la Iglesia.

Las versiones más primitivas de las tres son las transmitidas por Mateo y Lucas, «Es como tú dices» o «Sois vosotros los que decís que lo soy». Desde luego, no poseen mérito alguno que justifique su sustitución por «Yo soy». Pero, ¿qué significan estas respuestas menos claras y directas? Se ha dicho que son totalmente afirmativas: es como tú dices = yo soy.⁷⁷ Otros afirman que corresponden a una forma de admisión bajo presión.⁷⁸ Otros eruditos sostienen que las frases implican una evasión, o incluso una negativa velada: «Es como tú dices, no yo». Se acude también a un complicado texto rabínico relacionado con una discusión entre dos maestros de finales del siglo primero d.C.

Un hombre puede avanzar entre el pórtico y el altar (en el Templo) sin lavarse manos y pies, según el

rabino Meir, pero no según los sabios. El rabino Simeón el Modesto dijo al rabino Eliezar (ben Hircano): «Yo avancé entre el pórtico y el altar sin lavarme manos y pies». El contestó: «¿Quién es más eminente, tú o el sumo sacerdote?» El rabino Simeón no contestó. El rabino Eliezar le dijo: «Humíllate y admite que el perro del sumo sacerdote es más eminente que tú». Simeón respondió: «Maestro, tú lo has dicho».⁷⁹

Aunque la última respuesta la interprete Dalman como aquiescencia,⁸⁰ es más probable que fuese una negativa.⁸¹ No hay razón alguna por la que Simeón hubiese de alterar su convicción de la rectitud de su conducta sólo porque Eliezar le insultase. En su modestia, responde a la primera invectiva con el silencio, y a la segunda con una cortés negativa a entrar en una discusión más prolongada.

En suma, la única deducción legítima es que la expresión resulta equívoca.⁸² Esto significaría que no se afirma claramente que Jesús dijese ser el Mesías, ni siquiera como resultado de un reto directo y solemne. Era evidente, sin embargo, que daba igual lo que dijese:

«Si os lo dijese, no me creeríais...»⁸³

Por último, los tres Sinópticos nos dicen que contestó: «Es como tú dices», a la pregunta que le hace Pilatos de si es el rey de los judíos.⁸⁴ Marcos y Mateo dejan la cuestión en el aire. Lucas, sin embargo, parece sugerir que Pilatos comprendió que desmentía la acusación, pues inmediatamente dijo:

«No encuentro nada contra este hombre».⁸⁵

De hecho, dado que la figura del Mesías no parece que fuese elemento básico de la enseñanza de Jesús, y que no ha sobrevivido testimonio alguno de un ataque a su condición mesiánica antes de sus últimos días en Jerusalén; teniendo en cuenta, además, que deliberadamente se abstuvo de aprobar la confesión de Pedro y, en general, no se declaró el Cristo, hay numerosos motivos para dudar de si realmente se consideró tal.

Los Hechos de los Apóstoles

Algo muy distinto es lo que nos ofrecen Los Hechos de los Apóstoles. En la época correspondiente a esta obra, es decir los primeros años del cristianismo, se identificaba a Jesús sin la menor duda con el Mesías;⁸⁶ empero, ha de añadirse, que aún no se intenta atribuir la proclamación al propio Jesús. Los Hechos implican más bien que se convirtió en el Mesías, no durante su vida, sino por su ascensión al trono a la diestra de Dios después de resucitar de entre los muertos:

«Tenga pues por cierto todo Israel que Dios ha hecho a este Jesús, al que crucificásteis, Señor y Mesías».⁸⁷

Sin embargo, en el sector más técnico de la interpretación bíblica, en el tipo de exégesis completa que se generalizó a partir de los Manuscritos del Mar Muerto,⁸⁸ el Jesús histórico se convierte en «el Mesías del Señor» al que «los reyes de la tierra» y «los príncipes» (Herodes y Pilatos) pretenden destruir, según lo predicho en Salmos 2:2.⁸⁹

En esencia, la condición mesiánica de Jesús fue el tema principal de la predicación primitiva. Felipe proclamó «el Mesías» a los samaritanos; tras su visión, Saulo «silenció a los judíos de Damasco con sus pruebas directas de que Jesús era el Mesías», y en Corinto, Saulo-Pablo «se consagró por entero a predicar, afirmando ante los judíos que el Mesías era Jesús». Así mismo, en Acaya, el erudito alejandrino Apolo, demostraba «que de acuerdo con las Escrituras el Mesías es Jesús».⁹⁰

Un elemento específicamente nuevo en la cristología de Los Hechos es el del Mesías que sufre. Jesús era el Cristo no pese a su pasión, sino por ella. Esto se da como simple afirmación sin respaldo de pruebas bíblicas, como muestra Pedro cuando se dirige a los judíos de Jerusalén.

«Y ahora, amigos míos, sé muy bien que actuásteis por ignorancia, lo mismo vuestros gobernantes; pero así es como Dios dio cumplimiento a lo predicho por los profetas: que su Mesías padecería».⁹¹

También Pablo apela a la Escritura, pero sin citar capítulo ni versículo, cuando demuestra a los judíos de Tesalónica o al rey Agripa II la necesaria pasión del Cristo.⁹²

Con la idea del sufrimiento que culminaba en la muerte se daba también, como parte del mensaje cristiano, el elemento de la resurrección predeterminada del Mesías. También esto estaba predicho según Pablo⁹³ en textos bíblicos (que no cita), si bien Pedro cita Salmos 16:10, acompañado de un razonamiento exegético especial:

«Pues tú no abandonarás mi alma a la muerte, ni dejarás que tu siervo fiel sufra corrupción». Permíteme que os diga simplemente, amigos míos, que el patriarca David murió y fue enterrado, y su tumba sigue aquí hoy. No hay duda por tanto que habló como un profeta, que supo que Dios le había prometido que uno de sus descendientes directos se sentaría en su trono; y cuando dijo que no quedaba abandonado a la muerte, y que su carne nunca sufriría corrupción, habló con visión anticipada de la resurrección del Mesías».⁹⁴

Pedro afirma además, partiendo de Salmos 10:1 («Siéntate a mi diestra»), que la ascensión del Mesías al cielo estaba predicha también, así como su existencia celeste hasta el tiempo de la «restauración universal».⁹⁵

Resulta notable que el único elemento de la tradición Sinóptica que aparece inalterado en Los Hechos sea la definición de la proclamación mesiánica como delito contra el Estado. Al denunciar a Pablo y a Silas, los judíos de Tesalónica dicen de ellos:

«Los hombres que han alborotado la tierra toda han venido ahora aquí... Desafían las leyes del Emperador, y afirman que hay otro rey, Jesús».⁹⁶

El Cuarto Evangelio

De todos los escritos del Nuevo Testamento es el Evangelio de Juan el que muestra la interpretación más avanzada de la

mesianidad de Jesús. Salta a la vista que, dejando a un lado el relato de la pasión, la versión del Cuarto Evangelio no guarda semejanza alguna con la de los Sinópticos.

Juan, cuya obra perseguía demostrar que «Jesús es el Cristo»,⁹⁷ inculca a sus lectores que fue reconocido como tal desde el principio mismo de su ministerio. Ya en el capítulo primero, Andrés informa a su hermano Simón Pedro:

«¡Hemos encontrado al Mesías!»⁹⁸

También Natanael confiesa que Jesús es «el rey de Israel», y, poco después, una multitud amiga intenta aclamarle como rey, y las autoridades demostrar que no puede ser el Mesías. Ya durante su vida sus seguidores son amenazados con la expulsión de la Sinagoga.⁹⁹

Sin embargo, la diferencia más importante entre Juan y los Sinópticos es que introduce una afirmación formal del propio Jesús en el sentido de que él es el Mesías. Esto queda implícito en la oración que pronuncia en presencia de los apóstoles:

«Esto es vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a Jesús Cristo al que tú has enviado».¹⁰⁰

Pero en el diálogo entre la mujer samaritana y Jesús, es algo explícito:

«Sé que el Mesías (es decir Cristo) se acerca. Cuando venga él nos lo dirá todo». Jesús dijo: «Yo soy él, yo que contigo hablo ahora».¹⁰¹

Sin embargo, pese a la considerable amplitud del campo mesiánico en el Cuarto Evangelio, éste no llega a afirmar nunca que Jesús declarase en público ser el Cristo.

Este análisis de la cristología neotestamentaria continúa resultando paradójico. La firmeza con que el primitivo cristianismo proclama la condición mesiánica de Jesús se combina con la renuencia de la tradición sinóptica a atribuirle una declaración, pública o privada, directa y clara en este campo. En consecuencia se plantea el siguiente dilema, que muy pocas veces se ha afrontado francamente: si Jesús se consideraba a sí

mismo el Cristo, ¿por qué mostraba tanta reticencia al respecto? Si no se consideraba tal, ¿por qué insistían en lo contrario sus seguidores inmediatos?

Prescindiendo de radicales como Bultmann, que niega que los Evangelios Sinópticos considerasen a Jesús el «Mesías prometido»,¹⁰² la gran mayoría de los especialistas en el Nuevo Testamento, incluyendo muchos no cristianos (no se trata de un tema confesional), defienden la teoría de que Jesús tuvo una «conciencia mesiánica», pero que, por diferir su idea de «el Cristo» de la idea popular, prefirió no abordar la cuestión.¹⁰³

III. El mesianismo del Nuevo Testamento a la luz del judaísmo antiguo

Dado que la clave del misterio evangélico no parece hallarse únicamente en el Nuevo Testamento, queda por ver si el añadir a los datos evangélicos ideas judías de la misma época nos aclara la autoconciencia de Jesús.

Para un maestro religioso como Jesús, que no se dirigía a una minoría esotérica sino a todo Israel, apelar a un concepto como el de «el Mesías» sólo habría sido significativo y provechoso si su noción de ello correspondiese, en esencia al menos, a la de sus oyentes: de otro modo la utilización de una terminología mesiánica no habría hecho más que impedir una verdadera comprensión.

A juzgar por la ausencia de cualquier alusión a sí mismo como el Sacerdote Mesías en la tradición sinóptica principal, no puede haber sido ésta la concepción que de su papel tenía Jesús.¹⁰⁴ Ni es admisible deducir, de textos que indican que se juzgaba a sí mismo en términos proféticos, que se reconociese como el Mesías Profeta. Para que tal idea fuese inteligible, habría sido necesaria una formulación más clara que la que nos ofrecen los evangelistas. Así mismo, el concepto de un Mesías celestial preexistente revelado en la tierra¹⁰⁵ no aporta por sí solo solución alguna porque, como se ha demostrado, esta figura había de ser también el Mesías Rey. Por último, la muerte del Mesías en la consumación de los tiempos en lucha contra los ejércitos de Gog no es idea más apropiada que las otras.¹⁰⁶

En realidad, según parece deducirse del anterior análisis de

la oración judía y la interpretación bíblica, el único género de mesianismo que habrían comprendido las gentes que oían a Jesús, y el único tipo de mesianismo aplicable al mundo y al contexto de los Evangelios, era el del Mesías Rey davídico. Sin embargo, si hemos de conceder algún crédito al testimonio de los Sinópticos, no parece haber ningún punto de contacto entre esta imagen y la vida y las aspiraciones de Jesús. No se le retrata como pretendiente al trono real de David, ni parece mostrar la menor intención de ponerse al frente de los judíos para luchar contra Roma. En realidad, si los Evangelios poseen un significado coherente, su comentario a la confesión de Pedro y las respuestas al sumo sacerdote y a Pilatos sólo pueden interpretarse como negativas de mesianidad.

Pero, ¿no nos lleva esta conclusión radicalmente negativa a un dilema aún más embarazoso? Porque si Jesús rechazó el título mesiánico, ¿por qué no lo hizo de modo firme? ¿Por qué tanto él como sus seguidores, inmediatos y más remotos, insistieron en reconocerle y describirle como «el Mesías hijo de David»? Aún más incomprensible resulta el que la Iglesia gentil, para la que ni el término semítico «Mesías» ni su traducción literal griega, *Cristos*, significaban nada en absoluto, no permitiera que se olvidase tal idea... Se me ocurren una serie de posibilidades.

1) Teniendo en cuenta la atmósfera espiritual de la Palestina del siglo primero d.C., y su fermento escatológico, político y revolucionario, es muy probable que la negativa de Jesús a las aspiraciones mesiánicas fuese rechazada tanto por sus amigos como por sus adversarios.¹⁰⁷ Sus partidarios galileos continuaban esperando, aún después del golpe aplastante de su muerte en la cruz, que tarde o temprano volviese a aparecer para «restaurar el reino de Israel». Además, sus adversarios de Jerusalén tenían necesariamente que sospechar que aquel galileo, cuya influencia se extendía ya entre el pueblo de la propia Judea, estaba impulsado por motivos subversivos.

2) La Iglesia primitiva transfirió toda la ideología al intervalo «postpascual», históricamente inverificable, porque no persiguió ningún objetivo mesiánico (político) durante la época de su vida. Jesús el Mesías es aquel que está sentado en el cielo

a la diestra de Dios¹⁰⁸ y que se revelará como juez universal y como rey a su regreso triunfal en la Parusía. En esta doctrina mesiánica de dos etapas, con su sucesión de oscuridad y luz, humillación y exaltación, el elemento, por otra parte paradójico, del sufrimiento y la muerte se acomodaba sin gran dificultad.

3) Aunque la idea cristológica así remodelada debió parecer extraña a los judíos y, por lo que podemos juzgar, nada atractiva, resultó útil dentro del cerrado círculo de los primeros cristianos. Su especulación mesiánica, siguiendo en parte esta nueva línea, y adhiriéndose en parte a modelos judíos en boga hacia el final del siglo primero d.C. (el Mesías celeste, el Mesías preexistente, etc.), pronto se convirtió en una síntesis teológica remota, compleja pero satisfactoria para uso interno.

4) La transmisión del título «Cristo» a la Iglesia gentil, y su supervivencia en la cristiandad helenística, son, como se ha dicho, sorprendentes, porque para que significase algo, apóstoles y predicadores debieron verse obligados a instruir a los posibles creyentes en los principios del mesianismo judío y adaptarlo a las nuevas realidades. Esto quizás pudiera no ser muy difícil al principio de la misión entre los gentiles, cuando muchos, quizás la mayoría, de los convertidos a la fe de Jesús se reclutaban entre prosélitos gentiles ligados a las sinagogas judías de la Diáspora, que habían recibido ya ciertas bases de judaísmo. Pero tras su ruptura con la religión madre, la Iglesia debió preguntarse, a medida que se expandía, si tales esfuerzos merecían la pena. El que decidiese en favor de conservar la idea mesiánica se debió principalmente, al parecer, a su valor sicológico y polémico en el debate judeocristiano.

En la mente consciente de los gentiles del siglo primero que creían en Jesús (y en el inconsciente de la Iglesia a lo largo de los tiempos) el elemento más alarmante de la historia cristiana fue el incomprensible fracaso de un movimiento religioso esencialmente judío entre el propio pueblo judío. ¿Cómo podía el ciudadano de Roma, Atenas, Efeso o Alejandría, al que predicaban el Evangelio de un maestro galileo sus discípulos judíos, en una jerga técnica, extraña y casi incomprensible, desarrollar una fe firme en su mensaje cuando aquellos a los que en

principio iba dirigido, los familiarizados con todas aquellas costumbres conmovedoras pero extrañas, rechazaban en bloque sus ideas? ¿Había algo que fallaba en el propio Evangelio?

Los polemistas cristianos parecen haber seguido una norma establecida. El Evangelio era perfecto, pero había algo fundamentalmente erróneo en los judíos. Su obstinación en rechazar al Mesías, las grandes promesas de Dios a Israel, se explicaban como la culminación de una vieja maldad y como la razón principal de la irrevocable transferencia de sus privilegios a los gentiles.

Poco después de la crucifixión, Esteban, el cristiano helénico, acusa a una congregación hostil de Jerusalén:

«Vosotros combatís siempre al espíritu santo. Según los padres, así los hijos. ¿Hubo algún profeta a quien vuestros padres no persiguiesen? Ellos mataron a todos los que predecían la venida del Justo; y ahora vosotros le traicionásteis y le asesinasteis...»¹⁰⁹

Pablo, en la Primera Epístola a los Tesalonicenses, ya utiliza un lenguaje aún más apasionado:

Vosotros (los tesalonicenses) habéis recibido el mismo trato de vuestros compatriotas que reciben ellos (los cristianos de Judea) de los judíos, que mataron al señor Jesús y a los profetas y nos expulsaron de allí, los judíos que desoyen la palabra de Dios y son enemigos de sus compatriotas...¹¹⁰

Por último Juan compone un discurso similar y lo pone en boca del propio Jesús dirigiéndose a los judíos de Jerusalén:

«Vuestro padre es el demonio y vosotros elegisteis cumplir los deseos de vuestro padre. El fue un asesino desde el principio...»¹¹¹

En suma, el éxito de la idea mesiánica quizás se debiese más a conveniencia polémica que a utilidad teológica.

DIGRESIÓN I: JESÚS, HIJO DE DAVID

Añadiremos ahora unos cuantos comentarios al título davídico de Jesús, de las tablas genealógicas de Mateo y Lucas como apéndice al capítulo sobre el Mesías.

La naturaleza secundaria, y en consecuencia históricamente intrascendente, de estas genealogías es algo que admiten todos los estudiosos responsables del Nuevo Testamento, pero hay al menos un episodio evangélico primario en el que se llama a Jesús «hijo de David», y es cuando, en el viaje final hacia Jerusalén, al parecer en Jericó, un mendigo ciego (o quizás dos mendigos ciegos) gritan para llamar su atención en medio de una ruidosa multitud:

«¡Hijo de David, Jesús, ten piedad de mí!»¹¹²

Como el título davídico desaparece en los tres Evangelios cuando Jesús oye la petición y contesta (a partir de entonces se le llama simplemente «señor»),¹¹³ su uso inicial parece que servía sólo como *captatio benevolentiae*.

La paráfrasis de Salmos 118:25, «Hosana al hijo de David», de Mateo 21:9 y 15, difícilmente puede ser auténtica, sin embargo: no sólo faltan las palabras en bastardilla en los paralelos sinópticos,¹¹⁴ sino que, aún más grave, no tendrían ningún sentido en hebreo o en arameo. (*Hosana* significa «¡Salve, por favor!», y la mejor traducción de la oración, suponiendo que la glosa original fuese en arameo, sería la siguiente: «¡Salve, por favor, el hijo de David!»)¹¹⁵ El uso esporádico del título «hijo de David» parece pues no tener ningún contenido histórico especial. Por otra parte, la frase quizás sirviese como soporte útil en la argumentación de los primeros cristianos sobre la mesianidad de Jesús.

Aunque la cuestión en sí misma no sea algo forzada, y la posibilidad de conocimientos genealógicos en el siglo primero d.C. no pueda excluirse *a priori*,¹¹⁶ debido a las profundas tendencias dogmáticas, apologéticas y polémicas de los documentos más notables del Nuevo Testamento, sería inútil intentar determinar si la familia de Jesús proclamaba realmente su pertenencia a la tribu de Judá y al clan real de David. Sin em-

bargo, debe subrayarse que la descendencia, legítima o espúrea, de Judá era arma importante en el arsenal político. Durante la lucha para ocupar la jefatura suprema del mundo judío que se desarrolló hacia el año doscientos d.C., tanto el patriarca galileo como el exilarca babilonio alegaban tal descendencia; el segundo con más justificación, al parecer, que el primero.¹¹⁷ Por otra parte, la represión que hicieron los romanos victoriosos después del año setenta de la Era Cristiana contra la casa de David es algo que testimonian los historiadores de la Iglesia primitiva. El martirio que padecieron ciertos jefes cristianos palestinos, a los que se decía parientes de sangre de Jesús, se atribuyó a decretos imperiales antidavídicos; pero esta explicación podría ser más dogmática que históricamente fidedigna.¹¹⁸

DIGRESIÓN II: EL USO METAFÓRICO DE «UNGIR»

Este capítulo podría considerarse incompleto si no se mencionase el posible uso no técnico de la noción «ungir». Como es bien sabido, este rito ceremonial se utilizaba en el Antiguo Testamento para confirmar determinados cargos superiores, principalmente los de sumo sacerdote, rey y esporádicamente profeta. Partiendo de esta base litúrgica, el término adquirió, ya posiblemente en la etapa bíblica, y claramente en el uso postbíblico, un significado no ritual, «nombrar», o «elevar a una dignidad». Atestiguan sólidamente tal cambio los Targums, donde el hebreo *mashab* (ungir) suele traducirse, no por el término idéntico arameo *meshab*, sino por el verbo *rabbe*, literalmente «engrandecer». En Exodo 28:41, «les ungarás (a Aarón y a sus hijos)», se traduce por «les nombrarás». «Ungir un rey de entre ellos» se paratrasea en Jueces 9:8 como «Nombrar un rey de entre ellos». Asimismo, «el espíritu del Señor Dios está sobre mí porque el Señor me ha ungido» se reinterpreta en el Targum de Isaías 61:1 como, «el espíritu de profecía del Señor está sobre mí, pues él me ha nombrado».

Hemos de decir además que la frase hebrea «llamar a una

persona por el nombre», de Exodo 31:2 es diversamente arameizada en los Targums como «nombrar por el nombre» (*Onkelos*), «ordenar y llamar por el nombre» (*Neofiti*), o «nombrar y llamar» (*Neofiti margin*). Dicho de otro modo, los mismos verbos arameos se emplean para traducir tanto la simple idea de nombramiento como la metáfora ritual del ungimiento. El que esta técnica interpretativa no era algo meramente instintivo, sino consciente, nos lo prueba el primitivo comentario rabínico de Números 18:8:

Ungimiento significa entronización en cargo.¹¹⁹

No hay duda alguna de que se entendía en este sentido la designación en Isaías 45:1 de Ciro, rey de los persas, como el Mesías del Señor. Era un soberano, no ungido físicamente con óleo, sino elegido, nombrado y entronizado por el Dios de Israel.

¿Es posible que el reconocimiento de Jesús como el Mesías se derivase de su propio recurso personal al verbo «ungir»? Como carismático, tenía sin duda conciencia de una vocación divina y ninguna objeción que hacer al título «el nombrado». Pero esto no deja de ser una posibilidad lingüística: el empleo figurativo de Mesías no viene apoyado al nivel histórico-literario por ninguna prueba concreta del Nuevo Testamento griego.

VII. JESÚS EL «HIJO DE HOMBRE»

Poco antes de su muerte, Paul Winter subraya estoicamente que la literatura sobre el *hijo de hombre*¹ se hacía cada vez más impenetrable, pues no había dos autores que estuviesen de acuerdo en algo. Afortunadamente, al mismo tiempo, A. J. B. Higgins, en un artículo con el típico título de «¿Es insoluble el problema Hijo de Hombre?» sugería que la solución «la tenemos, en realidad, ya entre las alternativas ampliamente divergentes, bien conocidas de los que trabajan en este campo».² Insoluble o no, el problema continúa siendo para la mayoría de los intérpretes del Nuevo Testamento, de una significación básica. «De todos los títulos cristológicos», escribe F. Hahn, «el de Hijo de hombre ha sido el más ampliamente investigado. El motivo es que se ha tenido siempre la esperanza de *penetrar, a través de este predicado de dignidad, más profundamente en la doctrina del propio Jesús...* El análisis del título de Hijo de hombre es un punto de partida adecuado para una investigación de las *tradiciones cristológicas más antiguas*».³

El hecho innegable es que uno se encuentra aquí en una encrucijada de paradojas. En los Evangelios Sinópticos, el título *hijo de hombre* se utiliza con frecuencia (aparece unas sesenta veces), y continúa apareciendo con relativa frecuencia en el Cuarto Evangelio. Pero, aparte de los Evangelios, sólo aparece una vez en Hechos 7:56, y dos en Apocalipsis 1:13 y 14:14. En otras palabras, esta presunta fórmula cristológica no aparece

en Pablo ni en las demás epístolas, es decir en las composiciones explícitamente teológicas del Nuevo Testamento.

El segundo elemento paradójico es que el título no lo usa en los Sinópticos más que Jesús. En contraste con el uso vocativo común en Ezequiel, donde Dios se dirige normalmente al profeta como *hijo de hombre*, nunca cumple esta función en el Nuevo Testamento. Además, la expresión completa, *el hijo de hombre*, sólo aparece una vez como título fuera de los Sinópticos. En una visión mística, inmediatamente antes de su ejecución, Esteban confiesa en Hechos 7:56:

«¡Veo al *hijo de hombre* a la diestra de Dios!»

Pero ni este texto, probablemente inspirado en la respuesta de Jesús al sumo sacerdote,⁴ ni los dos ejemplos del Apocalipsis, extraídos directamente de Daniel 7, pueden alegarse por sí solos como prueba independiente y debilitar el sólido testimonio de los Sinópticos.

La tercera paradoja consiste en la curiosa falta de impacto de la expresión en los contemporáneos de Jesús. Lejos de ser tratado como un misterio, el más problemático de todos los problemas del Nuevo Testamento, no hay huella alguna en Mateo, Marcos o Lucas, de cualquier disputa o pregunta respecto a su significado ni de objeción alguna a su uso. No despertó ni entusiasmo ni hostilidad entre amigos y adversarios. De hecho, sigue siendo válido lo que Julius Wellhausen escribió hace setenta años:

Jesús utiliza la expresión sin ningún sentido esotérico, no sólo frente a sus discípulos, y sin embargo nadie encuentra la frase extraña ni pide una explicación. Todos dejan pasar el hecho sin sorprenderse, ni siquiera los fariseos quisquillosos... que no estaban acostumbrados a aceptar algo ininteligible.⁵

La única nota discordante aparece en un solitario, confuso y equívoco pasaje del Cuarto Evangelio, que, dejando aparte consideraciones cronológicas generales respecto a la fecha de Juan, resulta irrelevante en cuanto al problema histórico-lingüístico. En Juan 12:32, Jesús dice:

«Arrastraré hacia mí a todos los hombres, cuando sea levantado de la tierra».

Los circunstantes ven en estas palabras una alusión a su muerte, y como si pensasen en voz alta, expresan su desconcierto en los siguientes términos:

«Nuestra Ley nos enseña que el Mesías se queda para siempre. ¿Qué quieres decir con eso de que el *hijo de hombre* ha de ser levantado? ¿Qué *hijo de hombre* es ese?»⁶

Pero la segunda pregunta no debe interpretarse como muestra de que no comprendiesen un título oscuro. Es un comentario que únicamente cobra sentido si, en primer lugar, el enunciado original de Juan 12:32 fuese: «cuando el *hijo de hombre* sea levantado» en vez de «cuando yo sea levantado». Además, debe darse por supuesta su aceptación del papel mesiánico de Jesús. Y por último, el verbo «ser levantado», debe entenderse que significaba muerte por crucifixión, y no su sentido más usual de exaltación y gloria.⁷ Si se aceptan estas tres consideraciones, todo se aclara. *Hijo de hombre* es una autodesignación, y la duda que manifiestan los que preguntan, nace de la unión de dos ideas mutuamente excluyentes: cristeidad y muerte por ejecución.

En suma, no es sólo factible sino básico abordar el problema del título *hijo de hombre* en su uso sinóptico como una frase nada ambigua ni chocante utilizada siempre sólo por Jesús. Pero el paso preliminar, como siempre en este campo, habrá de ser un minucioso análisis de su uso fuera de los Evangelios.

I. El «hijo de hombre» en los escritos judíos

Hay un acuerdo negativo general sobre los aspectos lingüísticos del problema. La frase griega evangélica «el hijo del hombre» no es una auténtica expresión helénica, por lo que tiene que ser una traducción al griego de otra semita original. Este término original semita es improbable que sea hebreo, porque

ni el idioma bíblico ni el postbíblico emplean el artículo definido antes de *hijo de hombre*.⁸ La única alternativa es la lengua aramea, es decir, la lengua vernácula que se utilizaba comúnmente en Palestina en el primer siglo a.C. La investigación erudita debe comenzar, en consecuencia, con la literatura aramea, pues si el uso de la expresión «hijo de hombre» se dio entre gentes de habla aramea, su auténtico sentido debe buscarse en esa lengua.⁹

Concuerdan aquí los eruditos en dos cuestiones y difieren ampliamente en otras dos. Aceptan hoy todos los especialistas que la frase fue de uso común como nombre («un hombre», «el hombre») en todas las etapas del dialecto arameo palestino, y como sustituto del pronombre indefinido («uno», «alguien»). Hay, por el contrario, desacuerdo en cuanto al uso perifrástico de la expresión, es decir, cuando el que habla se aplica el término a sí mismo, y a su relación con una imagen escatológica o mesiánica derivada de algún modo de Daniel 7:13. Son estos dos temas polémicos los que debemos analizar aquí.¹⁰

1. «Hijo de hombre»: una perífrasis

Una serie de autores han postulado, en los últimos ochenta años, que la expresión *hijo de hombre* podía servir a un orador para aludirle indirectamente a sí mismo, siendo, como si dijésemos, una especie de sustituto del pronombre personal «yo».¹¹ Esta teoría se funda en el modelo de lo que se cree un sinónimo arameo de el *hijo de hombre*, es decir, «ese hombre» (*habu gabra*). Hemos de decir, para los no informados, que la frase «ese hombre» no es siempre perifrástica, e incluso cuando lo es, no significa invariablemente «yo». Debe entenderse a menudo de forma literal. Además, cuando se emplea como perífrasis, suele relacionarse con la primera persona del singular y, a veces, con la segunda: «Ese hombre» puede ser «yo» o «tú». En consecuencia, el intérprete debe determinar primero si se utiliza de forma directa o con sentido figurado y, si llega a la conclusión de que se trata de una perífrasis, debe acudir al contexto para establecer su sentido exacto.

Así encontraremos, por ejemplo, que únicamente puede utilizarse como sustituto en el contexto del lenguaje directo, en

el diálogo o el monólogo. Además, el tema de conversación debe ajustarse a unas cuantas normas bien definidas. El que habla ha de querer eludir todo énfasis inmodesto sobre su persona:

Cierto hombre acudió al rabino Yose ben Halafta y le dijo: Ha sido revelado a *ese hombre* (= a mí) en un sueño...¹²

Es también frecuente que el carácter desagradable, aterrador o funesto de la frase exija una perífrasis. Enfermedad y muerte, en particular, son temas que jamás deben asociarse directamente con uno mismo:

Jacob preguntó a Esaú: ¿Quieres dinero o una tumba? Esaú contestó: ¿Quiere *ese hombre* (= quiero yo) una tumba? ¡Dame el dinero y guárdate la tumba para ti!¹³

Otra situación que exige camuflaje es aquélla en que se menciona un tema desagradable para otro de los presentes. Aquí «ese hombre» reemplazará a «tú».

¡Que el espíritu de *ese hombre* (= tu espíritu) perezca!¹⁴

Si no fuese porque jamás anatematicé a nadie, lo haría con *ese hombre* (= contigo).¹⁵

¿Podemos decir que *bar nash(a)*, (*el*) *hijo de hombre*, se utilizaba de modo similar a *habu gabra*, «ese hombre»? Eso se ha dicho, pero sin respaldo de pruebas; por lo que no debe sorprendernos que los especialistas rechacen el paralelismo apoyándose en que «este uso... no aparece en ninguna de las fuentes arameas».¹⁶ En mi ensayo anterior he demostrado que esto es un error, por lo que sólo necesito reproducir aquí los detalles más sobresalientes de mi análisis.¹⁷

La mayoría de los ejemplos descubiertos hasta ahora, son expresiones que indican algo que va en detrimento del que habla o que le resulta embarazoso. Por ejemplo, el desilusionado émigré babilonio Rab Kahana, que encuentra poco de su gusto

la vida galilea de mediados del siglo tercero d.C., plantea la siguiente cuestión a su maestro el rabino Yohanan:

Si *bar nash* es despreciado por su madre, pero honrado por otra de las mujeres de su padre, ¿adónde ha de acudir? Yohanan contestó: Debe acudir adonde se le honra. Entonces Kahana se fue. Luego le dijeron al rabino Yohanan: Kahana se marchó a Babilonia. El exclamó: ¡Cómo! ¿Se ha ido sin pedir permiso? Y le dijeron: La pregunta que te planteó era su petición de permiso.¹⁸

En la parábola de Kahana, la madre es la tierra de Israel, la otra esposa Babilonia, y el *hijo de hombre* el propio Kahana. Aparte del anciano e inocente Yohanan, nadie pasó por alto el auténtico significado: «Puesto que vosotros, palestinos, no me respetáis lo bastante, me voy a casa» Si se somete la frase a un análisis puramente lógico, puede alegarse que *bar nash* tiene aquí un significado genérico («cualquier hombre») que incluye también al que habla.¹⁹ Sin embargo, como es sabido, la comunicación verbal está regida tanto por las leyes de la psicología y la sociología como por las de la lógica. Puede elegirse deliberadamente un giro equívoco como vía de escape si el que habla se ve presionado por su interlocutor, pero sin pretender por ello decir algo ambivalente. Es muy razonable parafrasear las palabras de Kahana como significando que cualquier hombre al que no se aprecia en un lugar está en su derecho de trasladarse a otro; pero, por muy razonable que esto pueda ser, se distorsionaría el auténtico significado. Kahana no estaba preocupado por los demás, sino sólo por sí mismo. El objetivo original de la perífrasis es proporcionar una *double entente*. En este caso, el objetivo se logra plenamente.

Otra anécdota, relacionada con un patriarca galileo de finales del siglo segundo d.C., Judá el Príncipe, nos proporciona un ejemplo de referencia indirecta al tabú supremo, la muerte, y a la bendición suprema, la resurrección gloriosa del que habla:

Se cuenta que el rabino (Judá) fue enterrado envuelto en una simple sábana, pues dijo: No es tal

como *bar nasha* va como volverá. Pero los rabinos dicen: Tal como *bar nash* va, así volverá.²⁰

Para captar el sentido exacto del comentario de Judá, debemos tener en cuenta que la doctrina de los «rabinos» insiste en la continuidad total entre esta vida y el mundo futuro. Se suponía que el cuerpo resucitado sería idéntico al de antes de la muerte, incluyendo, al parecer, la ropa con que era enterrado. Judá, famoso por su humildad, corrigió y transformó el proverbio de los rabinos. Le interpretaron correctamente y, aunque era rico, enterraron su cuerpo sin el menor despliegue de riqueza.

El uso de *hijo de hombre* es más formal aquí que en el episodio de Kahana. La sustitución de *bar nash* (*un hijo de hombre*) por el determinativo *bar nasha* (*el hijo de hombre*) parece haberse hecho expresamente para mostrar que se alude a un personaje único y definido: el propio Judá.

Dos proverbios de Simeón ben Yohai, maestro galileo de la primera mitad del siglo segundo d.C., proporcionan lo que parece ser una prueba más firme en favor del uso perifrástico de *hijo de hombre*. Pero sobreviven ambas en varias recensiones de una especie de transmisión sinóptica, factor muy provechoso para determinar su significado preciso.

Dijo el rabino Simeón ben Yohai: «Si yo hubiese estado en el Monte Sinaí cuando la Tora fue entregada a Israel, habría pedido al Misericordioso que crease dos bocas para *bar nasha*, una para el estudio de la Tora, y otra para atender a todas sus necesidades».

Y dijo además: «¡Si el mundo apenas puede soportar las denuncias lanzadas por una boca, cuánto peor sería si fuesen dos!»²¹

Parece necesaria una observación preliminar. El pasaje citado no representa un *logion*, sino dos: 1) «dijo el rabino Simeón ben Yohai»; 2) «y dijo además». El único lazo de conexión es la idea de las dos bocas. Nada sugiere que el segundo proverbio siguiese inmediatamente al primero, y aún menos que se considerase glosa interpretativa ligada a la visión del Sinaí.

Considerada, en consecuencia, una sentencia independiente, lo que Simeón dice sobre el Sinaí, alude, bien a cualquiera, bien a todos los israelitas, o bien a él mismo, Simeón ben Yohai.

De las tres alternativas, E. Sjöberg, basándose sobre todo en que Simeón no podía aludir en el segundo *logion* a su propia persona, elige la primera. Como firme adversario de Roma, difícilmente podría considerarse a sí mismo un informador en potencia.²² Sin embargo, ¿por qué Simeón, el mayor xenófobo de su era, que al parecer decía: «El más noble de los gentiles merece la muerte»,²³ pedía a Dios dos bocas para todos los hombres? Desde luego, no esperaba que toda la humanidad recitase la Tora. Además, si hubiese pretendido tal cosa, hubiese dicho, sin duda, no *el hijo de hombre*, sino «todo *hijo de hombre*», o «todo *hijo de hombre e hijo de hombre*».²⁴

La segunda alternativa, todo israelita, también parece estilísticamente inadecuada. Después de todo, ¿por qué «todo *hijo de hombre*» en vez de literalmente «todo israelita»?

La tercera posibilidad, el que *bar nasha* aluda aquí al propio Simeón ben Yohai, no se basa únicamente en un proceso de eliminación. Viene apoyada además por la prueba textual de que, en una segunda recensión que se conserva en arameo, «el *hijo de hombre*» se substituye por «este *hijo de hombre*».²⁵ Puede afirmarse, en consecuencia, sin lugar a duda, que cuando pedía este insólito don de una segunda boca para usos seculares, y poder dedicar la primera exclusivamente a recitar las Escrituras, Simeón ben Yohai se aludía a sí mismo espontáneamente con una humilde tercera persona.

El segundo *hijo de hombre* de Simeón, transmitido también en varias recensiones,²⁶ se incorporó al relato de su salida de la cueva, donde él, y posiblemente su hijo, estuvieron al parecer ocultos trece años, tras finalizar la segunda Guerra Judía:

Pasados aquellos trece años, dijo: «Saldré y veré lo que pasa en el mundo...» Y se sentó a la entrada de la cueva. Allí vio a un cazador que intentaba atrapar pájaros con una red. Y oyó una voz celestial que decía (¡en latín!), ¡*dimissio!* (libérate); y el pájaro escapó. Y dijo entonces: «Ni siquiera un pájaro peca sin la voluntad del cielo. Cuánto menos *bar nasha*».²⁷

Hemos de decir que la última frase crucial no sólo contrasta pájaro y hombre en general. Emplazando «un pájaro» paralelamente a «el *hijo de hombre*» parece subrayarse que se alude a una persona particular, y no a un representante cualquiera del género humano. Dadas las circunstancias, esta persona no puede ser otra que la misma que habla.

El paralelo en el Midrash Rabbah dice:

Ni un solo pájaro es atrapado sin la voluntad del cielo. Cuánto menos el alma de *bar nasha*. Así que (Simeón) salió de allí y descubrió que las cosas se habían calmado.²⁸

La inmediata salida de Simeón de su escondrijo indica de nuevo que «el *hijo de hombre*», cuya alma no perecería a menos que el cielo lo desease, no era otro que el que hablaba. Además, viene a confirmar esta deducción una prueba manuscrita que substituye «mi alma» por «el alma del *hijo de hombre*».²⁹

Estos ejemplos demuestran que en el arameo de Galilea *hijo de hombre* se utiliza como alusión perifrástica a uno mismo. Igual que la expresión paralela «ese hombre», se emplea en un contexto en que se mencionan humillación o muerte, pero hay también otros casos en los que se evita la primera persona por reserva o modestia. Por otra parte, mientras «ese hombre» puede significar «yo» o «tú», *hijo de hombre*, en los casos analizados hasta ahora, alude siempre al que habla.

Cuestión importante a señalar es que, cronológicamente, la perífrasis *bar nasha* comienza a aparecer a partir del siglo segundo d.C., y se limita, geográficamente, a Galilea. No hay ejemplos de su uso en el idioma arameo de los judíos babilonios. Nada indica que la expresión constituyese una innovación del siglo segundo y no hay ninguna prueba de que no se usase también en el siglo anterior. El pequeño número de ejemplos hasta ahora reunidos, no indican necesariamente que la fórmula fuese insólita; su rareza quizás se deba a que en la literatura aramea existente hay poco material que exija esta perífrasis.³⁰

En suma, y con disculpas a los no lingüistas por estos detalles técnicos inevitables, y espero que comprensibles, ateniéndose a la lógica interna de la situación y admitiendo que los giros arameos juegan un papel especial en la interpretación de

la frase del Nuevo Testamento, «el hijo del hombre» (*ho huios tou anthrōpou*), deben integrarse en una teoría aceptable dos conclusiones, una positiva y negativa otra. En arameo de Galilea, es decir, en el lenguaje de Jesús y sus primeros seguidores, *hijo de hombre* se utilizaba, al menos en ocasiones, como perífrasis. Por contraste, no sobrevive prueba alguna de su uso titular, de lo que debemos deducir que no hay motivos para hablar de un ser escatológico o mesiánico conocido generalmente como «el *hijo de hombre*».

Sin embargo, en una cuestión como ésta, el idioma no es lo único a considerar, y antes de afirmar sin vacilación que jamás existió tal cosa, debemos tener en cuenta el problema de la exégesis de Daniel 7:13.

2. El «hijo de hombre» y Daniel 7:13

El capítulo 7 del libro de Daniel consiste en un relato arameo de un sueño de Daniel y su interpretación por un testigo sobrenatural. El sueño empieza con la visión sucesiva de cuatro bestias aterradoras. Luego, de pronto, la escena cambia y alguien que es «anciano de los días» ocupa su asiento en un trono de llamas feroces rodeado de una muchedumbre de sirvientes. Los libros se abren luego y la última de las bestias es condenada a muerte y ejecutada. A las otras tres se les da un breve plazo. Pero lo que más nos interesa aquí es el final del sueño.

Contemplaba yo una visión nocturna y, de pronto, uno como un *hijo de hombre* vino con las nubes del cielo y llegó hasta donde el Anciano de los Días, y junto a él le llevaron. Concediéronsele soberanía, gloria, majestad, y los pueblos todos, y las naciones y las lenguas todas le sirvieron. Su soberanía había de ser una soberanía eterna que jamás cesase, e imperecedero su reino.³¹

El resto del capítulo proporciona, en forma de exégesis celestial, la clave de este apogeo, la entronización de la figura semejante al hombre. Los cuatro animales, se explica, simbolizan cuatro reinos, el último de los cuales oprimirá a «los santos

del Altísimo». Serán vengados, sin embargo, por el Anciano de los Días, y se concederá reino de vida perdurable al «pueblo de los santos del Altísimo».³²

Sin duda en la mente del narrador bíblico esta frase, «uno como un *hijo de hombre*», alude colectivamente a «los santos del Altísimo», aquéllos a los que la cuarta bestia maltrataba sobre la tierra: los israelitas perseguidos por Antíoco Epifanes (175-163 a.C.). El que la imagen de la figura humana elevada a los cielos se base en un concepto mitológico o semimitológico anterior, y que, fuera de contexto, «los santos del Altísimo» se identifiquen a veces con los ángeles, resulta en el fondo irrelevante. En la narración concreta de Daniel no se muestra ni se presume ningún conocimiento de esta posible prehistoria.

Sin embargo, algunos comentaristas que centran principalmente su interés en el Nuevo Testamento, insisten en el valor místico del término, «como». El autor de una importante obra escribe: «¿Cómo hemos de entender la afirmación de que la apariencia de este ser sobrenatural y maravilloso es "como un hombre"? La palabra "como" (un ser humano) de la visión no sólo insinúa la similitud con los hombres sino también una diferencia misteriosa. No es hombre el que aparece, sino un ser como un hombre».³³ De hecho, la preposición aramea o hebrea «como» es estilísticamente frecuente en la descripción de un sueño. En ese mismo capítulo, tres de las cuatro bestias son «como» un león, «como» un oso, «como» un leopardo, y las vestiduras y el pelo del Anciano de los Días son «como» nieve y «como» lana. Y si se dijese que en el caso de los tres animales el «como» es una alusión indirecta a sus rasgos insólitos (por ejemplo, el león tiene alas de águila), podría alegarse que, curiosamente, el «uno como un *hijo de hombre*» no posee ningún rasgo anormal.

En suma, el héroe de la narración de Daniel es un ser humano, elevado por encima de las malignas bestias, al que se concede dominio perdurable sobre toda cosa, representación simbólica, según la conclusión interpretativa, del triunfo escatológico del Israel histórico. Así, aun a riesgo de repetirme, quiero quede claro de una vez por todas que, para el autor de Daniel 7, «uno como un *hijo de hombre*» no es un individuo. Además, como término genérico en el marco de una narración descriptiva, no se presta al uso perifrástico. Ni entraña tampo-

co, ni sugiere siquiera, una fórmula titular aplicable a una sola persona.

¿Cabe, sin embargo, que tal título se acuñase en el proceso del desarrollo exegético de Daniel 7:13? Algunos restos de primitiva interpretación judía de este pasaje bíblico nos serán muy útiles y quizás nos proporcionen las piezas que faltan en el rompecabezas.

Exégesis de Daniel 7:13 en la antigüedad

Las antiguas traducciones griegas del versículo nada nuevo aportan al significado arameo original. «Uno como un *hijo de hombre*» se traduce literalmente, tanto en Los Setenta como en Teodotión. La ausencia de toda tentativa perifrástica por parte de los traductores griegos indica que para ellos el sentido del texto original era claro y aceptable. La única discrepancia (repetida en los Evangelios) se refiere a si él ha de venir «con» las nubes (como en arameo) o «sobre» las nubes.

Los rabinos nos iluminan algo más. En el comentario más antiguo de que disponemos, el del rabino Akiba, que murió en el 135 d.C., la alusión a «tronos» en Daniel 7:9 dicese indica que habrá dos, uno ocupado por Dios y otro por «David», el Mesías rey. Esta exégesis, que identifica por inferencia «uno como un *hijo de hombre*» con el Cristo, parece tuvo cierto éxito pese a las violentas objeciones de colegas de Akiba.³⁴

Más o menos un siglo después, se dice que el rabino Joshua ben Leví reconcilió la aparente contradicción de Daniel 7:13 («viniendo con las nubes») y Zacarías 9:9 («humilde y montado en un asno»), proclamando que la manifestación gloriosa o humilde del Mesías dependería de las virtudes o pecados de Israel en los últimos tiempos.³⁵

Por último, Daniel 7:13 sirve como base textual para dos ejercicios de exégesis respecto al tan buscado nombre del Mesías. Ambos aparecen en composiciones tardías, aunque la fecha de su testificación no equivalga necesariamente a su origen.

Un comentario sobre el Génesis identifica al Mesías Rey como *Anani*, último vástago de la familia de David mencionado en Crónicas I, 3:24, interpretando su nombre a partir de Daniel 7:13, *Anani* = «nubes» (*'anani*): es decir, Hombre —

Nube.³⁶ La misma explicación se incorpora al Targum de Crónicas I, 3:24:

Anani es el Mesías Rey que ha de ser revelado.³⁷

El segundo *tour de force* es el del rabino babilonio Nahman bar Jacob, de principios del siglo cuarto d.C., que obtuvo el oscuro título mesiánico *bar niphle* («hijo del Caído» en arameo = el «hijo de David») de la alusión de Amos al levantamiento de la tienda caída de David.³⁸ Su interlocutor galileo, el rabino Isaac el Herrero, no se impresionó; sin duda para él *niphle* no era palabra aramea, sino un vocablo griego que significaba «nube» (*nephele*). Es probable, de hecho, que en Galilea, donde los judíos estaban hasta cierto punto helenizados, Daniel 7:13 fuese origen del título mesiánico, mitad griego mitad arameo, *bar nephele*, «hijo de la nube».

Aunque sea esporádica la prueba, parece razonable deducir que una tradición interpretativa judía general reconocía Daniel 7:9-14 desde principios del siglo segundo al menos, pero casi seguro desde antes aún, como texto mesiánico que pintaba la llegada de un nuevo David exaltado y glorioso. Ninguna traza sobrevive de humillaciones previas sufridas por «el pueblo de los santos del Altísimo»; en realidad, el concepto de un Mesías humilde parecía contradecir la visión de Daniel.³⁹

Tal interpretación mesiánica se fundaba, por lo que se ha podido saber, en la mención del trono adicional, y probablemente en el otorgamiento de una corona perdurable a la figura humana. Ello no se basa en modo alguno en la expresión «uno como un *hijo de hombre*». La frase no se emplea aquí como título lo mismo que no se emplea como tal en ningún otro texto.⁴⁰ En realidad, el que se derivasen de Daniel 7:13 nombres mesiánicos como *Anani* o *bar nephele* prueba que nunca se consideró título la expresión *hijo de hombre*.⁴¹

Especulaciones escatológicas basadas en Daniel 7:13

a) *Ezra 4*

El capítulo 13 del Libro Cuarto de Ezra alude también a un sueño. El autor, seudónimo, ve «como si fuese la forma de

un hombre» que surge del mar y vuela «con las nubes del cielo». Una multitud de hombres se reúnen para combatirle, pero él los aniquila con su boca. Dios explica luego el significado de la visión. El «hombre» es el Mesías celeste oculto y preservado, el hijo de Dios. En otras palabras, el sueño se ajusta a Daniel 7; su héroe que vuela, el Mesías soberano preexistente, es aquél «uno como un hijo de hombre» de Daniel.

¿Puede utilizarse este texto como argumento en favor del uso titular de *hijo de hombre*? Decididamente no. Ezra 4,13 confirma y precede a la exégesis rabínica de Daniel 7:13, pero no utiliza *hijo de hombre* como título.⁴² Hemos de decir asimismo que todo lo fechable de Ezra 4 es sin duda posterior al año setenta d.C., y está condicionado por la destrucción del Templo. Su testimonio es más relevante, en consecuencia, para la comprensión de los orígenes del cristianismo que para la de Jesús y su época.

b) Hénoj 1

Como el Libro Etopo de Hénoj se ha considerado a menudo el testimonio más importante del uso titular de *hijo de hombre*, es razonable que pongamos punto final con su estudio al presente análisis.

En esta obra, de extrema complejidad, en la que se combinan problemas textuales y exegéticos con los de composición y fechado, la figura *hijo de hombre* aparece dieciséis veces en la prosa descriptiva del Libro de Parábolas (capítulos 37-71), la segunda de sus cinco secciones; o para ser más exactos, entre los capítulos 46 y 71.⁴³ Las otras cuatro secciones no aluden en absoluto a él.

Los problemas lingüísticos son aterradores. Por una parte, tradúcese al inglés como *hijo de hombre* tres frases etíopes distintas.⁴⁴ Este hecho curioso se ha explicado por dos argumentos eruditos opuestos. Según uno, las variaciones se deben en exclusiva a un traductor etíope descuidado que tradujo una misma fórmula griega de tres modos distintos;⁴⁵ según el otro argumento, corresponden a tres expresiones arameas distintas, anteriores al griego.⁴⁶ Además, aunque trece de los dieciséis ejemplos van precedidos por «este» o «ese» *hijo de hombre*,

hay quien afirma, aunque sin pruebas convincentes, que quizás sea sólo la traducción etíope del artículo definido griego: «el *hijo de hombre*».⁴⁷

En suma, el carácter de la expresión etíope, y *a fortiori* la identidad de los equivalentes griegos perdidos de las tres frases, por no mencionar el hipotético original arameo (o los originales) de una (o tres) expresión (es) griega (s) de la que derivan los tres términos etíopes, sigue siendo, por decir poco, problemática. Pero nada de esto importa demasiado en el contexto de este estudio porque, según la opinión erudita más reciente y fidedigna, desde el punto de vista filológico el Hénoj etíope no aporta en cualquier caso nada práctico a la solución del problema *hijo de hombre*.⁴⁸

Respecto al significado de la propia parábola del *hijo de hombre*, la dependencia de Hénoj 1, 46 respecto a Daniel 7 es evidente.

Y vi allí a uno con cabeza de días,
Y su cabeza era blanca como lana.
Y había con él otro ser que por su aspecto parecía
[un hombre...
Y pregunté al ángel... sobre ese *hijo de hombre*...
Y él contestó y me dijo:
Este es el *hijo de hombre* que tiene rectitud...
Y este *hijo de hombre* que has visto...
Aflojará las riendas a los fuertes
Y quebrará los dientes a los pecadores.⁴⁹

Se comprobará que traduzcan o no los demostrativos etíopes el artículo definido, «ese», o «este *hijo de hombre*» alude en el presente pasaje al ser descrito al principio «que por su aspecto parecía un hombre». En efecto, «el *hijo de hombre*» no es una identidad independiente en ninguno de estos pasajes, pero exige siempre definición supletoria.

El texto siguiente, en el que se dice que «ese *hijo de hombre*» (calificado también de «Mesías» de Dios) que ha sido nombrado «antes de que se hicieran las estrellas y el cielo», es el testimonio más antiguo que tenemos de la doctrina rabínica de que el nombre del Cristo se creó antes de la formación del propio mundo.⁵⁰

En el capítulo 62:5-14, «ese *hijo de hombre*»⁵¹ aparece en pleno esplendor mesiánico, sentado en su trono de gloria. Tras su larga preexistencia oculta, es ahora «revelado a los elegidos» y venerado por los príncipes de la tierra como juez suyo. Los malvados serán apartados de su presencia,⁵² pero los rectos habitarán con Dios y con «ese *hijo de hombre*» la eternidad toda.

La parte final de la tercera parábola se limita a reiterar los puntos principales: se revela el nombre de «ese *hijo de hombre*» que como juez universal destruirá el mal para siempre.⁵³

En los dos últimos capítulos de la sección segunda de Hénoj 1, se revela la relación del propio Hénoj con «ese *hijo de hombre*». Hasta su ascensión al cielo con «ese *hijo de hombre* y el Señor de los espíritus»,⁵⁴ hay dualidad. Pero cuando llega a lo alto, es recibido con las siguientes palabras:

«Tú eres el *hijo de hombre* que naciste en rectitud... y la rectitud del Cabeza de Días no te desamparará».⁵⁵

A menos que uno esté dispuesto a reescribir todo el pasaje, como hizo R. H. Charles, no cabe más deducción lógica que identificar al Hénoj celeste con el *hijo de hombre* = el Mesías.⁵⁶ Más concretamente (si es que puede usarse aquí tal término), el nombre del Mesías, es decir, el Mesías aún no «real», sino esperando el momento predestinado de su nacimiento, encarna así en el cuerpo celeste de Hénoj, y sentándose junto a Dios actúa como su primer ayudante.⁵⁷

Este análisis de los pasajes *hijo de hombre* de Hénoj, confirma aún más las connotaciones mesiánicas de Daniel 7 en el pensamiento religioso judío postbíblico, así como las características exclusivamente gloriosas que en él se le atribuyen, sin ninguna mezcla de humillación o sufrimiento. Además, Hénoj 1 aporta ciertas derivaciones esotéricas. Pero, en contra de la opinión de muchos,⁵⁸ el análisis de los textos relevantes, ni separadamente ni en grupo indican un uso titular de *hijo de hombre*. Frases como «el Ungido» o «el Señor de los Espíritus» son suficientes en sí mismas, son títulos. Nunca puede decirse tal de *hijo de hombre*, que necesita siempre explicarse bien aludiendo a la misión original, bien a alguna otra cláusula deter-

minante: por ejemplo, «el *hijo de hombre* nacido en rectitud».⁵⁹ Sin tal calificación, no es ni lo suficientemente claro ni lo bastante distintivo para actuar como título autónomo.⁶⁰

Además, dado que el *hijo de hombre* de Hénoj nunca habla, la obra no muestra ninguna similitud estructural con el uso evangélico del término, pues allí la frase forma parte siempre del lenguaje directo. El esoterismo de este apocalipsis se admite relacionado con varios temas del Nuevo Testamento, pero por todas las razones filológicas y exegéticas que hemos dado, no puede arrojar luz alguna sobre la expresión constante y específicamente divergente empleada por los autores de los Evangelios Sinópticos.

Una advertencia final: el fechado correcto del Libro de las Parábolas es un tema interesante. En 1912, R. H. Charles lo fechó como de principios del siglo primero a.C.;⁶¹ E. Sjöberg, en 1946, prefirió como fecha el cambio de eras.⁶² Pero desde los descubrimientos de Qumran todo parece ofrecer distinto aspecto. La sección I de Hénoj (capítulos 1-36) aparece representada fragmentariamente en cinco manuscritos arameos de la Cueva 4; la sección III (capítulos 72-82) por cuatro; la IV (capítulos 83-90) por cinco; la V (capítulos 91-107) por un manuscrito. Sin embargo, la sección II (capítulos 37-71), el libro sobre *hijo de hombre*, está perdida. ¿Simple accidente? Quizás. Sin embargo, el mejor especialista en estos documentos aún inéditos no piensa así. En su opinión, el Libro de las Parábolas es «obra de un judío o un cristiano judío del siglo primero o segundo d.C.»,⁶³ y sitúa, pues, la composición del libro en la segunda mitad del siglo tercero.⁶⁴ Un fechado posterior al setenta d.C. encontraría apoyo corroborador en el testimonio tardío de conceptos como preexistencia, ocultamiento y revelación del Mesías.⁶⁵ En consecuencia, sería metodológicamente disparatado basarse en Hénoj para intentar llegar a Jesús, aunque sería perfectamente admisible hacerlo para analizar la evolución de la primitiva teología cristiana.

Resumiendo, *hijo de hombre* aparece frecuentemente en arameo judío como sinónimo de «hombre», y como sustituto del pronombre indefinido; con menos frecuencia, es perífrasis utilizada por el que habla para aludirse a sí mismo.

La expresión aramea bíblica «uno como un *hijo de hombre*», de Daniel 7:13, aunque no individual y mesiánica en su origen,

adquirió con el tiempo clara asociación mesiánica. Pero ninguna de las fuentes interpretativas la emplea como título, ni la pone en labios del que habla para designarse a sí mismo.

La clara evitación del uso titular, aun siendo el sujeto persona claramente definida, no puede ser azar, y la única explicación racional que sugiere es que se considerase inadecuado *bar nasha* como título por demasiado común, y quizás por su significado, peyorativo a veces.⁶⁶ Como confirmación indirecta podría añadirse que cuando se tradujo la expresión evangélica, tan inequívoca y sorprendentemente peculiar, «el hijo del hombre», al arameo cristiano, los traductores optaron por composiciones insólitas y tautológicas, juzgando el vulgar *bijo de hombre* inadecuado para expresar idea tan significativa como la frase con que Jesús se aludía habitualmente a sí mismo.

Antes de volver al Nuevo Testamento, bueno será confirmar que no persiste ningún malentendido. Considerando «el *bijo de hombre*» no frase griega sino aramea, tendrá sentido concreto en arameo. Sería una caricatura de análisis admitir primero estas premisas y concluir luego, sin base histórica ni lingüística, lo que la expresión neotestamentaria significa, y afirmar por último que éste debe ser también el significado de la expresión aramea sin considerar la falta de pruebas de tal uso en el resto de las obras de la literatura aramea.

II. El «hijo de hombre» en los Evangelios Sinópticos

Rudolf Bultmann, cuyo nombre marca un hito en el estudio del problema que consideramos, clasifica las referencias evangélicas al *bijo de hombre* en tres grupos: los que tratan a) de su actividad terrena; b) de su muerte y resurrección, y c) de su futuro regreso.⁶⁷ De estas categorías, sólo la última la basa en tradiciones muy antiguas. Las otras no las considera auténticas. H. Conzelmann, exagerando aún más, declara todas las expresiones *bijo de hombre* ajenas a Jesús.⁶⁸ Este elegante escepticismo alemán no es, sin embargo, actitud unánime de los especialistas en el Nuevo Testamento, y un autor tan perspicaz como C. K. Barrett, aunque admitiendo algunas de las expresiones *bijo de hombre* secundarias, considera la idea «hilo de conexión entre la obra de Jesús en el presente y el futuro».⁶⁹ Aunque muy

dispares, estos puntos de vista tienen dos cosas en común: suponen ambos la existencia de un «concepto» *bijo de hombre* judío y de un «título» correspondiente.⁷⁰ Pero si demuestran algo las páginas precedentes, es que ninguna de estas pretensiones debe darse por supuesta. Además, ya sugerimos que hay otro método más adecuado de clasificar las frases *bijo de hombre*, basándose, no en criterios exegéticos puramente subjetivos, sino en otros objetivos y formales.

Como la gran mayoría de los especialistas aceptan una conexión entre la frase *bijo de hombre* y Daniel 7:13, se propuso que se examinase el uso sinóptico del término desde el punto de vista de la ausencia o presencia de tal relación.

Marcos, Mateo y Lucas contienen sesenta y seis pasajes *bijo de hombre*. En treinta y siete de éstos no parece haber lazo alguno con el texto del Antiguo Testamento; pero, en seis se cita explícitamente a Daniel 7:13 y en veintiuno se le alude indirectamente (se alude a su venida, o a la gloria o el señorío del *bijo de hombre*, o a las nubes que le transportan). Contando paralelos triples o dobles como citas (medio más significativo de reconocimiento) obtenemos la tabla estadística de la página siguiente.

De este cuadro se desprenden dos cosas sorprendentes. Primera, sólo dos pasajes citan expresamente a Daniel (menos de un diez por ciento del total) frente a veinte ejemplos que no poseen la menor importancia apocalíptica visible (casi un sesenta por ciento). Además, diez de los trece ejemplos de Marcos pertenecen a la última categoría, mientras que el material conjunto Mateo-Lucas se divide aproximadamente por mitad. Segunda, quince de los ejemplos no tienen ningún paralelo sinóptico y son exclusivos de Mateo o Lucas y probablemente adiciones posteriores. Si los descontamos, la cifra final de los *logia* que aparecen en por lo menos dos Evangelios, resulta aún más extraña:

<i>Ninguna referencia a Daniel:</i>	16 (8 con testimonio triple y 8 con doble)
<i>Referencia directa:</i>	2 (ambos con testimonio triple)
<i>Referencia indirecta:</i>	5 (1 con triple testimonio y 4 con doble)

Sin referencia a Daniel

Marc. 2:10 = Mat. 9:6 = Luc. 5:24
 Marc. 2:28 = Mat. 12:8 = Luc. 6:5
 Marc. 8:27 = Mat. 16:13 = Luc. 9:18*
 Marc. 8:31 = Mat. 16:21 = Luc. 9:22*
 Marc. 9:9 = Mat. 17:9
 Marc. 9:12 = Mat. 17:12
 Marc. 9:31 = Mat. 17:22 = Luc. 9:44
 Marc. 10:33 = Mat. 22:18 = Luc. 18:31
 Marc. 10:45 = Mat. 20:28 = Luc. 22:27*
 Marc. 14:21 = Mat. 26:24 = Luc. 22:22
 Marc. 14:41 = Mat. 26:45
 Mat. 5:11 = Luc. 6:22*
 Mat. 8:20 = Luc. 9:58
 Mat. 11:19 = Luc. 7:34
 Mat. 12:32 = Luc. 12:10*
 Mat. 12:40 = Luc. 11:30
 Mat. 26:22

Luc. 19:10
 Luc. 22:48
 Luc. 24:7

Referencia directa

Marc. 13:26 = Mat. 24:30 = Luc. 21:27
 Marc. 14:62 = Mat. 26:64 = Luc. 22:69**

Referencia indirecta

Marc. 8:38 = Mat. 16:27 = Luc. 9:26

Mat. 19:28 = Luc. 22:30*
 Mat. 24:27 = Luc. 17:24
 Mat. 24:37 = Luc. 17:26
 Mat. 24:44 = Luc. 12:40

Mat. 10:23
 Mat. 13:37
 Mat. 13:41
 Mat. 16:28
 Mat. 24:30
 Mat. 25:31

Luc. 12:8
 Luc. 17:22
 Luc. 17:30
 Luc. 18:8
 Luc. 21:36

* Sólo las referencias en cursiva contienen la frase real *hijo de hombre*.

** La versión alterada de Lucas podría calificarse, estrictamente hablando, como cita indirecta de Daniel 7:13.

Hay aquí un auténtico desequilibrio. En el Evangelio más antiguo los pasajes *hijo de hombre* son predominantemente no daniélicos; en la categoría Mateo-Lucas hay cinco ejemplos neutrales frente a cuatro citas indirectas de Daniel; y en los suplementos concretos de Mateo y Lucas, las referencias indirectas a Daniel aumentan sustancialmente: once frente a una en Marcos y cuatro en Mateo-Lucas. Estas cifras tienen que significar algo.

Frasas con «hijo de hombre» no relacionadas con Daniel 7:13

Marcos 2:10 (Mateo 9:6; Lucas 5:24)

En la controversia que rodea a la curación del paralítico, Jesús afirma que curar las consecuencias del pecado y perdonarlo son una y la misma cosa. Podía, en consecuencia, preceder su orden «levántate, coge tu camilla y vete», con la afirmación equivalente:

«Para convencerte de que el *hijo de hombre* tiene derecho a perdonar los pecados en la tierra, yo te digo...»

Aquí, *hijo de hombre* indica o al hombre en general o al que habla, y testifican ambas interpretaciones los propios Evangelios. Mateo 9:8 cuenta que los circunstantes alabaron a Dios por haber dado tal poder a los «hombres», mientras Marcos 2:12 implica, al decir «nunca habíamos visto nada semejante», que las palabras se asociaban sólo a la persona de Jesús. Como se ha demostrado, es perfectamente factible en arameo una paráfrasis equívoca de este género. Una afirmación directa, «yo tengo autoridad para perdonar pecados en la tierra», habría parecido inmodestia.

Marcos 2:28 (Mateo 12:8; Lucas 6:5)

«Se hizo el sábado para el hombre, no el hombre para el sábado; y así, el *hijo de hombre* es señor incluso del sábado» (RSV)

Esto puede indicar de nuevo una afirmación general en el sentido de que Dios hizo al hombre señor de toda la creación, incluido el sábado. Un enfoque similar del sábado va implícito en la norma rabínica según la cual, si hay que elegir, vale más salvaguardar la vida humana que cumplir las leyes del sábado. Exponiendo la significación de Exodo 31:13, «debeís observar mis sábados», un viejo comentario cita las siguientes interpretaciones de maestros del siglo II d.C.:

Se os dio el sábado a vosotros, no vosotros al sábado.⁷¹

El rabino Akiba enseña, por su parte:

Si el castigo del asesinato está antes que el culto del Templo, que a su vez está por delante del sábado, cuán por delante del sábado no estará la salvaguardia de la vida.⁷²

La primera sentencia de Mekhilta recuerda la esencia del *logion* evangélico; la segunda recuerda su justificación en Mateo 12:1-6, donde se agrupan las leyes del sábado junto con las observancias del culto. Si los sacerdotes pueden violar el sábado sin desdoro en el servicio del Templo, aún más podrán los hombres ordinarios en caso de necesidad.

La existencia independiente del proverbio, «el *hijo de hombre* es señor del sábado», no puede probarse positivamente, pero si se utilizó, su significado fue genérico. Si así fue, en el contexto de los Evangelios, y especialmente en la formulación marquiana, parece que tiene más sentido la referencia indirecta.

Mateo 16:13 (Marcos 8:27; Lucas 9:18)

Jesús preguntó a sus discípulos:

«¿Quién dicen los hombres que es el *hijo de hombre*?» («¿que soy yo?» en Marcos y Lucas).

La variante de Marcos y Lucas y de algunos manuscritos de Mateo, así como la pregunta «y vosotros, ¿quién decís que soy

yo?» de Mateo 16:15, no deja duda del significado de *hijo de hombre*. El único problema real es determinar si la expresión de Mateo es original y la forma «yo» de los otros Sinópticos su «traducción» griega o, a la inversa, si el *hijo de hombre* de Mateo es un arameísmo secundario. Pero dado que el contraste entre «hombres» (*bene nash*) y «el *hijo de hombre*» (*bar nasha*) tiene como giro un aire bastante convincente, es muy probable que sea primitivo.

Las restantes frases de Marcos en que aparece *hijo de hombre* con o sin referencia a Daniel 7:13, con paralelos en Mateo y Lucas o sólo en Mateo, dícelas Jesús en relación con su entrega, pasión, muerte y resurrección. Como ya dijimos, es muy probable que en su forma original estos *logia* mencionasen sólo su martirio inminente, sin referencia a ninguna vindicación inmediata.⁷³ En consecuencia, resulta mucho más lógico el uso de una perífrasis en tal contexto más que de una predicción clara de la muerte directa del que habla.

Varias de estas frases son sin duda sólo duplicados, aunque la necesidad de repetirlas quizás nazca de la naturaleza insólita de su contenido y su efecto sorprendente. Sin embargo, el relato evangélico de la conducta de los apóstoles durante la prueba de Jesús parece sugerir que creían que exageraba y que la crisis de Jerusalén les había cogido desprevenidos.⁷⁴

Entre los ejemplos comunes a Mateo y Lucas, hay dos que aluden al destino de Jesús. El primero, Mateo 12:40 = Lucas 11:30, alude a que el *hijo de hombre* pasará tres días y tres noches en las entrañas de la tierra.⁷⁵ El segundo, Lucas 6:22 = Mateo 5:11, prevé la persecución de los discípulos «por causa del *hijo de hombre*» (= «por mi causa» en Mateo). En tres ocasiones posteriores, Jesús habla de su existencia errante,⁷⁶ y de las críticas negativas que se le harán.⁷⁷ Por último, en Lucas 19:10, «el *hijo de hombre* ha venido a buscar y salvar lo que está perdido», habla desde una posición de reserva.

En una valoración preliminar de estas veinte frases, debe subrayarse que son sólidas y firmes tanto desde el punto de vista lingüístico como del contextual. Indican una forma de lenguaje hablado peculiar, genuinamente aramea, y que se ajusta con tal perfección a los Evangelios que, si se aceptan las interpretaciones aquí formuladas, no puede plantearse duda razonable de que Jesús no las pronunciase. De hecho, aunque

sólo la mitad de ellas fuesen auténticas, sería justificable deducir que la perífrasis *hijo de hombre* correspondía al estilo del propio Jesús.

Frasas con «hijo de hombre» directamente relacionadas con Daniel 7:13

Los dos pasajes de los Sinópticos que cita Daniel 7:13 pertenecen directamente al tipo de elaboración doctrinal no caracterizada como enseñanza directa sino como especulación secundaria y dogmática respaldada en pruebas técnicas de las Escrituras.

Marcos 13:26 (Mateo 24:30; Lucas 21:27)

El tema del discurso escatológico ofrecido por los tres Sinópticos es que al final de los tiempos los discípulos de Jesús deben interpretar correctamente los símbolos y no seguir a falsos profetas y falsos mesías que lleguen en su nombre. Refleja, como ya se ha explicado, el desconcierto político-religioso de los años que precedieron al estallido de la primera Guerra Judía.⁷⁸ Descríbense los tradicionales portentos: oscúrecense el sol y la luna, caen las estrellas del cielo. Luego el *hijo de hombre* vendrá con (o sobre) las nubes, investido de poder y de gloria. La intención del evangelista es afirmar que tras su existencia terrestre, se verá a Jesús, como la imagen de la visión de Daniel, en toda su gloria celestial y mesiánica, adjudicada a él por Dios en su resurrección y ascensión.

¿Puede considerarse tal uso de la expresión *hijo de hombre* históricamente auténtico y atribuible a Jesús? El contraste con su empleo como designación del que habla, subrayado en la sección anterior, no desmiente la autenticidad de este otro uso. Después de todo, el presente texto puede también interpretarse como una perífrasis de «yo». Por otra parte, el requisito previo necesario de una conciencia plenamente mesiánica en quien habla (contrario por tanto a todo lo establecido en el capítulo 6) y el tenor general, contenido y esencia del propio discurso, militan en contra de su supuesta autenticidad. En realidad, desmienten la historicidad de la composición en su conjunto. Fue

después de su muerte, cuando Jesús había sido ya proclamado Mesías, cuando pudo trazarse con éxito el retrato de su manifestación gloriosa con la ayuda de Daniel 7:13. Difícil es, en consecuencia, rechazar que Marcos 13:26 y sus paralelos sean producto del cristianismo más que de Jesús.⁷⁹

Tras la respuesta («es como tú dices»), cuanto menos equivoca, de Jesús a la pregunta solemne del sumo sacerdote sobre si él es o no el Mesías, la tradición añade un correctivo para equilibrar la inquietante impresión provocada por su respuesta inicial:

Marcos 14:62

«Y veréis al *hijo de hombre* sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo».

Mateo 26:64

«A partir de ahora veréis al *hijo de hombre* sentado a la diestra de Dios y viniendo en las nubes del cielo».

Lucas 22:69

«Pero a partir de ahora, el *hijo de hombre* se sentará a la diestra de Dios Todopoderoso».

Este párrafo, reducido en Lucas, combina la idea de la entronización mesiánica anunciada en Salmos 110:1,⁸⁰ y la manifestación final del Cristo glorificado descrita en Daniel 7:13. De nuevo aquí, como en el discurso escatológico, Daniel sirve de base bíblica al tema de la Parusía.⁸¹

La asociación formal de «el *hijo de hombre*» en los Sinópticos, con Daniel 7:13, parece ser derivativa y difícilmente puede adscribirse al propio Jesús. Pero resulta muy notable el que, incluso en esta etapa, aún sobreviva su uso como forma de autodesignación. El dilema final que se plantea al historiador es si la referencia directa a Daniel 7:13 es tentativa de explicitar el contenido subyacente de insinuaciones realmente debidas a Jesús, o si las referencias indirectas son desarrollos secundarios de las citas formales que acabamos de investigar.

Frasas con «hijo de hombre» indirectamente relacionadas con Daniel 7:13

El único párrafo de este tipo que aparece en los tres Sinópticos es Marcos 8:38 (Mateo 16:27; Lucas 9:26):

«Aquel que se avergüence de *mí* y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, de él se avergonzará también el *hijo de hombre* cuando entre en la gloria de su Padre con los ángeles santos» (RSV).

Se ha afirmado que este *logion* es un desarrollo del original más claramente semita representado por Lucas 12:8.⁸²

«A todo el que *me* reconozca delante de los hombres, el *hijo de hombre* le reconocerá ante los ángeles de Dios».

Si esto es correcto, podría deducirse que la referencia implícita a Daniel 7:13 se añadió como indicador cronológico: Jesús rechazaría a los infieles a su vuelta.

Entre las restantes asociaciones indirectas con Daniel 7:13, seis aparecen en el discurso escatológico, y dependen, en consecuencia, de la creencia en un segundo advenimiento o Parusía, que surgió después de la muerte de Jesús.⁸³ Mateo, sobre todo, único evangelista que utiliza realmente el término Parusía,⁸⁴ insiste mucho en este punto. Inserta varias veces el tema de la venida del *hijo de hombre* en frases que, en principio, no tenían tal connotación,⁸⁵ e interpola parábolas escatológicas en las auténticas.⁸⁶

En la última fase de su evolución, la fórmula *hijo de hombre* está íntimamente ligada a un contexto temporal, al momento en que Jesús se revelará finalmente; sin embargo, desde un punto de vista formal, aún sigue siendo fórmula de autodesignación:

«Antes de que hayáis recorrido todos los pueblos de Israel, el *hijo de hombre* vendrá».⁸⁷

«Pero, ¿encontrará fe en la tierra el *hijo de hombre* cuando venga?»⁸⁸

Dada la demostrable ausencia de un concepto judío axiomático y previo de «el *hijo de hombre*», debemos concluir que las

referencias indirectas de los Sinópticos a «el *hijo de hombre* que viene con las nubes», en compañía de los ángeles, son tímidas insinuaciones de la exaltación e inminente revelación gloriosa del Mesías, en el período inmediato a la crucifixión.

Se ha dicho recientemente que quizás precediese a la imagen parusiana del juez que ha de venir una interpretación de la resurrección de Jesús como la ascensión del *hijo de hombre* retratada en Daniel 7:13.⁸⁹ Si esto es así, y puede ser, en la única forma segura de la tradición sinóptica, la única que se conserva actualmente, el símbolo de Daniel siempre se utiliza para describir un viaje hacia la tierra sobre las nubes en vez del viaje original hacia arriba.⁹⁰

Resumiendo, no hay ninguna prueba, ni dentro ni fuera de los Evangelios, que implique, y no digamos muestre, que «el *hijo de hombre*» se utilizase como título. No hay además ningún argumento válido que demuestre que cualquiera de los pasajes evangélicos directa o indirectamente alusivos a Daniel 7:13 pueda atribuirse a Jesús. Las únicas frases posiblemente auténticas son independientes de Daniel 7 en que, según el uso arameo, el que habla alude a sí mismo como el *hijo de hombre* por temor, reserva o humildad. Fue este giro idiomático lo que los discípulos galileos de Jesús, de mentalidad apocalíptica, debieron «escatologizar» por medio de una midrash de Daniel 7:13.

La erudición neotestamentaria contemporánea ha dedicado muchos esfuerzos, estudios y escritos al tema para casi acabar acordando en que el *hijo de hombre* es un título de vital importancia. El que la conclusión a la que llegamos en el presente estudio sea tan radicalmente distinta, débese al diferente planteamiento. Si el problema se enfoca erróneamente, las soluciones erróneas se multiplican. En este aspecto, resulta divertida la ironía de Paul Winter, en su recensión del libro *Rediscovering the Teaching of Jesus*, de Norman Perrin:

Si la interpretación que Perrin hace de las frases Hijo de Hombre es correcta (y viene apoyada por el estudio de Vermes sobre el uso lingüístico de «bar nash(a)» en arameo judío), no debemos buscar el origen del mito en el Irán, en Judea ni en Ugarit, sino en las universidades alemanas.⁹¹

DIGRESIÓN I:
LA NUBE, MEDIO DE TRANSPORTE CELESTIAL

Se ha dicho que el «uno como un *hijo de hombre*» que viene con las nubes de Daniel 7:13, es una persona que viaja hacia arriba.⁹² La idea parece que estuvo muy generalizada. En una nube se elevó Moisés a Dios y se trasladó finalmente al cielo:

Moisés ascendió en la nube, y la nube le ocultó, y le santificó la nube.⁹³

Cuando Moisés hubo de ascender, bajó una nube y se tendió ante él... y la nube cubrió a Moisés y le elevó.⁹⁴

El mismo movimiento hacia arriba se testimonia en el relato que de la ascensión hace el Nuevo Testamento:

Mientras le miraban, él se elevó, y una nube les privó de su visión.⁹⁵

Asimismo, los fieles cristianos, vivos y muertos, han de viajar sobre las nubes para encontrarse con Cristo en el aire según Tesalonicenses I, 4:16. Similar idea de transporte individual al cielo aparece en los Targums palestinos de Exodo 19:4 que explicaban que Dios transportaría a los hijos de Israel no en «alas de águila», sino en «nubes», o «nubecitas», o «en las nubes de mi Presencia».⁹⁶

Aunque Daniel 7:13 podría haber proporcionado excelente base escritural para la creación de la idea cristiana de la resurrección de Jesús, e incluso, más aún, para su ascensión, no hay otra prueba de su uso directo en otro contexto que el de una jornada hacia la tierra en la Parusía. Aquí los Evangelios anticipan la doctrina de la literatura rabínica sobre la revelación y venida del Mesías hasta entonces oculto en los cielos.⁹⁷ En principio el más asombroso paralelo nos lo proporciona el texto impreso del Targum Fragmentario de Exodo 12:42 describiendo la llegada, la noche de la última Pascua, de Moisés y el Mesías Rey «en lo alto de la nube». Pero la frase es muy oscura y la

versión alternativa del Targum de los Neófitos, que elimina también la nube, parece muy superior: el Mesías (el buen pastor) llegará «a la cabeza del rebaño».⁹⁸

No hay duda de que algunos pasajes del Nuevo Testamento hablan no sólo de una ascensión o un descenso, sino de un viaje de regreso de Cristo.

«Este Jesús, que os ha sido arrebatado a los cielos (en una nube), volverá por el mismo camino que le veis marchar».⁹⁹

El Cuarto Evangelio prevé la aparición de Jesús en la tierra como un descenso del cielo, y su jornada en la dirección opuesta como una ascensión.

«Nadie subió nunca al cielo salvo el que bajó del cielo, el *hijo de hombre*».¹⁰⁰

«¿Y si viéseis al *hijo de hombre* ascender al lugar en donde estaba antes?»¹⁰¹

Así, de la excursión hacia arriba única del sueño danieliano, el cristianismo elaboró un proceso teológico triple: 1) Viaje hacia abajo (Encarnación), 2) Viaje hacia arriba (Resurrección-Ascensión), 3) Segundo viaje hacia abajo (Parusía).

DIGRESIÓN II: DEBATE SOBRE EL USO PERIFRÁSTICO DE «HIJO DE HOMBRE»

En anterior estudio del uso de *hijo de hombre* en arameo judío, que presenté como conferencia *Sobre el Nuevo Testamento* en Oxford en septiembre de 1965 y publiqué en 1967 como apéndice especial a la tercera edición del libro de Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, llegaba yo a dos conclusiones principales. Desmentía la existencia del uso titular y probaba con ejemplos el empleo perifrástico de

bar *nasha*. Siendo independientes las dos partes del argumento, sería lógico pensar que las críticas a una de ellas no se aplicaban automáticamente a la otra. Y también que la obligación de probar que «el *hijo de hombre*» es título, corresponde sin duda a los teólogos.

Esta última cuestión ha solido menospreciarse, en parte porque la demostración del carácter no titular de *hijo de hombre* en Daniel, en Hénoq 1 y Ezra 4 se postpuso para posterior discusión¹⁰² y hubo de quedar temporalmente en el aire, pero en parte también porque era necesario al tiempo reaccionar de prisa contra mis tesis académicamente «heterodoxas». Había varios libros y artículos en etapa final de redacción o ya en imprenta cuando se supo mi descubrimiento, y como andaban circulando una serie de documentos inéditos de 1966 en adelante, había que improvisarse a toda prisa una nueva línea de defensa.

Algo que me cogió por completo de sorpresa fue descubrir que Matthew Black, después de haberme convencido de que le permitiese incluir mi artículo en su libro, decidió añadir a él su crítica. Aunque «claro y convincente» según él, no le impedía insistir, sin aportar nuevas pruebas, en una tesis de veinte años atrás sobre «matices escatológicos» en el empleo por Jesús de la frase para referirse a sí mismo.¹⁰³

F. H. Borsch, cuyo libro *The Son of Man in Myth and History* apareció en 1967, admitió a regañadientes tras echar una ojeada a un avance inédito que la expresión aramea se utilizaba «posiblemente también (pero sólo posiblemente)... como perífrasis en primera persona», aunque consideraba que ninguno de mis ejemplos constituía «prueba absoluta».¹⁰⁴

El primer autor que expuso una crítica razonada fue Joaquín Jeremías,¹⁰⁵ para quien el fallo básico de mi tesis era la asimilación del giro «ese hombre» (*habu gabra*) con «el *hijo de hombre*». Jeremías cree que si bien «ese hombre» es una frase exclusiva que significa «yo» y nadie más, *hijo de hombre* es término genérico, aunque podía incluir también al que habla. Parte de esta objeción se ha abordado ya respecto a la *double entente* implícita en el lenguaje perifrástico.¹⁰⁶ En cuanto a la alegación de que «ese hombre» resulta expresión equívoca, no se ajusta a los hechos. Precisamente por su ambigüedad intrínseca, resulta necesario a veces analizar con sumo cuidado el contexto para

decidir si significa «yo» o «tú». Por ejemplo, a Vespasiano, siendo aún general de Nerón, se dice que Yohanan ben Zakkai le recibió con «¡Vive Domine Imperator!»; a lo que el futuro emperador contestó: «Si el Rey oyese esto, mataría a *ese hombre*».¹⁰⁷ Ahora bien, «ese hombre» podría indicar a Yohanan (= «tú»), al que Nerón haría matar por honrar a un emperador rival. Pero podría referirse igualmente a Vespasiano («yo»), al que podrían acusar de pretendiente.¹⁰⁸

La posición de J. A. Fitzmyer resulta curiosa. Por una parte, acepta plenamente mis conclusiones principales;¹⁰⁹ pero por la otra afirma que estos elementos válidos de mi tesis derivan de documentos irrelevantes en el estudio del Nuevo Testamento. A su juicio, ningún escrito posterior a los textos arameos del siglo primero d.C. resulta admisible como término filológico de comparación. ¡Fuera pues la literatura rabínica!

En una situación ideal, con una plétora de fuentes arameas a que acudir a partir del siglo primero d.C., con el vocabulario adecuado, el estilo adecuado y la estructura lingüística adecuada, estaría justificada tal limitación. Si poseyésemos, por ejemplo, Evangelios arameos escritos hacia el mismo período del Nuevo Testamento y en el mismo dialecto, podríamos olvidar los escritos de los rabís codificados un siglo o dos después. Pero no tenemos tanta suerte. Además, una fuente aramea anterior a los Evangelios podía ser menos adecuada que otra posterior a ellos. ¿Quién puede decir que una frase del arameo de Galilea del 150 d.C. no esté más próxima al lenguaje que subyace en el Nuevo Testamento que el arameo qumraní escrito en el año 100 a.C.?¹¹⁰

La segunda objeción que hace Fitzmyer es que todos mis ejemplos, salvo una cita qumraní, son impropios, no sólo por el problema de su fecha, sino porque por la forma en que allí aparece *nash* («hombre») es evidente que la frase constituye elaboración más reciente: en fuentes anteriores era *'enash* o *'enosb*. Su conclusión es que «la ausencia del *alef* inicial... es indicio del carácter tardío de la frase».¹¹¹ Pero si él siguiese esta regla, se encontraría con un grave problema. Debería explicar, por ejemplo, la forma del nombre *Lazar* (*o*) en el Nuevo Testamento partiendo de fuentes anteriores o contemporáneas, tendría que afrontar el que testimonios del siglo primero d.C. (un documento de divorcio de Murabba'at y un epígrafe fúne-

bre de Jerusalén) lo escriben Eleazar con *alef* inicial.¹¹² Pero la forma *Lazar* se deriva de Eleazar por omisión del *alef* inicial lo mismo que *nash* es la versión reducida de *'enash*. Como es bien sabido, esta caída de la primera gutural es una peculiaridad del dialecto arameo de Galilea, y precisamente el Talmud Palestino (es decir Galileo) trunca a veces los nombres de Eleazar y Eliezer en *Lazar* o *Liezer*.¹¹³ Asimismo, en la Necrópolis galilea de Beth She'arim, inscripciones grecojudaicas testimonian la forma abreviada *Lazar* e incluso *Laze*.¹¹⁴ Con lo que la redacción de *nash* sin *alef*, lejos de rebajar la validez como prueba del dialecto galileo que se cree hablaba Jesús, base aramea de la tradición evangélica, más bien la sustenta.

Quizás convendría dejar constancia que el primer especialista destacado en el Nuevo Testamento que reconsideró todo su enfoque del problema *hijo de hombre* a la luz de los nuevos datos arameos fue ese juvenil e infatigable octogenario llamado C. H. Dodd.¹¹⁵

VIII. JESÚS EL «HIJO DE DIOS»

Es un hecho el que a Jesús se le llama a menudo *hijo de Dios* en el Nuevo Testamento. Lo es también el que incluso lectores no cristianos de los Evangelios, influidos persistentemente y aun sin su voluntad por el dogma de la Iglesia, tienden a identificar con toda naturalidad el título de *hijo de Dios* con la idea de divinidad. Dentro y fuera del cristianismo, aceptado como artículo de fe o rechazado, se supone que cuando los evangelistas aplican esto a Jesús le están reconociendo como igual a Dios. En otras palabras, la tendencia, consciente o no, es inyectar en los primeros documentos cristianos y, más allá de ellos, en una tradición que brotó del suelo judío, la doctrina profundamente antijudía del Concilio de Nicea: «Jesús Cristo, el unigénito Hijo de Dios... Dios de Dios... que es de una substancia con el Padre».

Para analizar este título cristológico, último y más influyente, deben formularse y responderse las preguntas cronológicas, históricas y exegéticas usuales. ¿Puede demostrarse por las pruebas neotestamentarias que Jesús proclamaba paternidad divina? ¿Afirmaron y aceptaron esto sus discípulos inmediatos, judíos galileos? ¿O se impuso esto entre sus seguidores de la segunda generación, en Palestina o en la cristiandad judía helenística? Por último, ¿cuál fue su significado original; experimentó algún cambio sustancial al pasar del mundo judío al helenístico gentil?

En cuanto a la primera cuestión, si se acepta la teoría de

que Jesús rechazó el título de «Mesías el *hijo de Dios*» con ocasión de la confesión de Pedro y la pregunta del sumo sacerdote,¹ no hay el menor indicio en los Evangelios Sinópticos de que se haya arrogado esta relación gloriosa. Autores que desean mantener que él se consideró «el hijo de Dios en un sentido preeminente»² se ven obligados a basarse en lo que es claramente última fase de la evolución del título, la sustitución de «el Hijo» por *hijo de Dios*,³ y pretender que es histórica y auténtica. Pero, unos cuantos conservadores aparte, todos los intérpretes más abiertos, con independencia de sus creencias cristianas, se abstienen de una afirmación tal.

Para citar sólo unos cuantos ejemplos de opinión erudita más reciente, B. M. F. van Iersel admite que Jesús jamás se refirió a sí mismo como *hijo de Dios*,⁴ y C. K. Barrett declara sin vacilación que la doctrina de la filiación no jugó ningún papel en la proclamación pública de Jesús.⁵ H. Conzelmann, tras subrayar que el título nunca figura en una narración, siempre en confesiones, deduce de su atento examen que todos los ejemplos son antihistóricos y que «según los textos que tenemos, Jesús no utilizó el título».⁶

Los especialistas en el Nuevo Testamento distinguen, siguiendo a Bultmann, dos etapas en la evolución del concepto *hijo de Dios*. La primera está adscrita a la comunidad palestina, donde se aplicaba la antigua fórmula oriental de adopción real divina, «tú eres mi hijo», a Jesús en cuanto Rey Mesías.⁷ La segunda etapa la representa la predicación de la Iglesia helenística gentil. Aquí, el significado judío de *hijo de Dios* sufrió una metamorfosis esencial hasta venir a indicar no el oficio de Jesús sino su naturaleza, concibiéndose ésta luego por analogía con el vástago, mitad divino mitad humano, de las deidades de la mitología clásica renombradas por sus proezas y actos reventores.

Para Ferdinand Hahn la fusión de elementos helenísticos y mesiánicos en la idea *hijo de Dios* se produjo en tres etapas. Se utiliza primero en la comunidad palestina «postpascual» como título adecuado a un Mesías cuya vida en el mundo había terminado y que había sido ya adoptado por Dios y entronizado en el cielo. Como siguiente paso, la judeo-cristiandad helenística, pasando de la existencia celeste de Jesús a su vida en la tierra, le vio como taumaturgo y exorcista de dotes sobrenaturales

cuya concepción en el vientre de una virgen se debía a intervención directa de Dios. Y por último, la filiación divina de Jesús se reconoció principalmente como resultado de una apoteosis, una deificación que también implicaba preexistencia y, como si dijésemos, una filiación física debida a la parte atribuida a Dios en su peculiar forma de concepción.⁸

Con vistas a analizar aún más las implicaciones del término *hijo de Dios*, y arrojar nueva luz sobre su significado original, nos proponemos ahora buscar paralelos en el judaísmo (bíblico y postbíblico) y en el mundo grecorromano, y seguir este análisis con una exposición del testimonio evangélico. Además consideraremos la forma que tenía Jesús de dirigirse a Dios o hablar de él como «mi Padre». Una digresión final abordará el tema del nacimiento virginal.

I. La idea «hijo de Dios» en el mundo intertestamental

1. La herencia del Antiguo Testamento

La expresión *hijo de Dios* o, cuando habla Dios, «mi hijo», ha sido tema de tan repetidos e intensos análisis que bastará una brevísima exposición de los puntos en que se está de acuerdo.⁹

La Biblia menciona tres tipos de *hijos de Dios*: a) seres celestiales o angélicos;¹⁰ b) israelitas o pueblo de Israel en cuanto tal;¹¹ y c) reyes de Israel. No hay correspondencia alguna entre las dos primeras categorías y el uso neotestamentario del término; el cristianismo ortodoxo jamás concibió a Jesús como un ángel y la relación filial concedida a todo judío no le daría la distinción pretendida por los Evangelios. La atención erudita se ha centrado por tanto en la apelación «mi hijo» que Dios dirige a David y a los reyes israelitas en general.

«Yo seré su padre, y él será mi hijo».¹²

Te diré lo que el Señor decreta:
El me dijo, «Tú eres mi hijo,
hoy te he engendrado».¹³

El me dirá, «Tú eres mi padre...»
Y yo le nombraré mi primogénito,
superior a todos los reyes de la tierra.¹⁴

Esta filiación real de Dios dicese explicaría la transterencia del título al final de los tiempos al Mesías Rey. De hecho, suele decirse que los tres pasajes recién citados, y sobre todo Salmo 2, jugaron papel básico y decisivo en la formación del pensamiento mesiánico judío postbíblico.

2. *Judaísmo postbíblico*

Entre los usos apuntados por los eruditos, dos merecen especial atención por desarrollar tendencias que se inician en el Antiguo Testamento. Si bien se llamaba *hijo de Dios* a todo judío, el título venía a darse preferentemente al hombre justo, y en un sentido muy especial al más justo de todos los justos, al Mesías hijo de David.

a) *El hombre justo*

Al concluir su exortación sobre la responsabilidad social, el autor del Eclesiástico, Jesús ben Sira, aconseja a sus lectores que cuiden de los demás:

Sé padre del huérfano,
marido de la viuda,
y Dios te llamará *hijo*,
tendrá misericordia de ti,
y te librá de del abismo.¹⁵

En un tono distinto, el autor de la Sabiduría de Salomón dice que los malvados comentan esto a propósito del hombre justo:

Comprobemos la verdad de sus palabras, veamos qué le pasará al final; pues si el hombre justo es *hijo de Dios*, Dios extenderá una mano hacia él y le librá de sus enemigos.¹⁶

En el Libro de los Jubileos, Dios se dirige a los israelitas de corazón circunciso y llenos del espíritu santo:

«Yo seré su Padre y ellos mis *hijos*. Y serán llamados *hijos del Dios* vivo, y todos los ángeles y espíritus sabrán... que esos son mis *hijos*, y que yo soy su Padre en integridad y justicia, y que les amo».¹⁷

Retratando los tiempos del Mesías, el poeta autor del Salmo 17 de Salomón equipara la bondad con el ser un *hijo de Dios*.

Y él reunirá un pueblo santo, al que conducirá en rectitud... Sin permitir que el mal vuelva a habitar entre ellos, ni que habite con ellos hombre alguno que conozca maldad, pues él los conocerá, sabrá que todos son *hijos de su Dios*.¹⁸

No debe suponerse sin embargo por estos ejemplos que la metáfora *hijo de Dios* se emplease habitualmente en el judaísmo intertestamental. No hay rastro de ella, por ejemplo, en la literatura del Mar Muerto publicada hasta ahora. Se dice que los seres angélicos son «hijos del cielo»¹⁹ y los miembros de la comunidad «hijos de su verdad (es decir de la de Dios)»²⁰ o «hijos de su bondad y amor»,²¹ pero no se dice que sean simplemente *hijos de Dios*.

El tono moralizante que predomina en la Apócrifa y en la Pseudoepígrafa (*hijo de Dios* = hombre justo) aparece también en Filón y en la literatura rabínica, con referencia especial a los que permanecen fieles a los mandamientos divinos. Comentando Deuteronomio 13:19 en relación con 14:1, «si obedecéis la voz del Señor... guardando todos sus mandamientos... y haciendo lo justo a los ojos del Señor Dios nuestro... sois los *hijos de ... Dios...*» (RSV), Filón interpreta así lo que Dios dice:

Esta promesa mía la confirma la Ley, cuando dice que aquellos que hacen «lo que es conforme» a la naturaleza y lo que es «bueno» son *hijos de Dios*.²²

Akiba proclama, por su parte:

Bienaventurados los israelitas, pues son llamados *hijos de Dios*. Y por un amor hacia ellos aún mayor se dice que son llamados *hijos de Dios*; pues escrito está, vosotros sois los *hijos de* el Señor vuestro Dios (*Deuteronomio 14:1*).²³

El maestro de mediados del siglo tercero d.C., el rabino Lazar (Eleazar ben Pedath), expone la vieja doctrina con todo detalle en el Talmud Palestino.

Cuando los israelitas hacen la voluntad del Santo, loado sea, son llamados *hijos*; pero cuando no hacen su voluntad, no son llamados *hijos*.²⁴

Podría ser tentador deducir de estas citas que cuanto más puntilloso se mostrase un judío en la observancia religiosa, más cerca se hallaba de ser *hijo de Dios*, llevando la obediencia sin tacha a la filiación perfecta, pero, por lógico que pueda parecer este razonamiento, no lo apoyan los datos concretos.²⁵

b) *El Mesías*

Como se ha dicho repetidas veces, la Biblia alude de cuando en cuando al rey israelita como *hijo de Dios*. Además, aunque los textos en cuestión, en particular Salmos 2:7 y Samuel 2,7:14, fueron en principio aplicados a un monarca reinante, se transfirieron más tarde al soberano davídico del futuro, el Mesías. Sin embargo, por razones propias del pensamiento rabínico, hubo tendencia general a evitar el empleo de la frase *hijo de Dios* divorciada de cita escritural concreta, como título cristológico independiente.

Gustaf Dalman, que fue el primero en subrayar los hechos, explicó esta negligencia como debida sólo en parte a la oposición judía a la interpretación cristiana de Salmos 2. Según él la principal razón era la resistencia rabínica a utilizar una expresión básicamente equívoca como *hijo de Dios*. Esto explicaría que el salmo tuviese poca significación, aun en los primeros tiempos, para el mesianismo judío, en el que *hijo de Dios* no era un título corriente.²⁶ Reformulando la tesis de Dalman,

E. Lohse afirmaba, todavía en 1967, que la descripción del Mesías como «mi hijo» en Hénoj 1, 105:2 no es auténtica sino una interpolación etíope ausente en el Hénoj Griego, y que la terminología paralela «mi hijo» en Ezra 4²⁷ no ha de tomarse literalmente, sino como derivado de un «mi siervo» original hebreo/griego.²⁸

Los documentos qumraníes de que disponemos no han afectado sustancialmente al tema, aunque parecen indicar una importancia básica del concepto *hijo de Dios* en la nomenclatura mesiánica de la secta del Mar Muerto. Incluyen dos pasajes cruciales, los más importantes de los que figuran en un Comentario Sobre los Últimos Días, parte de un florilegio descubierto en la Cueva 4 de Qumran. Tenemos aquí extractos de Samuel 2,7:11-14 seguidos estrechamente de una exégesis, por desgracia mutilada, del Salmo 2.

Samuel 2,7

El Señor te dice que te construirá una casa. Yo elevaré a tu simiente después de ti y estableceré el trono de su reino [para siempre]. Yo [seré] su padre y él será *mi hijo*.

El es la Rama de David que se alzarán con el Interpreté de la Ley [para reinar] en Sión [al final] del tiempo...

Salmos 2

¿[Por qué] las naciones [se enfurecen] y los pueblos meditan [vanidad]?

[Los reyes de la tierra] se levantan, [y los] príncipes celebran consejo

contra el Señor y contra [su Mesías].

Interpretadas, estas palabras aluden [a los reyes de las naciones] que [se alzarán contra] el elegido de Israel en los últimos días...²⁹

El segundo texto, el más polémico, procede de la Regla Mesiánica. Según la *editio princeps*, el manuscrito da la lectura siguiente:

Este es el orden de la sesión de los hombres de renombre, convocados a la asamblea del consejo común cuando [Dios] engendre al Mesías.³⁰

No hay duda de que la frase, tal cual es («cuando [Dios] engendre al Mesías») carece de sentido a menos que la procreación del Mesías fuese metáfora admitida para el nombramiento público del rey salvador de Israel. Pero no hay prueba alguna que apoye esto; de hecho, aparte de su prototipo («Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado») en Salmos 2:7 (RSV), el único ejemplo es la expresión qumraní. Dadas las circunstancias, sin embargo, es razonable poner en entredicho la exactitud del desciframiento o del documento mismo. Yo, que vi el fragmento en 1952, poco después de que llegara al Museo Arqueológico de Palestina, puedo atestiguar que incluso entonces era escasamente legible. Su estado no habrá mejorado con el paso del tiempo. Precisamente el editor del texto mismo substituye «Dios *dirigirá*» (YWLYK), por «Dios *engendrará*» (YWLYD). Se han propuesto desde entonces diversas reconstrucciones, conducentes en general a nada relevante respecto al problema *hijo de Dios*.³¹ En suma, el pasaje es demasiado problemático en sí mismo para servir de base a argumentos deductivos posteriores.

Así, a menos que un fragmento aún inédito de la Cueva Cuatro que incluya el término, cuya existencia se rumorea en círculos eruditos, aporte algo sustancialmente nuevo,³² lo único que puede decirse de los Manuscritos del Mar Muerto a este respecto es que indican que el epíteto *hijo de Dios* puede acompañar al título «Mesías», pero no hay pruebas que apoyen la igualdad o intercambiabilidad de ambos.

3. *El mundo helenístico*

Los intérpretes del Nuevo Testamento subrayan dos notables pasajes del concepto *hijo de Dios* en la literatura helenística. El primero forma parte de la nomenclatura del rey Ptolemaico de Egipto al que se retrata como hijo del dios sol Helios, y también del emperador de Roma, que a partir de Augusto lleva los títulos de «hijo de Dios» «hijo de Zeus» (*Divi filius*).³³ El segundo uso se relaciona con la idea «hombre divino» que

deriva de la leyenda clásica y subyace en el culto imperial. Sin embargo, aunque en las dos expresiones griegas «hombre divino» (*theios anēr*), e «hijo de dios» (*huios theou*) son casi sinónimos, su aparición conjunta es al parecer rara y accidental. En consecuencia, aunque algunas de las figuras carismáticas del helenismo podían describirse como «dioses» e «hijos de Zeus»,³⁴ la utilización de este concepto griego en el campo del Nuevo Testamento tiene que resultar desconcertante y difícil.

En suma, da la sensación de que un judío palestino del siglo primero d.C., al oír la frase *hijo de Dios*, pensaría primero en un ser angélico o celestial; y luego, cuando la conexión humana fuese clara, en un hombre justo y santo. La filiación divina del Mesías se suponía que iba a desarrollarse en un contexto regio. Sólo en un medio helenístico podría haber evocado el epíteto a un hacedor de milagros.

II. «Hijo de Dios» en el Nuevo Testamento

1. *Los Evangelios Sinópticos y los Hechos*

Hay dos tipos de frases relevantes para el estudio de *hijo de Dios* en los Evangelios y en los Hechos: aquellas en que se interpreta que Jesús se identificaba como *hijo de Dios*, y aquellas en las que otros se dirigían a él o le describían como tal.

A) *Autoidentificación*

Descontando la fórmula trinitaria añadida al Evangelio de Mateo 28:19 («en el nombre del Padre y el Hijo y el Espíritu Santo»), por representar la etapa última de evolución doctrinal y no ser en consecuencia apropiada en una investigación histórica de Jesús y su época, sólo se nos han transmitido dos textos en los que Jesús exprese su posición respecto a Dios en términos paternofiliales.³⁵

Marcos 13:32 (Mateo 24:36)

«Sobre ese día o esa hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles del cielo, ni siquiera *el hijo*; sólo el Padre».

Aunque el *logion* forma parte del discurso escatológico adscrito antes a una capa de tradición posterior a Jesús,³⁶ según Vincent Taylor, la admisión de ignorancia de «esa hora» por parte de Jesús milita en favor de la autenticidad de este versículo al menos.³⁷ Sin embargo, como muy adecuadamente ha indicado C. K. Barrett, el uso que hace del título honorífico supremo la tradición evangélica, «*el hijo*», es probable que se introdujese precisamente a fin de equilibrar la desconcertante impresión que pudiese dejar el conjunto de la sentencia.³⁸

Mateo 11:27 (Lucas 10:22)

«Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre; y nadie conoce *al hijo* más que el Padre, y nadie conoce al Padre más que *el hijo* y aquel a quien *el hijo* decida revelarle» (RSV).

Al no admitir este himno como de Jesús y atribuirlo a la Iglesia primitiva, el escepticismo exegético contemporáneo se aúna por una vez con el sentido común; porque a ningún intérprete imparcial se le escapa la contradicción entre estas palabras, tanto en el tono como en el contenido, y las habituales de Jesús.³⁹

Así, resulta imposible demostrar, e imprudente suponer, en base a esta enseñanza superviviente, que Jesús se definiese a sí mismo como el *hijo de Dios*. Ha de añadirse, sin embargo, de inmediato, que la ausencia de una identificación explícita de sí mismo como *el hijo* no dice nada en contra, *ipso facto*, de la autenticidad del hábito de dirigirse a Dios como «Padre», con su idea concomitante de filiación.⁴⁰

B) Descripción o forma de dirigirse

a. *Hijo de Dios* = Mesías.

En un primer grupo de frases la descripción de Jesús como *hijo de Dios* se asocia casi automáticamente con el concepto mesiánico.

«Tú eres el Mesías, *el hijo de Dios vivo*».⁴¹

«¿Eres tú el Mesías, *el hijo del Bendito?*»⁴²

En estos pasajes, a los que puede haberse añadido el título, «el Evangelio de Jesús Cristo, *el hijo de Dios*», de Marcos en una serie de viejos manuscritos, la frase simplemente expresaba el simbolismo implícito en Salmos 2:7: «Tú eres *mi hijo*, hoy te he engendrado».⁴³ No debe adscribirse en consecuencia ninguna significación a ésto, aparte de la adopción y el nombramiento divinos.⁴⁴

Así pues la adición de *hijo de Dios* a «Mesías» en los dos principales textos evangélicos parece ser algo secundario atribuible a las necesidades estilísticas de una confesión de fe mesiánica. Debe deducirse de esto que si, como hemos concluido en el capítulo anterior,⁴⁵ Jesús rechazó la condición de Mesías, debió también rechazar el título de «Mesías *hijo de Dios*».

Por último, la expresión figura dos veces en el relato de la Anunciación del Evangelio de Lucas.

«Concebirás... y tendrás un hijo... será grande y le llamarán *el hijo del Altísimo*; y el Señor Dios le dará el trono de su padre David...»⁴⁶

«El espíritu santo vendrá sobre ti, y te cubrirá el poder del Altísimo; por tanto, el hijo que nazca será llamado santo, *el hijo de Dios*».⁴⁷

El primer pasaje muestra claramente la sinonimia de *hijo de Dios* y «Mesías hijo de David», mientras el segundo indica ya una filiación derivada de una concepción milagrosa. Pero resulta notable que se describa a Jesús en ambas citas como aquél que «será llamado» *hijo de Dios*. Esta terminología debía estar profundamente enraizada en la tradición primitiva; incluso Pablo estuvo influido por ella, afirmando no que Jesús «era» el *hijo de Dios*, sino que era «declarado» *hijo de Dios*.⁴⁸ Fue en una fase posterior de la historia del nacimiento virginal cuando lo de ser «*hijo de Dios*» se substituyó por «será llamado *hijo de Dios*».⁴⁹

b. *Hijo de Dios* = hacedor de milagros

En una segunda colección, más extensa, de pasajes evangélicos,⁵⁰ la idea *hijo de Dios* se relaciona estrechamente con el poder sobrehumano y la autoridad sobrehumana que reconocen en Jesús demonios, hombres y la Voz Celestial.

c. *Hijo de Dios* utilizado por demonios

Los dos contextos en que se testimonia este hecho son las historias de exorcismo y el diálogo legendario entre Satanás y Jesús en el episodio de la tentación. En el primer caso las palabras de la persona enferma se atribuyen a los demonios que la poseen.

También los espíritus inmundos, cuando le vieron, cayeron a sus pies y gritaron a voces: «¡Tú eres el *hijo de Dios!*»⁵¹

Salían también de ellos muchos demonios, gritando: «Tú eres el *hijo de Dios*»⁵²

El demonio llamado *Legión* se dice que imploró a Jesús (¡En el nombre de Dios!) que le dejase en paz.

«¿Qué quieres de mí, Jesús, *hijo del Dios* Altísimo? En nombre de Dios, no me atormentes».⁵³

Casi idéntica es la queja de los dos posesos del país de Gadarenes, Transjordania.

«Tú, *hijo de Dios*, ¿qué quieres de nosotros? ¿Has venido aquí para atormentarnos antes de nuestra hora?»⁵⁴

Estos textos revelan una asociación del título, *hijo de Dios*, y el exorcista carismático, individuo capaz de dominar y expulsar a los espíritus inmundos. Partiendo de esta idea básica de un *hijo de Dios*, era fácil continuar invistiéndole de poderes milagrosos más amplios.

Es en efecto esta imagen mayor la que se proyecta en la historia de la tentación de Jesús en el desierto. Satanás pide al *hijo de Dios* que realice maravillas inútiles, trucos milagrosos, simplemente para demostrar que puede hacerlo.

El tentador se aproximó a él y dijo: «Si eres el *hijo de Dios*, di que esas piedras se conviertan en pan».⁵⁵

El diablo le llevó entonces a la ciudad santa y le puso en el pináculo del Templo. «Si tú eres el *hijo de Dios*, dijo, ¡tírate desde aquí!»⁵⁶

d. *Hijo de Dios* utilizado por hombres

Un detalle bastante curioso de los Sinópticos es que aunque se venerase a Jesús como *hijo de Dios*, este título, diferenciado de «Mesías *hijo de Dios*», apenas lo usan sus discípulos. La única excepción es Mateo, que lo añade al relato del paseo de Jesús por las aguas del lago de Genesaret.

Los que estaban en la barca cayeron a sus pies, clamando: «Verdaderamente eres el *hijo de Dios*».⁵⁷

Hay otro ejemplo en el que se utiliza como cortesía, esta vez por el centurión, testigo oficial de la muerte de Jesús en la cruz:

«Verdaderamente este hombre era un *hijo de Dios*».⁵⁸

Se ha indicado con frecuencia que, dicho por un gentil, *hijo de Dios* se empleaba aquí en un sentido significativo para los no judíos. Inspirado por los acontecimientos milagrosos que rodearon la crucifixión, preveía la conversión del Imperio Romano.⁵⁹ Sin embargo, si Marcos y Mateo eligieron deliberadamente esta fórmula griega, ¿cómo puede explicarse que Lucas, el Evangelista gentil, la sustituya por «ciertamente este hombre era inocente»?⁶⁰

La teoría de una terminología helenística queda socavada además por la historia paralela de la ejecución del taumaturgo Honi/Onías, donde las fuentes hebreas aluden a él como «hijo

de la casa (de Dios)», mientras que Josefo, que escribe en griego, le describe como un «hombre justo y caro a Dios». ⁶¹ Parecería, en consecuencia, que la frase *hijo de Dios* tiene asociaciones claramente semíticas.

Por último, es Mateo el único evangelista que pone el título *hijo de Dios* en boca de los enemigos de Jesús. Cuando muere, los presentes le desafían a que demuestre sus poderes milagrosos librándose a sí mismo del suplicio:

«Si eres el *hijo de Dios*, baja de la cruz». ⁶²

Asimismo, los principales culpables de la tragedia (sumos sacerdotes, jueces y ancianos) declaran burlescamente que aquella es una oportunidad magnífica para probar las pretensiones de Jesús de una relación especial con Dios.

«El salvó a otros; no puede salvarse a sí mismo... Que baje ahora de la cruz, y le creeremos... pues él dijo, "Yo soy el *hijo de Dios*"». ⁶³

e. *Hijo de Dios* utilizado por la Voz Celestial

En dos pasajes evangélicos de importancia básica, el del bautismo y el de la transfiguración, una misteriosa voz celeste, que se supone de Dios, alude a Jesús como «mi *hijo*», dirigiéndose bien a amigos de Jesús, bien a Jesús mismo. ⁶⁴ La primera alternativa la atestigua Mateo, según el cual la Voz declara en el escenario del bautismo:

«Este es *mi hijo* amado, en quien pongo mi complacencia». ⁶⁵

Los comentaristas no están de acuerdo sobre el destinatario de esta revelación. ¿Era Juan el Bautista? La mayoría afirman, basándose en los paralelos de Marcos y Lucas, y en el contenido del versículo precedente (Jesús vio que los cielos se abrían), que sólo Jesús oyó la Voz; en cuyo caso la recensión de Mateo se ajusta a la fórmula ofrecida por los otros dos Sinópticos:

«Tú eres *mi hijo* amado; contigo está mi complacencia». ⁶⁶

Es posible sin embargo plantear serias dudas respecto a la autenticidad de esta forma en segunda persona. Además de la narración del bautismo de Mateo, las tres versiones sinópticas de la Transfiguración hablan (supuestamente para los apóstoles testigos) en tercera persona. ⁶⁷ Además, la noción judía de la *bath kol*, es decir, la gran Voz que habla desde el cielo, sugiere también que la forma original del relato era la de un anuncio público o semipúblico. Sustituyendo «tú eres *mi hijo* amado», por «este es *mi hijo* amado», Marcos (y Lucas siguiéndole) utilizan hábilmente el episodio para explicar la naciente conciencia de una vocación sobrenatural en Jesús. ⁶⁸

Aunque los pasajes que utilizan *hijo de Dios* en el sentido de hacedor de milagros forman el grupo numéricamente mayor del material sinóptico, y deben haber jugado, en consecuencia, papel significativo en el desarrollo de la tradición cristiana, se consideran (o al menos las confesiones de Satán y del centurión romano) de fecha reciente, es decir, de origen judío o helenístico-gentil. ⁶⁹ De hecho, muchos comentaristas, entre ellos Rudolf Bultmann, ven una adaptación neotestamentaria del concepto griego «hombre divino» en la filiación de Jesús. ⁷⁰ Sin embargo, incluso los que rechazan la tesis de Bultmann teniendo en cuenta las connotaciones especialmente politeístas del «hombre divino» helenístico y su impropiedad en una estructura monoteísta, ⁷¹ se resisten a asignar al término fecha muy temprana. En una de las últimas tentativas de combinar elementos griegos y judíos, E. Schweizer da la siguiente valoración de la leyenda de la tentación:

La pregunta que hace Satanás presupone una tradición en la que el *hijo de Dios* se revela ante todo por sus milagros. Dado que el título no tenía ningún lazo precristiano con un hacedor de milagros, debió derivarse sin duda de Marcos 1:11 (es decir, el relato del bautismo de Jesús). ⁷²

En suma, la generalidad de la opinión académica admitiría hoy la aplicación mesiánica del título *hijo de Dios* como la original de la judeo-cristiandad; su asociación con un hacedor de milagros es secundaria, y posiblemente se debiese a influencia

de un giro lingüístico paralelo, pero totalmente independiente, común en círculos helenísticos.

Lo único malo de este argumento bien articulado es que se estructura sin tener tras sí la prueba de una serie de textos judíos, no sólo pertinente sino esencial para un enfoque correcto del problema, textos en los que se incorporan confesiones demoníacas, exorcismo, Voz celeste y la designación «mi hijo».

III. Pruebas suplementarias

Como ya se ha dicho respecto a la carismática judía,⁷³ fue idea rabínica firmemente asentada que santos y maestros recibían instrucciones en público de una Voz celeste. Además, cuando esta orden se atribuía directamente a Dios, la persona a que se dirigía era calificada de «mi hijo».⁷⁴ Debe recordarse que, según Rab, se oyó el siguiente comentario día tras día en la vida de Hanina ben Dosa:

Todo el universo se sostiene por *mi hijo* Hanina; pero a *mi hijo* Hanina le basta con un kab de algarrobos de una víspera de sábado a otra.⁷⁵

Según esta tradición, al frugal Hanina era a quien todos sus contemporáneos debían la supervivencia. Es como benefactor de la humanidad que la Voz celeste le llama *mi hijo*.

En un contexto distinto, el famoso rabino Meir, del siglo segundo d.C., es calificado por Dios (pese a sus estudios con un investigador herético generalmente detestado, Elisha ben Abuyya) como «Meir *mi hijo*», palabras que se considera oportuno que el propio Santo tome prestadas y repita.⁷⁶

El siguiente punto a tener en cuenta es que hay una asociación en el pensamiento judío entre la Voz celestial y los demonios. El objetivo primario de este tipo de comunicación divina era, como se ha visto, actuar como sustituto de la profecía, pero se daba por supuesto que además de aquellos a quienes hablaba directamente, podían oírle seres espirituales, demonios incluidos.

¿Lo saben? ¿Cómo es eso? Ellos oyeron (la Voz de Dios) desde detrás de una cortina, como los ángeles que ofician.⁷⁷

Esta idea no sólo se expresaba en términos generales sino también *in concreto*. Varios rabinos famosos de los siglos primero y segundo d.C. fueron dejados en paz, al parecer, por Satanás sólo porque éste fue advertido respecto a ellos por adelantado. Recuerdo tres anécdotas, dos relacionadas con las máximas autoridades legales del siglo segundo d.C., y la tercera con Hanina ben Dosa.

El rabino Meir solía burlarse de los pecadores.⁷⁸ Un día, Satanás se le apareció como mujer en la orilla más lejana de un río. Como no había medio de vadearlo, intentó cruzarlo aferrándose a un puente de cuerda. Cuando iba a la mitad, Satanás le permitió pasar diciendo: «Si no hubiese recibido una advertencia del cielo, ¡cuídate del rabino Meir y de su doctrina!» no habría valorado tu sangre ni en dos monedas.⁷⁹

El rabino Akiba solía burlarse de los pecadores. Un día, Satanás se le apareció como mujer en lo alto de una palmera. El se cogió a la palmera y empezó a subir. A mitad de camino, Satanás le permitió pasar, diciendo: «Si no hubiese recibido una advertencia del cielo, ¡cuídate del rabino Akiba y de su doctrina!» no habría valorado tu sangre ni en dos monedas.⁸⁰

Estas anécdotas, construidas ambas a expensas de venerados rabinos, son de especial interés para el especialista en el Nuevo Testamento porque nos muestran a Satanás negándose a herir a los que le recomienda la Voz celeste, aun cuando se expongan a un peligro moral y físico por su incontinencia.

El principio del tercer episodio se ajusta a la norma, pero la historia concluye con la derrota del demonio en vez de la humillación y confusión del protagonista. Aunque la hemos tratado ya brevemente, esta lección rabínica y el comentario que sigue merecen un segundo examen más atento.⁸¹

El párrafo original, parte de una regla de conducta relativa a la conducta farisaico-rabínica adecuada, es como sigue:

No salgas solo de noche, porque dicho está: ¡Que nadie salga solo de noche!⁸²

Las tres primeras prohibiciones de un total de seis tienen connotaciones sexuales. Ningún hombre respetable debe andar ungido con perfume pues podrían tomarle por un homosexual. No debe vérselo sin compañía después del crepúsculo. No debe iniciar nunca una conversación con una mujer. Pero la recomendación de no aparecer solo en las calles de noche, no solo era una medida de sentido común inspirada por una moralidad pequeño burguesa; tras el tabú social acechaba el antiguo miedo supersticioso, pues durante las horas de oscuridad era cuando salían los demonios de sus escondrijos.

El texto talmúdico babilonio Pesahim 112b introduce un cambio en esta prohibición absoluta a salir de noche, reduciéndola a dos noches por semana.

Ni las noches del miércoles ni las del sábado, pues Agraz hija de Mahlaz y dieciocho miríadas de ángeles destructores andan entonces al acecho, y todos con poder para atacar.

Esta Agraz, reina de los demonios ataca sólo dos veces por semana al mando de su vasto ejército de espíritus malignos, y no todas las noches, debido, según esta leyenda, a una intervención de Hanina ben Dosa.

Antes se la veía diariamente. Una vez se encontró con el rabino Hanina ben Dosa y le dijo: «Si no me hubiesen recomendado desde el cielo, ”¡cuídate de Hanina y de su doctrina!” te habría atacado». Y él dijo: «Si tanto se me estima en el cielo, ordeno que tú no vuelvas a pasar nunca por lugar habitado». Y ella le dijo: «Permíteme, por favor, hacerlo por tiempo limitado». El entonces le concedió las noches de los sábados y las de los miércoles.

A diferencia de Meir y de Akiba, a quienes sedujo la bella apariencia de Satanás, Hanina, aunque infringiese el código de

etiqueta fariseo, no se vio humillado, sino que afirmó, por el contrario, su propia superioridad.

En conjunto, los diversos elementos de este relato de Hanina forman una imagen que se parece mucho a la imagen evangélica. Lo mismo que en el caso de Jesús, una Voz celeste le recomienda y proclama *hijo de Dios*. Y como en el caso de Jesús, esta recomendación la oyen los demonios que, en consecuencia, saben, temen y obedecen.

Así, si el paralelo de Hanina recibe la atención que se merece, puede deducirse que la parte mayor, y sin duda más primitiva, del testimonio sinóptico sobre la filiación divina de Jesús, se corresponde exactamente con la imagen del jasid galileo hacedor de milagros. *El hijo de Dios* / «hombre divino» helenístico aparece entonces no como elemento original de la tradición evangélica, sino como superposición sobre una creencia y una terminología judío-palestinas sólidamente establecidas. No hay, en otras palabras, razón alguna para discutir la posibilidad, incluso gran probabilidad, de que ya durante su vida, creyentes admirados, se dirigiesen a Jesús como *hijo de Dios* y hablasen de él como tal.

La respuesta a la legítima cuestión de si podría también haberse considerado a *sí mismo* un *hijo de Dios*, ha de ser que quizás, incluso teniendo en cuenta que ninguno de los párrafos *hijo de Dios* que sobreviven en los Evangelios fuese auténtico. En antiguos círculos jasídicos, como veremos, este tipo de estilo no era en absoluto insólito. Honi, por ejemplo, en la famosa oración reproducida en la Mishnah,⁸³ se dirige así a Dios:

Señor del universo, tus hijos han acudido a mí porque yo soy como un *hijo de la casa* ante ti.⁸⁴

La frase, «hijo de la casa», puede sin duda referirse a un siervo doméstico, un esclavo que gozase de especial confianza y favor de su amo.⁸⁵ Pero no era así como se entendía la expresión, pues hasta el principal crítico fariseo de Honi, Simeón ben Shetah, compara la intimidad del hombre santo con Dios con la intimidad del hijo con su padre.⁸⁶

En tal sentido sí pudo Jesús hablar de sí mismo como *hijo de Dios*. Además, se manifiesta conciencia filial específica en la

frecuente y enfática mención de Dios como su Padre, conciencia firmemente reflejada en el estilo del Nuevo Testamento.

IV. *Abba*: ¡Padre!

La aparente excentricidad de Jesús refiriéndose a Dios como «mi Padre» ha sido tema de muchas discusiones eruditas.⁸⁷ Se admite universalmente que se dirigió a Dios en arameo, y que su forma habitual de invocación, *Abba*, sobrevive no sólo en el Evangelio de Marcos, con la glosa griega explicativa, «Padre»,⁸⁸ sino también en oraciones utilizadas en las iglesias paulinas:

Para probar que sois hijos, Dios ha introducido en nuestros corazones el espíritu de *su hijo*, gritando: «¡*Abba*! ¡Padre!»⁸⁹

El espíritu que habéis recibido no es un espíritu de servidumbre... sino un espíritu que nos hace hijos, que nos permite exclamar: «¡*Abba*! ¡Padre!»⁹⁰

Además, no sólo se afirma que *Abba* debe considerarse «con certeza como característica de la forma de hablar de Jesús»; se dice también que es «impensable en el lenguaje de las oraciones del judaísmo contemporáneo».⁹¹ Se pretende también que al caracterizar a Dios como «Padre», Jesús revela que tiene conciencia de su exclusiva e incommunicable filiación.⁹²

¿Tienen en cuenta suficientemente estas afirmaciones, positivas y en último término teológicas, los datos de la historia judía?

Por ejemplo, mientras la fórmula usual de oración postbíblica es «Señor del Universo», uno de los rasgos distintivos de la antigua piedad jasídica es su costumbre de aludir a Dios precisamente como «Padre».

El antiguo jasid dedicaba una hora (de recogimiento antes del rezo) a dirigir su corazón hacia su Padre del cielo.⁹³

La siguiente anécdota se atribuye de nuevo al jasid Hanan, nieto de Honi el Trazador de Círculos y primo carnal de Abba Hilkiah, los hacedores de lluvia carismáticos.⁹⁴

Cuando el mundo necesitaba lluvia, los rabinos solían enviarle escolares, que le agarraban de la capa y le decían, ¡*Abba*, *Abba*, danos lluvia! El decía a Dios: «Señor del universo, presta un servicio a los que no son capaces de distinguir entre el *Abba* que da lluvia y el *Abba* que no la da».⁹⁵

Aunque es probable que el texto esté ligeramente alterado, la cuestión básica, en lo que concierne al presente estudio, parece ser que, para el carismático, como para Jesús, Dios es *Abba*. Ello da, incidentalmente, interesante corroboración al significado implícito de las palabras de Jesús en Mateo 23:9 (RSV):

«No llames a ningún hombre tu padre en la tierra, pues tú tienes un Padre, que está en el cielo».

Lo que quería decir era: «No déis a vuestro *Abba* en la tierra, vuestro maestro religioso, el respeto y amor que sólo debéis a vuestro *Abba* del cielo». A la inversa, como muestra el contexto, es también una advertencia al maestro religioso de que no desvíe hacia sí el honor y la reverencia debidos en principio a Dios.⁹⁶

Si el razonamiento seguido en estas páginas es correcto, el uso más antiguo de *hijo de Dios* en relación a Jesús deriva de sus actividades como exorcista y taumaturgo, y de su propia conciencia de un contacto íntimo e inmediato con el Padre celeste.

En la siguiente etapa de desarrollo, Jesús, reconocido como el Mesías, es reconocido *hijo de Dios* por adopción, fórmula muy estimada y popular inspirada por el fervor religioso y político de los galileos. Como posterior etapa hacia la deificación, el concepto de una preexistencia mesiánica⁹⁷ se asocia con el de filiación eterna. Pablo, adelantando este enfoque, reconoce en el nacimiento de Jesús de Nazaret la venida al mundo del *hijo* eterno enviado por el Padre.

Cuando llegó la hora, Dios envió a *su hijo*, nacido de mujer... para que pudiésemos ser adoptados como hijos.⁹⁸

El cuarto Evangelio atestigua la misma asociación de ideas en una fórmula como la de Marta:

«Ahora creo que eres el Mesías, el *hijo de Dios* que tenía que venir al mundo».⁹⁹

Pero el prólogo de Juan va mucho más allá. Allí, el *hijo de Dios* no es un jasad hacedor de milagros o un hijo adoptivo. Es *hijo de Dios* por naturaleza, el que manifestaba en la tierra el esplendor de la divinidad, el eterno *Logos* o Palabra o Verbo familiar a Filón de Alejandría y al helenismo judío, el principal instrumento de creación y revelación:

En el principio era el *Logos*, y el *Logos* estaba con Dios y el *Logos* era Dios... Y el *Logos* se hizo carne y habitó entre nosotros y vimos su gloria, la gloria que era como la del único *hijo* de un *Padre*, lleno de gracia y verdad... Nadie ha visto jamás a Dios; el *hijo* único de *Dios* que está en el seno del Padre, él le ha explicado.¹⁰⁰

Así, en la amalgama final que representa el dogma de la Encarnación, se unen todos estos conceptos: el *hijo* adoptivo, el Mesías-*Logos* preexistente y el hijo nacido de una virgen por intervención divina.

Hemos de decir unas palabras finales respecto a cómo se superó la distancia que medía entre *hijo de Dios* y Dios.

Ninguno de los Evangelios Sinópticos intenta hacerlo. En realidad, no es exagerado afirmar que la identificación de una figura histórica contemporánea con Dios habría sido inconcebible para un judío palestino del siglo primero d.C. Desde luego, nunca lo habría expresado en público, en presencia de hombres condicionados por siglos de religión bíblica monoteísta. Pablo, el judío de Tarso acostumbrado al mundo grecorromano, lo elude. Aun el teologizante autor del cuarto Evangelio, que escribe un par de generaciones después, muestra una comprensible resistencia. Un notable especialista contemporáneo en el Nuevo Testamento, a quien no puede considerarse radical en modo alguno, afirma que cuando se utiliza ocasionalmente «Dios» aludiendo a Jesús en algunas de las epístolas del Nuevo

Testamento, su uso jamás excede la idea de Señor exaltado y revelación encarnada.¹⁰¹

Las vacilaciones no desaparecieron, ni se eliminó el freno lingüístico hasta que no empezaron los gentiles a predicar el Evangelio judío a los pueblos helenizados del Imperio Romano. Pablo, y el verdadero helenista autor de la Epístola a los Hebreos, se dieron por satisfechos con frases como la «imagen de Dios» y el «brillo del esplendor de Dios, y la huella del auténtico ser de Dios».¹⁰² Habrían retrocedido sin duda ante un lenguaje como el que utiliza el sirio Ignacio de Antioquía en la primera década del siglo segundo d.C., que alude sin la menor vacilación a Jesús como «nuestro Dios» y «el Dios que nos otorgó esta sabiduría».¹⁰³

Jamás sabremos si el propio Jesús habría reaccionado con asombro, cólera o pesar. Una cosa es segura, sin embargo. Cuando el cristianismo decidió más tarde definir el significado de *hijo de Dios* en su Credo, la paráfrasis que utilizó («Dios de Dios, Luz de Luz, Verdadero Dios de Verdadero Dios, de la misma substancia que el Padre») se inspira no en el simple lenguaje y en la doctrina del Jesús galileo ni en el Pablo el judío de la Diáspora, sino en una interpretación cristiano-gentil del Evangelio adaptada a la mentalidad, totalmente ajena, del helenismo pagano.

DIGRESIÓN:

«HIJO DE DIOS» Y NACIMIENTO VIRGINAL

Mientras en el judeo-cristianismo palestino y helenístico el vívido relato del nacimiento de Jesús en Mateo 1-2 y Lucas 1-2 se interpretó como prueba de su mesianidad y de su stirpe davídica, en el mundo cristiano gentil se interpretó como prueba de la naturaleza divina del hijo nacido milagrosamente de una virgen.¹⁰⁴

En cuanto al desarrollo de la tradición, Marcos, el Evangelio

doctrinalmente menos desarrollado, no incluye ningún relato de infancia. En el otro extremo, Juan el divino no necesita ninguno. Entre ambos, Mateo y Lucas sólo tratan el tema como prefacio a la historia principal y, dado que en ninguno de los dos, ni en el resto del Nuevo Testamento, se vuelve a aludir a ello, podemos suponer con seguridad que se trata de un añadido secundario.

Aparte de compartir el objetivo básico de comunicar que el hijo nacido de María era el Mesías prometido, la semilla de David llamada «Dios está con nosotros» (Emmanuel) o *hijo de Dios*,¹⁰⁵ los dos relatos no son más que vagamente similares en los detalles (incluso detalles esenciales) y reflejan inspiraciones distintas.

Según Mateo, María y el hombre con el que está casada, viven (al parecer) en Belén. María se encuentra inesperadamente embarazada, y un ángel asegura a José, en un sueño, que la concepción es obra del espíritu de Dios.¹⁰⁶

En Lucas, María y José son ciudadanos de Nazaret. A ella la visita un ángel que le habla de su inminente preñez, obra del espíritu santo o del poder de Dios. La reacción de José no se nos indica en este caso. El que Jesús nazca en Belén de Judea, se achaca a un accidente histórico providencialmente urdido, es decir, el censo que supuestamente ordena Augusto, emperador romano.¹⁰⁷

Ambos evangelistas parecen negar con firmeza cualquier participación de José. Mateo subraya su asombro, y Lucas la virginidad de María.¹⁰⁸

La contradicción entre el relato y su objetivo es evidente: por una parte, el hijo concebido milagrosamente por obra divina de una madre virgen; por otra, el deseo de demostrar la estirpe davídica legítima de Jesús de acuerdo con el árbol genealógico. Es evidente que si José no tuvo nada que ver con el embarazo de María, la reproducción del árbol genealógico carece de sentido, pues la sangre davídica real de José no habría pasado a Jesús. Para más confusión, la genealogía que aporta Mateo difiere de la de Lucas, y de modo esencial, hasta el punto de que ambas listas de ascendientes son mutuamente irreconciliables. Teniendo en cuenta la concepción virginal del hijo, ¿qué sentido podía tener todo este cálculo?¹⁰⁹

Si, por el contrario, se da por supuesta la paternidad de José («la única conclusión posible, si ha de tener algún sentido la genealogía»),¹¹⁰ ¿qué significará la tradición sólidamente establecida del nacimiento virginal? Pues, lo mismo que no tenía sentido inventar la resurrección de Jesús, por no ser acontecimiento esperado, no había razón bíblica alguna para inventar un nacimiento virginal, puesto que no se creía, ni jamás se había creído, en el judaísmo bíblico o intertestamental, que hubiese de nacer de ese modo el Mesías.

Quizás otro examen de los datos arroje nueva luz sobre estos problemas.

I. Jesús, hijo de José

Considerando en primer lugar la postura de la paternidad natural, un argumento (negativo) a su favor es que Marcos no hace mención de una alternativa. Además, Mateo y Lucas aluden en su historia principal al «padre de Jesús» como si hubiesen olvidado el agente sobrenatural descrito en sus relatos de infancia.

En segundo término, el uso de las genealogías exige lógicamente que José fuese el padre de Jesús. Para dar cabida al dogma del nacimiento virginal, los compiladores de los Evangelios de Mateos y Lucas tenían que alterar esto. Así, el autor de Lucas inserta en el cuadro genealógico una especie de cláusula preventiva:

Quando Jesús comenzó su obra, tenía unos treinta años, y era hijo, *según pensaban las gentes*, de José, hijo de Heli, hijo de Matthat, etc.¹¹¹

Lo que implica que la suposición era errónea. Pero si lo era, ¿por qué perdió el tiempo Lucas, y antes que él la tradición responsable del cuadro genealógico, incluyendo a una serie de antepasados irrelevantes para mostrar la estirpe de Jesús hasta «Adán, el hijo de Dios»?

En Mateo, la enmienda de la interpretación original es menos brillante y ha dado origen a una serie de variantes textuales. Si el estilo formalizado de la genealogía se hubiese mantenido constante, habría concluido así:

Matthan engendró a Jacob, y Jacob engendró a José, y (José engendró) a Jesús que es llamado el Mesías.

En vez de esto, la inmensa mayoría de los mejores manuscritos de Mateo 1:15-16, dicen:

Matthan engendró a Jacob, y Jacob engendró a José, el marido de María, de quien fue engendrado (o nació) Jesús, que es llamado el Mesías (TA).

Como continuación de la anterior lista de nacimientos, y con independencia de la nueva historia que sigue, el versículo implicaría con mayor probabilidad aún que José era el padre de Jesús. Se le describe sin ambages como el marido de María, y la substitución de la forma pasiva «fue engendrado/nacido», por la activa «engendró»,¹¹² introduce como mucho un leve equívoco y un ajuste imperfecto con la narración del nacimiento virginal siguiente.

Otro grupo de textos griegos y latinos antiguos preserva el «engendró» original, pero reemplazando el epíteto «el marido de María» por una fórmula que admite la idea del embarazo sobrenatural. Sin embargo, el corrector se traiciona a sí mismo aplicando a la madre el verbo activo «engendrar», en contra de la terminología genealógica tradicional que se atiene sólo a los varones.

Matthan engendró a Jacob, y Jacob engendró a José, con el que estaba casado María, una virgen que engendró a Jesús, que es llamado el Mesías (TA).

La versión semítica más antigua que tenemos de Mateo, el Antiguo Evangelio Siríaco hallado en el monasterio del Monte Sinaí, se basó en un texto enmendado de este modo; sin embargo, se las arregla para reafirmar que José era el padre de Jesús.

Matthan engendró a Jacob, y Jacob engendró a José. José, con el que estaba casado María, la virgen, engendró a Jesús, que es llamado el Mesías (TA).

Un argumento final directamente favorable a la paternidad de José es que los ebionitas, judeocristianos palestinos a los que la Iglesia Gentil declaró herejes, aceptaban a Jesús como el Mesías, pero afirmaban que su condición era mortal y que era auténtico hijo de sus padres.¹¹³

Así, abonan la hipótesis de que Jesús era hijo de José: 1) el silencio de Marcos sobre una paternidad alternativa; 2) el sentido de las genealogías, reforzado por las manipulaciones de textos visibles tanto en Lucas como en Mateo; y 3) el testimonio de una rama de cristianismo judío divorciada de la Iglesia principal en un estadio muy primitivo, mientras aún estaba en discusión al parecer la cuestión del nacimiento virginal.

Es tentador remitir el origen de tal creencia a una leyenda exegética corriente entre los cristianos de idioma griego, es decir que Isaías 7:14, «Y he aquí que la virgen (*parthenos*) concebirá y dará a luz un hijo», debe entenderse en el sentido de un embarazo milagroso. Esta tentación debe rechazarse, pues no hay razón válida para suponer que las genealogías substancialmente contradictorias siguiesen, en vez de preceder, a los relatos del nacimiento. La cita de Isaías 7 se explica en realidad más satisfactoriamente como tentativa de justificar escriturariamente una tradición de otro modo inexplicable, que como su fuente. Además, aunque es admisible en el caso de Mateo, el argumento dejaría intacto el problema de Lucas, pues este evangelista no hace el menor uso de la profecía de Isaías.

Hemos de repetir por último que aunque las leyendas del nacimiento se asocien con varios de los héroes del judaísmo antiguo, jamás apareció en el pensamiento religioso judío la idea de un nacimiento virginal concreto, tal como se entiende normalmente. Las mujeres de los patriarcas (Sara, Rebeca, Lea, Raquel, así como Ana, la madre de Samuel) eran mujeres estériles cuyos vientres, «cerrados por Dios» fueron más tarde «abiertos». Pero tal intervención divina jamás se interpretó como fecundación divina.¹¹⁴

De nuevo, parece ser que se necesita un enfoque totalmente distinto para comprender adecuadamente el problema del origen de Jesús. Por ejemplo, éste: en el mundo del Nuevo Testamento ¿tiene la palabra «virgen» la connotación estrecha y exclusiva que habitualmente se le asigna hoy?

II. **Jesús, hijo de una virgen**1. *El significado de «virgen»*

En el lenguaje tanto de los judíos griegos como de los hebreos, el término «virgen» se utilizaba de forma muy elástica. No se limitaba en modo alguno a indicar hombre o mujer sin experiencia sexual. La palabra griega podía incluir explícita o implícitamente este significado, o el énfasis principal podía recaer en la juventud de una muchacha o un muchacho y, general, aunque no necesariamente, en su estado de soltería.¹¹⁵ De hecho, inscripciones griegas (y latinas) encontradas en las catacumbas judías de Roma nos revelan que la palabra «virgen» podía aplicarse, incluso después de años de matrimonio, a esposa o esposo, implicando probablemente que el matrimonio en cuestión era el primero para él o ella. De una cierta Argelia, se dice que había vivido con su marido *virgen* durante nueve años; la mujer de Germano vivió con su marido *virgen* tres años y tres días. Se menciona también a Irene, *virgen* esposa de Clodio.¹¹⁶

Una imprecisión similar se manifiesta en la versión griega del Génesis, donde el griego *virgen* (*parthenos*) traduce tres palabras hebreas distintas: *bethulah* = virgen, *na'arah* = muchacha y *'almah* = mujer joven.¹¹⁷

En hebreo, bíblico y rabínico, el término *bethulah* puede indicar *virgo intacta*. El Pentateuco describe a Rebeca como «una muchacha muy hermosa, una *virgen* que ningún hombre ha conocido». Los rabinos explican también que una virgen es una mujer «que nunca ha tenido relaciones sexuales».¹¹⁸

Sin embargo, otro uso bien establecido de *bethulah* no asocia virginidad con ausencia de experiencia sexual sino con incapacidad para concebir: virgen es la muchacha que no ha alcanzado aún la pubertad. Este tipo de «virginidad» no termina con la relación sexual, sino con la menstruación. Preguntando «¿quién es virgen?» los dos códigos rabínicos más antiguos, la Mishnah y la Tosefta, responden:

La que nunca ha visto sangre aunque esté casada.¹¹⁹

La Tosefta, reflejando la doctrina del rabino Eliezer ben Hircano, de finales del siglo primero d.C., añade:

Llamo virgen a la que nunca ha visto sangre, aunque esté casada y haya tenido hijos, hasta que ha visto la primera manifestación.¹²⁰

El Talmud palestino va aún más allá:

¿Quién es virgen? Según la Mishnah, la que nunca ha visto sangre aunque esté casada. — Se dice que ella es virgen aludiendo a la menstruación, pero no virgen respecto a la prenda de la virginidad. A veces se es virgen en este último aspecto pero no en el de la menstruación.¹²¹

2. *Matrimonio anterior a la pubertad*

Una muchacha podía, como hemos visto, casarse y cohabitar con su marido, antes de alcanzar la pubertad. De hecho, parecen haberse dado con bastante frecuencia polémicas entre las dos principales escuelas rabínicas del siglo primero d.C., sobre de si una mancha de sangre la noche de bodas de una menor (es decir, virgen respecto a la menstruación) debería atribuirse a la ruptura del himen o a su primer período. La Casa de Shammai sigue la primera alternativa para sólo las primeras cuatro noches; la Casa de Hillel decidió lo mismo pero «hasta la curación de la herida».¹²²

Otra consecuencia de tal estado de cosas era que una muchacha podía concebir cuando aún era «virgen» respecto a la menstruación, es decir, en el momento de su primera ovulación. Podía así convertirse en una «madre virgen». De hecho, en el caso de que quedase embarazada una segunda vez antes de la menstruación podía ser, según afirma Eliezer ben Hircano ¡«madre virgen» de varios hijos!

Además, en un período en que los conocimientos fisiológicos eran rudimentarios la bendición suprema de la fecundidad se atribuía con toda naturalidad a Dios, la reacción ante acontecimiento tan insólito como el embarazo antes del anuncio de la pubertad, se consideraría intervención particularmente milagrosa del cielo. Por otra parte, la consumación del matrimonio por menores no era bien vista por los que consideraban la pro-

creación fin único del matrimonio. Por esta razón, los esenios, que aceptaban el matrimonio, prohibían la cohabitación hasta después de que la muchacha hubiese menstruado tres veces y se hubiese mostrado apta para la concepción y capaz de ella.¹²³

III. Nacimiento virgen en Filón

Debemos examinar una última fuente, la obra de Filón de Alejandría, que vivió en la época de Jesús y es anterior en varias generaciones a la composición de los relatos evangélicos de infancia. El filósofo judío parece conocer el concepto rabínico de virginidad = incapacidad para concebir, pues crea a su alrededor una interpretación alegórica y compleja del nacimiento de Isaac.

Para Filón, la esterilidad de la mujer que había pasado la edad de ser fecunda equivalía a la virginidad. Así Sara, cuando pasó «de la condición de mujer a la de virgen», con lo cual, según Génesis 18:11 (RSV), «había dejado de ser ... a la manera de las mujeres», concibió el hijo de la promesa, Isaac.¹²⁴ Filón construye entonces una alegoría de Isaac. Inspirándose en el significado de su nombre, Isaac = Risueño, e identificando al niño como *hijo de Dios*, le describe como «el Isaac que es el risueño de corazón, hijo de Dios».¹²⁵ En otro pasaje alude de modo aún más explícito a la paternidad de Dios:

Abraham ... se regocija y ríe porque va a engendrar a Isaac, la Felicidad; y Sara, que es la Virtud, ríe también... Que la Virtud se regocije siempre, pues cuando ha nacido la Felicidad, dirá orgullosa: «El Señor ha hecho al risueño para mí...» (Génesis 21:6). En consecuencia, iniciados, abrid vuestros oídos y aceptad las enseñanzas más sagradas: «risueño» es «alegría», y «ha hecho» equivale a «engendrar». Así que lo que se dice equivale a esto: «El Señor engendró a Isaac».¹²⁶

Sería poco científico pretender que, con ayuda de las ideas rabínicas sobre la virginidad indicadas en estas páginas y la interpretación filoniana de la concepción de Isaac, el *hijo de*

Dios, por Sara, virgen, quedarán definitivamente resueltos los problemas de los relatos evangélicos de Mateo y Lucas sobre la infancia de Cristo. Será útil sin embargo revisar parte del material del que es probable se extraigan las soluciones.

El que las genealogías tuvieron una prehistoria lo descubre el estado del propio texto del Nuevo Testamento, pero, aunque no hay ninguna indicación textual similar de una elaboración de las narraciones del nacimiento, el fraseo en que sobreviven resulta curioso y equívoco cuando se analiza detenidamente. Según Mateo, José considera el embarazo de María motivo de divorcio pero, cuando un sueño le convence de lo contrario, acepta a su esposa, aunque evitando todo contacto sexual con ella hasta después del nacimiento del hijo, norma ascética mencionada por Josefo en relación con los esenios casados:¹²⁷

El no la conoció hasta que tuvo un hijo.¹²⁸

En la versión de Lucas, por el contrario, cuando el ángel le dice que concebirá y dará a luz al futuro Mesías, María pregunta:

«¿Cómo puede ser eso si no conozco a ningún hombre?»¹²⁹

En labios de una muchacha a la que se dice prometida (lo que en la antigua ley judía implicaba que era una menor¹³⁰ esperando el momento biológico adecuado para cambiar a la condición de esposa) estas palabras podrían parafrasearse así: «¿Cómo puede ser eso, si aún no he comenzado a menstruar? ¿Debo casarme aunque parezca que aún no estoy preparada?» A lo que el ángel responde con la información de que su prima, que había pasado ya la menopausia y volvía a ser, técnicamente, «virgen», había concebido también, lo que implicaba que una cosa no era más imposible que la otra:

«Tu parienta Isabel, en su vejez, ha concebido también un hijo; y es ya el sexto mes de aquella a la que llamaban estéril. Pues para Dios nada hay imposible».¹³¹

Para terminar, la única conclusión razonable que aparentemente surge es que si los primitivos intérpretes de la tradición

original hubiesen deseado hacerlo, podrían haber interpretado la historia de Jesús y de su madre virgen remitiendo su origen a los nacimientos legendarios de héroes como Isaac, Jacob y Samuel, cuyos padres, aunque titulares de la responsabilidad de su concepción, tuvieron hijos gracias a una intervención divina que suplió la incapacidad de sus mujeres.

El que el cristianismo primitivo pasase de esta alternativa de fe en la mediación divina a la creencia totalmente nueva de un acto de fecundación divina, con la consecuencia del nacimiento de un Dios-hombre, pertenece por supuesto a la psicología de la religión más que a su historia.

POSTDATA

Estoy más seguro que nunca de que corresponde a Jesús un gran papel en la historia de la fe de Israel... Hay un algo en la historia de la fe de Israel que sólo puede entenderse desde Israel...*

¿Cuál ha sido el principal hallazgo de esta exploración de los elementos históricos y lingüísticos que componen los Evangelios?

No cabe duda que si bien no podemos decir que Jesús pretenda o aspire claramente que se le asocie con el papel de Mesías, por no hablar del de *hijo de hombre*, esa extraña invención de los hacedores de mitos modernos, todo se combina, si lo enfocamos desde la óptica de un estudio de la Galilea del siglo primero d.C., o del judaísmo carismático, o de sus títulos y su evolución, para emplazarle en la venerable compañía de los Devotos, los antiguos jasidim. Si es que la presente investigación tiene valor alguno, lo más probable es que resida en esta conclusión, puesto que significa que cualquier nueva investigación ha de aceptar por punto de partida el firme supuesto de que Jesús no perteneció a fariseos, esenios, zelotes o gnósticos, sino que fue uno de los taumaturgos sagrados de Galilea.

El descubrimiento de semejanzas entre la obra y las pala-

* Martin Buber, *Two Types of Faith* (Harper Torchbooks, New York, 1961), página 13.

bras de Jesús y las de los jasidim Honi y Hanina ben Dosa, no pretende sin embargo implicar que fuese sólo uno de ellos y nada más. Aunque no se hace aquí tentativa sistemática alguna de diferenciar la doctrina auténtica de Jesús (tarea enorme que espero poder abordar en otra ocasión) quizás quepa decir, aun a falta de tal investigación, que ningún estudioso objetivo e ilustrado de los Evangelios dejará de advertir la incomparable superioridad de Jesús. Como escribió Joseph Klausner en el párrafo final de su famoso libro *Jesús de Nazaret*, publicado en su edición hebrea original hace exactamente cincuenta años:

En su código ético hay un algo sublime, distinto y original sin paralelo en ningún otro código ético hebreo; tampoco tienen paralelo sus maravillosas parábolas.

Sin rival en la profundidad de su pensamiento y en la grandeza de su carácter, es en particular maestro incomparable en el arte de descubrir lo más íntimo de la verdad espiritual y de remitir todo tema a la esencia de la religión, la relación existencial del hombre con el hombre y del hombre con Dios.

Debería añadirse que hay un aspecto en que difiere más que en cualquier otro de sus contemporáneos e incluso sus predecesores proféticos. Los profetas hablaban en favor de los pobres honrados, y defendían a las viudas y los huérfanos, a los oprimidos y explotados por los malvados, los ricos y los poderosos. Jesús fue más allá. Además de bendecir a éstos, se situó entre los parias de su mundo, entre aquellos a los que los respetables despreciaban. Los pecadores eran sus compañeros de mesa y los despreciados recaudadores de impuestos y las prostitutas sus amigos.

El descubrimiento de los auténticos antecedentes de Jesús y de su auténtica judeidad pretende ser, en otras palabras, ni más ni menos que un intento de eliminar malentendidos que han sido responsables durante mucho tiempo de una imagen irreal de Jesús, un primer paso hacia lo que podría ser el descubrimiento del hombre real que fue. Como hemos visto en estas páginas, sus seguidores tuvieron desde el principio grandes dificultades para aceptar las opiniones que él expresaba sobre sí mismo. Aunque explícitamente eludió el título de «Me-

sías», muy pronto le invistieron con él, haciéndose desde entonces inseparable de su imagen en el pensamiento cristiano. Por contraste, aunque aprobó la designación «profeta», fue éste uno de los primeros apelativos que la Iglesia desechó, y que nunca ha vuelto a adoptar. El resultado ha sido que, incapaz de determinar y admitir el significado histórico de las palabras registradas por los evangelistas o no deseando hacerlo, el cristianismo ortodoxo ha edificado una estructura doctrinal basada en una interpretación arbitraria de las sentencias evangélicas, una estructura que tiene que ser, por su propia naturaleza, muy vulnerable a la crítica racional. Por esto los eruditos neotestamentarios cristianos de hoy muestran una tendencia agnóstica respecto a la autenticidad histórica de la mayoría de estas palabras. Realmente, llegan más allá incluso, hasta el punto de negar que sea posible determinar algo históricamente sobre el propio Jesús.

Desde luego, a menos que alguna posibilidad afortunada nos proporcione más pruebas en el futuro, poco puede decirse de él desde esta distancia temporal que pueda autenticarse históricamente. Sin embargo, todo esto al menos puede afirmarse con un aceptable grado de certeza. El positivo y constante testimonio de la tradición evangélica más temprana, estudiado en su medio natural, la religión carismática galilea del siglo primero, no nos lleva a un Jesús tan irreconciliable con la estructura del judaísmo como parece indicarnos la generalidad de sus propias palabras e intenciones verificables, sino a otra figura: al Jesús hombre justo, al *zaddik*, al Jesús que ayuda y cura, al Jesús maestro y caudillo, venerado por sus fieles más íntimos y menos comprometidos como profeta, señor, e *hijo de Dios*.

ABREVIATURAS UTILIZADAS EN LAS NOTAS

<i>Ab.</i>	<i>Aboth (Proverbios de los Padres)</i>
<i>Ann. of Leeds Univ. Soc.</i>	<i>Annual of Leeds University Oriental Society</i>
<i>Ant.</i>	<i>Antiquitates Judaicae (Antigüedades Judías)</i> de Flavio Josefo
<i>Apo.</i>	<i>El Apocalipsis</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apología de Filón</i>
<i>ARNa</i>	<i>Aboth de-Rabbi Nathan: Primera recensión (Proverbios de los Padres según R. Nathan)</i>
<i>AZ</i>	<i>'Abodah Zarab (Idolatria)</i>
<i>b</i>	<i>Talmud de Babilonia</i> (antepuesto al título del fragmento correspondiente; p. ej., <i>bAZ</i>)
<i>Baruj II</i>	<i>Libro Segundo o Apocalipsis Siriaco de Baruj</i>
<i>BB</i>	<i>Baba Bathra (Último Pórtico)</i>
<i>Ber.</i>	<i>Berakboth (Bendiciones)</i>
<i>BJ</i>	<i>Bellum Judaicum (Guerra Judía)</i> de Flavio Josefo
<i>BK</i>	<i>Baba Kamma (Primer Pórtico)</i>
<i>BM</i>	<i>Baba Mezi'a (Pórtico Medio)</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>C.C.</i>	<i>Cantar de los Cantares</i>
<i>C.C.R.</i>	<i>Rabbah del Cantar de los Cantares (Gran Midrash sobre el Cantar de los Cantares)</i>
<i>CDC</i>	<i>Cairo Damascus Covenant (La Regla de Damasco)</i>
<i>Dem.</i>	<i>Demai (Cosas Dudosas)</i>
<i>Deut.</i>	<i>Deuteronomio</i>
<i>Deut. R.</i>	<i>Rabbah del Deuteronomio (Gran Midrash sobre el Deuteronomio)</i>
<i>DJD</i>	<i>Discoveries in the Judaean Desert</i>

Ecles.	Eclesiastés
Ecles. R.	Rabbah del Eclesiastés (Gran Midrash sobre el Eclesiastés)
Ed.	'Eduyoth (Testimonios)
Erub.	'Erubin (Combinaciones)
Ezra IV	Libro Cuarto de Ezra
Flor.	Florilegium
Gen. Ap.	Génesis Apocrifón
Hag.	Hagigab (Festival de las Ofrendas)
Hechos	Hechos de los Apóstoles
Hist. Nat.	Historia Naturalis de Plinio el Viejo
History	The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: 175 BC-AD 135 por E. Schürer, G. Vermes y F. Millar. Vol. I (T. & T. Clark, Edinburg, 1973)
Hod.	Hodayoth (Himnos)
Hor.	Horayoth (Decisiones)
HTR	Harvard Theological Review
Hul.	Hullin (Cosas Profanas)
IEJ	Israel Exploration Journal
JBL	Journal of Biblical Literature
Jer.	Jeremías
Jew. Enc.	Jewish Encyclopaedia
JJS	Journal of Jewish Studies
Journ. Hist. St.	Journal of Historical Studies
JTS	Journal of Theological Studies
Kel.	Kelim (Vasijas)
Ket.	Ketuboth (Contratos Matrimoniales)
Kid.	Kiddushin (Compromisos)
Kil.	Kila'im (Semillas Diversas)
LAB	Liber Antiquitatum Biblicarum de Seudofilón.
Lam.	Lamentaciones
Lam. R.	Rabbah de las Lamentaciones (Gran Midrash sobre las Lamentaciones)
Lev.	Levítico
m	Mishnah (antepuesto al título del fragmento correspondiente; p. ej., mBer.)
Meg.	Megillab (Manuscrito de Esther)
Meil.	Me'ilab (Transgresiones)
Mekh.	Mekbilta
Mic.	Micab
Milb.	Milhamab (Regla de Guerra)

MK	Mo'ed Katan (Fiestas Menores)
MMM ^{mm}	Manuscritos del Mar Muerto (The Dead Sea Scrolls in English por G. Vermes, Penguin, Harmondsworth & Baltimore, Md., 1968)
MSb.	Ma'aser Shení
NEB	New English Bible with the Apocrypha (Oxford & Cambridge University Presses, 1970)
Ned.	Nedarim (Promesas)
Nid.	Niddab (Impurezas de la Mujer)
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
p	Talmud palestino o Talmud de Jerusalén (antepuesto al título del fragmento correspondiente; p. ej., pBer.)
Pea	Pe'ab (Rincón)
Pes.	Pesabim (Corderos de Pascua)
PR	Pesikta Rabbathi (Grandes Secciones)
PRK	Pesikta de-Rab Kahana (Secciones de Rab Kahana)
Prov.	Proverbios
Ps. Jonatán	Pseudo-Jonatán (Targum)
Q1, Q2, etc.	Qumran (Primera, Segunda, etc., Cueva de)
RB	Revue Biblique
R. Exodo	Rabbah del Éxodo (Gran Midrash sobre el Éxodo)
R. Gen.	Rabbah del Génesis (Gran Midrash sobre el Génesis)
Rom.	Epístola a los Romanos
RQ	Revue de Qumrán
Salmos Sal.	Salmos de Salomón
San	Sanbedrin (Sanedrín)
Sant.	Epístola de Santiago
Scripture and Tradition	Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies por G. Vermes (Brill, Leiden, 1961)
Ser.	Serekh (Manual de Disciplina)
Ser ^a	Serekh ^a (Regla Mesíasica)
Ser ^b	Serekh ^b (Bendiciones)
Shab.	Shabbath (Sábado)
Sheb.	Shebi'ith (Séptimo Año)
Shek.	Shekalim (Monedas)
Siphre s. Num.	Siphre sobre Números
Sot.	Sotab (Mujer Adúltera)
Suk.	Sukkab (Tabernáculo)
t	Tosefta (antepuesto al título del fragmento correspondiente; p. ej., tBer.)
Taan.	Ta'anith (Ayuno)
Tanh. B.	Tanbuma (Midrash) [Edición de Buber]

Targ. Fragm.	Targum Fragmentario
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , por G. Kittel y G. Friedrich (Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1963)
Ter.	Terumoth (Ofrendas)
Tes. I	Primera Epistola a los Tesalonicenses
Test.	Testimonia
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
Yad.	Yadayim (Manos)
Yeb.	Yebamoth (Cuñadas)
Zac.	Zacarias
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

NOTAS

Introducción

1. Este juicio general no excluye, desde luego, la posibilidad ocasional, e incluso más que ocasional, de que el Cuarto Evangelio incluya datos históricos fidedignos. Ver, por ejemplo, C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge University Press, 1963).

Capítulo 1: Jesús el Judío

1. Ver más adelante, p. 43.
2. Ver más adelante, pp. 225-27.
3. *Lucas* 4:22.
4. *Mateo* 13:55.
5. *Marcos* 6:3; *Mateo* 13:55-6.
6. *Lucas* 3:23.
7. *Lucas* 14:26; 18:29; *Marcos* 10:29; *Mateo* 19:29.
8. *De vita contemplativa*, 13.
9. Ver más adelante, pp. 106-9.
10. *Marcos* 6:3.
11. *Mateo* 13:55; *Marcos* 6:3.
12. *Marcos* 6:2-3.
13. D. Flusser, *Jesus* (Herder & Herder, New York, 1969), p. 20.
14. *pYeb.* 9b; *pKid.* 66a.
15. *bAZ* 50b.
16. Si el término se emplea como simple metáfora en los Evangelios, la combinación de la sentencia con la situación familiar de Jesús debe considerarse secundaria, y sólo significativa en el estadio griego de la narración, es decir, cuando ya no se comprendía la frase original.
17. *Lucas* 13:32.
18. *Marcos* 1:32-4; *Mateo* 8:16; *Lucas* 4:40-1.
19. *Marcos* 1:39; *Mateo* 4:23: «... curando los males y enfermedades que padecían las gentes».
20. *Marcos* 5:1-13; *Mateo* 8:28-31; *Lucas* 8:26-32.
21. *Marcos* 9:15-27; *Mateo* 17:14-18; *Lucas* 9:38-42.
22. *Marcos* 1:23-6; *Lucas* 4:33-5.

23. *Marcos* 7:24-30; *Mateo* 15:21-8.
24. *Mateo* 9:32-4; *Lucas* 11:14-15; *Mateo* 22:4.
25. *Marcos* 6:7-13; *Mateo* 10:1,7-11, 14; *Lucas* 9:1-6.
26. *Lucas* 10:17-20.
27. *Marcos* 9:38; *Lucas* 9:49-50.
28. Ver más adelante, pp. 68-70.
29. *Marcos* 7:29. «El espíritu impuro ya salió de tu hija».
30. *Marcos* 1:25.
31. *Marcos* 5:8.
32. *Marcos* 9:25.
33. Ver *Mateo* 12:43-4; *Lucas* 11:24-6 y más adelante, p.68.
34. Ver más adelante, p. 220.
35. Ver más adelante, pp. 214-20.
36. *Mateo* 4:3,6.
37. *Marcos* 1:24; *Lucas* 4:34.
38. *Marcos* 3:11; *Mateo* 8:29; *Lucas* 4:41.
39. *Marcos* 5:7; *Lucas* 8:28.
40. *Marcos* 2:1-12; *Mateo* 9:2-8; *Lucas* 5:18-26.
41. *Marcos* 1:32-4; *Mateo* 8:16; *Lucas* 4:40-1.
42. *Marcos* 3:10; *Mateo* 4:15; *Lucas* 6:19.
43. *Marcos* 6:53-6; *Mateo* 14:34-6.
44. *Marcos* 6:5; *Mateo* 13:58.
45. *Marcos* 10:46-52; *Mateo* 20:29-34; *Lucas* 18:35-43. *Marcos* 8:22-6; *Mateo* 9:27-31.
46. *Marcos* 1:40-5; *Mateo* 8:1-3; *Lucas* 5:12-13. — *Lucas* 17:11-19.
47. *Marcos* 1:30-1; *Mateo* 8:14-15; *Lucas* 4:38-9.
48. *Marcos* 5:25-34; *Mateo* 9:20-2; *Lucas* 8:43-8.
49. *Marcos* 3:1-5; *Mateo* 12:9-13; *Lucas* 6:6-10.
50. *Marcos* 7:31-7; *Mateo* 15:29-31.
51. *Mateo* 8:5-13; *Lucas* 7:1-10.
52. *Lucas* 13:10-17.
53. *Lucas* 14:1-6.
54. *Marcos* 6:5.
55. *Lucas* 13:13.
56. *Marcos* 1:31; *Mateo* 8:15; *Lucas* 4:39.
57. *Marcos* 1:41; *Mateo* 8:3; *Lucas* 5:13.
58. *Mateo* 9:29.
59. *Marcos* 3:10; *Lucas* 6:19. — *Marcos* 6:56; *Mateo* 14:36.
60. *Marcos* 5:27; *Mateo* 9:20; *Lucas* 8:44.
61. *Marcos* 5:30; *Lucas* 8:46.
62. *Marcos* 7:33-4.
63. *Marcos* 8:23-5. — Sobre el uso medicinal de la saliva, ver más adelante, p. 70.
64. *Lucas* 14:4; 17:14.
65. *Marcos* 10:52: «Vete; tu fe te ha curado». Ver *Mateo* 9:29; *Lucas* 8:48.
66. *Mateo* 8:13: «Ahora vete a casa; por tu fe, así será».
67. *Marcos* 3:1-5; *Mateo* 12:9-13; *Lucas* 6:6-10.
68. Ver D. Flusser, *Jesus*, p. 49: «Curar por la palabra estuvo siempre permitido en sábado... Jesús se ajustó siempre a estas normas». Esta última afirmación no es estrictamente correcta. En la historia de la mujer parálitica curada en sábado, hay una declaración de recuperación y también un acto, la imposición de manos (*Lucas* 13:13-17). Es posible, sin embargo, que *Lucas* añadiera el rito para hacer más plausible la posterior discusión entre Jesús y el jefe de la Sinagoga.
69. *Marcos* 6:13; ver *Sant.* 5:14.
70. *Hechos* 3:6-7; 9:34; ver 5:15-16.
71. *Marcos* 5:41; *Mateo* 9:25; *Lucas* 8:54.
72. *Lucas* 7:14.
73. Ver más adelante, pp. 85-6.

74. *Marcos* 4:39-41; *Mateo* 8:26-7; *Lucas* 8:24-5.
75. *Marcos* 6:35-44; *Mateo* 14:15-21; *Lucas* 9:12-17; ver también *Marcos* 8:1-10; *Mateo* 15:32-9.
76. Ver más adelante, pp. 74-81.
77. *Marcos* 6:45-52; *Mateo* 14:22-7, 31-3.
78. *Lucas* 5:11.
79. *Mateo* 17:24-6.
80. Ver *MMM*, pp. 25-9.
81. *Mateo* 15:24; ver *Marcos* 7:27; *Mateo* 10:6.
82. *Marcos* 2:15-17; *Mateo* 9:10-13; *Lucas* 5:29-32.
83. *Marcos* 1:14; *Mateo* 4:17; ver *Lucas* 4:15.
84. *Marcos* 4:10-12; *Mateo* 13:10-17; *Lucas* 8:9-10. — *Marcos* 4:33-4; *Mateo* 13:34-5.
85. *Marcos* 1:39; *Mateo* 4:23; *Lucas* 4:44. — *Mateo* 9:35. — *Lucas* 4:15.
86. *Lucas* 4:16-27.
87. *Marcos* 1:22; *Mateo* 7:29; *Lucas* 4:32.
88. *Marcos* 1:27; *Lucas* 4:36. Ver T. A. Burkill, *Mysterious Revelation* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1963), p. 35. — Un buen paralelo literario nos lo proporciona *Ecles.* 8:4: «La palabra del rey conlleva autoridad. ¿Quién puede poner en entredicho lo que él hace?».
89. Ver C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark* (Cambridge University Press, Cambridge, 1959), p. 74; E. Haenchen, *Der Weg Jesus* (Töpelmann, Berlin, 1966), pp. 86-7.
90. S. Sandmel, *We Jews and Jesus* (Gollanz, London, 1965, and Oxford University Press, New York), p. 137.
- Para una afirmación menos categórica, ver D. E. Nineham, *The Gospel of St Mark* (Penguin Harmondsworth, 1963), pp. 191-2.
91. *Marcos* 7:14-23; *Mateo* 15:10-20.
92. *Mateo* 15:17-19.
93. *Marcos* 7:18-19. La última frase no se atribuye a Jesús sino al evangelista, que pretendía aclarar a la Iglesia el significado del *logion*. Ver Cranfield, *St Mark*, p. 241.
94. *Hechos* 10:13-16.
95. Ver J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (Allen Unwin, London, 1925), p. 123.
96. Ver M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Clarendon Press, Oxford, 1967), pp. 217-18.
97. Ver A. Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas nach der Syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschriften* (G. Reimer, Berlin, 1905), pp. 73-4.
98. Es posible, aunque no tan obvio como sugiere C. H. Dodd, que tal explicación de la sentencia subyace en las palabras de Pablo, «Sé y estoy convencido por el Señor Jesús que nada es imposible en sí mismo» (*Rom.*, 14:14 (RSV)). Ver *The Founder of Christianity* (Collins, London, 1971. Macmillan, N. York, 1970), p. 74.
99. *Marcos* 1:14; *Mateo* 4:12; *Lucas* 4:14.
100. *Marcos* 3:13-19; *Mateo* 10:1-4; *Lucas* 6:12-16.
101. *Marcos* 10:28-31; *Mateo* 19:27-30; *Lucas* 18:28-30.
102. *Marcos* 8:14-21; *Mateo* 16:5-12.
103. *Marcos* 14:50; *Mateo* 26:56.

104. *Hechos* 2:1-41.
 105. *Marcos* 5:24; *Lucas* 8:42.
 106. *Lucas* 7:11.
 107. *Marcos* 2:1, 13; 3:20; 4:1; 5:21.
 108. *Marcos* 1:45; *Lucas* 5:15.
 109. *Marcos* 3:7-8; *Mateo* 4:25; *Lucas* 6:19.
 110. *Marcos* 5:17; *Mateo* 8:34; *Lucas* 8:37.
 111. *Lucas* 9:52.
 112. *Marcos* 10:46; *Mateo* 20:29; *Lucas* 18:35-6; 19:1-3.
 113. *Marcos* 11:18; ver *Lucas* 19:48. — *Marcos* 12:37; ver *Mateo* 23:1; *Lucas* 20:45. — *Lucas* 21:38 sólo afirma que el objetivo de la visita diaria de la gente al santuario era escuchar a Jesús.
 114. *Marcos* 11:8 (RSV).
 115. *Mateo* 21:8-10.
 116. *Lucas* 19:37-9.
 117. *Marcos* 2:18-20.
 118. *Marcos* 6:14, 16; *Mateo* 14:1-2; *Lucas* 7:9. — *Marcos* 8:28.
 119. *Marcos* 11:30-2; *Mateo* 21:25-6; *Lucas* 20:4-6.
 120. *Mateo* 3:14.
 121. *Mateo* 11:2-3; *Lucas* 7:18-20.
 122. *Isaías* 29:18-19; 35:5-6; 61:1-2.
 123. *Malaquías* 4:5 (texto hebreo: 3:23). *Marcos* inserta el logion de Elías en un contexto distinto y, aunque también proclama el cumplimiento de la profecía, elude una identificación clara.
 124. *Mateo* 11:7-15; *Lucas* 7:24-8.
 125. *Mateo* 11:3.
 126. *Mateo* 11:2.
 127. *Mateo* 11:6; *Lucas* 7:23.
 128. *Marcos* 9:38-40; *Lucas* 9:49-50.
 129. *Juan* 3:26.
 130. *Lucas* 1:44.
 131. Ver *Marcos* 1:2-4.
 132. *Marcos* 3:21.
 133. *Marcos* 3:31-5. — Sin *Marcos* 3:21, la última afirmación, aunque pueda parecer desconcertante, puede entenderse de forma puramente metafórica.
 134. *Juan* 2:1-5.
 135. *Juan* 19:25.
 136. *Hechos* 1:14.
 137. *Hechos* 12:17; 15:13; 21:18; *Gálatas* 1:19; Josefo, *Ant.* 20, 200.
 138. *Marcos* 6:3.
 139. *Marcos* 6:4; *Mateo* 13:57; *Lucas* 8:24.
 140. *Marcos* 6:6.
 141. *Lucas* 4:28-30.
 142. *Lucas* 11:27-8.
 143. *Mateo* 10:37 (RSV); *Lucas* 14:25.
 144. *Marcos* 3:6; *Mateo* 12:14; *Lucas* 6:7.
 145. *Marcos* 2:16; *Lucas* 5:30; ver *Hechos* 23:9.
 146. La mención de los sumos sacerdotes y los fariseos en *Mateo* 21:45 va contra los sumos sacerdotes, jueces y ancianos de *Marcos* 11:27; 12:12.
 147. Los fariseos y saduceos emplazados en Galilea en *Mateo* 16:1 se convierten sólo en fariseos en *Marcos* 8:11.
 148. *Marcos* 12:18-27; *Mateo* 22:23-33; *Lucas* 20:27-40.
 149. *Marcos* 12:28-34; *Lucas* 20:39.
 150. *Marcos* 2:16; *Mateo* 9:11; *Lucas* 5:30. — *Marcos* 7:1; *Lucas* 15:1. — *Marcos* 2:24; *Mateo* 12:2; *Lucas* 6:2.
 151. *Marcos* 2:6; *Mateo* 9:3. — *Marcos* 3:22; *Mateo* 12:24; *Lucas* 11:15.
 152. *mSanh.* 7:5.
 153. Ver más adelante, pp. 155-9 y 221.

154. Sobre la evitación de «trabajo» por parte de Jesús en la realización de tales curas, ver más atrás, p. 29. Según *Lucas* 13:14 y siguientes, el jefe de la Sinagoga no reprende al curador sino al enfermo por pretender curarse en día sábado. — Para una definición de los fariseos como «un grupo no político cuyas principales preocupaciones religiosas eran la preservación adecuada de la pureza ritual... y la observancia de las normas dietéticas», ver J. Neusner *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 III* (Brill, Leiden, 1971), p. 304.
 155. *Marcos* 12:13-17; *Mateo* 22:16-22; *Lucas* 20:20-6.
 156. Sobre la importancia geográfica de la cuestión en Jerusalén, ver luego, p. 50.
 157. *Marcos* 11:30; *Mateo* 21:25; *Lucas* 20:4.
 158. Galilea: *Marcos* 3:6; *Lucas* 13:31-3; 23:6-12; *Hechos* 4:27. Jerusalén: *Marcos* 11:18; *Lucas* 19:47. — *Marcos* 11:27; 12:12; *Mateo* 21:23, 46; *Lucas* 20:1, 19. — *Marcos* 14:1; *Mateo* 26:3-4; *Lucas* 22:2. — *Marcos* 14:10; *Mateo* 26:14; *Lucas* 22:4. — *Marcos* 14:43; *Mateo* 26:47. — *Marcos* 14:53; *Mateo* 26:57, 59; *Lucas* 22:66. — *Marcos* 14:63; *Mateo* 26:65; *Lucas* 22:67. — *Marcos* 15:1; *Mateo* 27:1; *Lucas* 23:66.
 159. *On the Trial of Jesus* (de Gruyter, Berlin, 1961). Ninguna de las críticas formuladas contra él, incluyendo la de D. R. Catchpole en *The Trial of Jesus* (Brill, Leiden, 1971), han afectado seriamente sus tesis principales. — En un trabajo leído en Cambridge ante especialistas en estudios clásicos el 29 de julio de 1971, el historiador romano, F. G. B. Millar, afirmaba que la idea de un juicio de Jesús es impropia, pues fue crucificado como consecuencia de una investigación informal de los jefes de la comunidad judía, seguida de una investigación, también informal, hecha por Pilatos. Ver *The Times*, 30 de julio de 1971, p. 3. — Sobre el problema de Jesús y los movimientos revolucionarios de su época, ver luego, pp. 54-5.
 160. *Marcos* 15:1 y ss.; *Mateo* 27:11 y ss.; *Lucas* 23:1 y ss.
 161. Lejos de ser una característica diferencial del pensamiento de Jesús, su enfoque de la vida futura se expresa con mayor frecuencia en términos de «vida eterna» que de «resurrección de los muertos»; pero, aparte la discusión ya mencionada con los saduceos, en que Jesús se hace eco de la doctrina farisea clásica, no hay otra referencia evangélica a la resurrección que pueda remitirse con seguridad a él.
 162. *Marcos* 8:31; *Mateo* 16:21; *Lucas* 9:22. — *Marcos* 9:9; *Mateo* 17:9. — *Marcos* 9:31; *Mateo* 17:22-3; ver *Lucas* 9:44. — *Marcos* 10:33-4; *Mateo* 20:18-19; *Lucas* 18:32-3. — *Marcos* 14:28; *Mateo* 26:32. — Los acontecimientos que sucedieron «al tercer día» se enumeran en *R. Gen.* 56:1. Están ligados a la historia del sacrificio de

Isaac (*Génesis* 22:4) e incluyen la fuga de Jonás del vientre del gran pez (*Jonás* 2:1), y la resurrección de los muertos (*Oseas* 6:2).

163. *Marcos* 8:32-3; *Mateo* 16:22-3. — *Marcos* 9:10. — *Marcos* 9:32. — *Mateo* 17:23. — *Lucas* 18:34.
164. *Marcos* 15:46; *Mateo* 27:59-60; *Lucas* 23:53.
165. *Marcos* 16:1-2; *Mateo* 28:1-2; *Lucas* 24:1-2.
166. *Marcos* 16:3; *Mateo* 28:2-5; *Lucas* 24:3-4.
167. *Mateo* 28:5; *Lucas* 24:5.
168. *Marcos* 16:6; *Mateo* 28:6; *Lucas* 24:6.
169. *Lucas* 24:6-9.
170. *Lucas* 24:9; *Mateo* 28:8; *Marcos* 16:8.
171. *Mateo* 28:8-9; *Lucas* 24:13-32; 24:33-49; *Mateo* 28:16-20. — Lucas no parece saber de un regreso a Galilea: *Lucas* 24:50-3; *Hechos* 1:1-3.
172. *Corintios I*, 15:5-7.
173. R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (Blackwell, Oxford, 1963, and Harper & Row, New York), pp. 287 y ss.
174. *Marcos* 15:47.
175. *Mateo* 27:61.
176. *Lucas* 23:55.
177. *Mateo* 27:62-6; 28:2-4, 12-15.
178. *Juan* 20:15.
179. *Lucas* 24:11.
180. *Lucas* 24:24; *Juan* 20:1-9.
181. *Corintios I*, 15:5-7.
182. *Reyes II*, 2:10,15.
183. *Marcos* 6:14-16; *Mateo* 14:1-2; *Lucas* 9:7-9. — *Marcos* 8:28; *Mateo* 16:14; *Lucas* 9:19. — *Mateo* 16:14. — *Marcos* 8:28; *Mateo* 16:14; *Lucas* 9:19.
184. Ver M. S. Enslin, *The Pro-*

phet from Nazareth (McGraw-Hill, New York, 1961), p. 129; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, p. 149.

Capítulo 2: Jesús y Galilea

1. Mi relativo optimismo respecto a una posible recuperación de los auténticos rasgos de Jesús contrasta notablemente con el agnosticismo histórico de Rudolf Bultmann: «Creo realmente», escribe, «que no podemos saber casi nada sobre la vida y la personalidad de Jesús, pues las fuentes cristianas primitivas no muestran interés por ninguna de las dos cosas y son además fragmentarias y a menudo legendarias» (*Jesus and the Word*, Fontana, London, 1962, and Scribner, New York, 1958, p. 14). El auténtico problema es este: ¿cuánta Historia se puede extraer de fuentes que no son primariamente históricas?
2. *Isaías* 9:1 (TA).
3. *Reyes II*, 17.
4. *Macabeos I*, 5.
5. Josefo, *Ant.* 13, 318-319; *BJ* 1, 76.
6. *Ant.* 13, 319.
7. En contra de lo manifestado en *Lucas* 2:1-5, el censo de Quirinio lo data con seguridad Josefo en el año 10 de Arquelaos, es decir, treinta y siete años después de la batalla de Actium (31 a.C.); es decir, seis años d.C. Ver *Ant.* 17, 342; 18,1-2,26. La supuesta inscripción de Pilatos descubierta en Cesarea, Israel, ha aclarado de una vez por todas la vieja polémica sobre si los

- primeros gobernadores de Judea (entre los años 6 y 41 d.C.) eran procuradores o prefectos. El texto dice así: [PO] NTIUS PILATUS [PRAEF]ECTUS IUDA[EA]E. Ver Carla Brusa Gerra, *Scavi di Caesarea Maritima* («L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1966), pp. 217-20.
8. Josefo, *Vita* 235; *BJ* 3, 35; *mSheb.* 9:2.
 9. *Mateo* 9:18. — Tiberiades estaba regido por un consejo de diez miembros presididos por un *arconte*. Ver Josefo, *Vita* 69, 294-6, 134, 278.
 10. *Ant.* 14, 91; *Vita* 232.
 11. *Vita* 79. Según *BJ* 2,570-1, Josefo nombró a setenta personas como magistrados para tratar, presididos por él, de cuestiones importantes y casos capitales. Esto entraña cierta contradicción con *Vita* 79 y con la primera frase del presente pasaje. Lo más probable es que los setenta administradores fueran dirigentes que ya existían, repuestos en su cargo por Josefo.
 12. *BJ* 3, 42.
 13. *BJ* 3, 42-4.
 14. *BJ* 2,591-2; ver *bShab.* 26a.
 15. Ver M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud* (de Gruyter, Berlin, 1961), pp. 16-25, que trata de la situación económica y social en el siglo segundo d.C.
 16. *History of the Jews I* (Yosef, London and New York, 1967), p. 74.
 17. Ver Schürer-Vermes-Millar, *History I*, p. 381.
 18. *BJ* 1,203-4; *Ant.* 14,158-9.
 19. *BJ* 2,56; *Ant.* 17,271-2.
 20. *BJ* 2,118; *Ant.* 18,4-10, 23.
 21. *Ant.* 20, 102.
 22. *BJ* 2,433-48.
 23. *BJ* 7,253, 275, 320-401. Puede ser el Ben Yair cuyo nombre figura en una inscripción descubierta recientemente en las ruinas del bastión zelote. Ver Y. Yadin, *Masada* (Weidenfeld & Nicolson, London, 1966, and Random House, New York), p. 201.
 24. *Lucas* 13:1.
 25. *Ant.* 20, 120.
 26. *BJ* 2, 585.
 27. *BJ* 4, 558.
 28. Ver M. Hengel, *Die Zeloten* (Brill, Leiden, 1961), pp. 57-9.
 29. *mYad.* 4:8.
 30. *BJ* 3, 41.
 31. *mNed.* 5:5; *bNed.* 48a.
 32. *pKet.* 29b.
 33. *Mateo* 6:28-9; 13:24-8.
 34. Sobre los distritos administrativos galileos (Toparquías), ver M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest (536 BC to AD 640): A Historical Geography* (Baker Book House, Grand Rapids, 1966), p. 97.
 35. Aparece, sin embargo, en *Juan* 6:1, 23; 21:1. La fundación de Tiberiades provocó recelos entre los galileos. Ver *Ant.* 18, 36-8.
 36. *Mateo* 9:1.
 37. «Bordeando el lago de Genezaret, con ese mismo nombre, hay una hermosa región de propiedades naturales muy notables. No hay planta que su fértil suelo se niegue a producir... Es como si la naturaleza tuviese a orgullo reunir así las más discordantes especies en un solo lugar, y como si, por una feliz rivalidad, cada una de las estaciones desease reclamar para sí esta región... Durante diez

- meses sin interrupción suministra la tierra esos reyes de los frutos que son la uva y el higo; el resto maduran en los árboles a lo largo de todo el año. Además de verse favorecida por su aire suave, la región está bañada por un manantial muy fertilizante, llamado por los habitantes Cafarnaún»: *BJ* 3,516-21. Hay una posible segunda mención en *Vita* 403, si el pueblo de «Cefarnocus» o «Cafarnomus» se identifica como Cafarnaún.
38. *Mateo* 15:24.
39. *Mateo* 7:6; *Marcos* 7:27; *Mateo* 15:26.
40. *Marcos* 5:18-19; *Lucas* 8:38-9.
41. *Mateo* 10:5-6. No puede alegarse que Jesús estaba dispuesto a curar al siervo (probablemente judío) del centurión romano para mitigar su antigentilismo. Quizá el rasgo sorprendente del relato sea su asombro ante el hecho de que pueda ser tan digno de confianza un pagano. Ver *Mateo* 8:5-13; *Lucas* 7:1-10.
42. *Hechos* 10:1-48.
43. M. S. Enslin, *The Prophet from Nazareth*, pp. 160-1.
44. *Mateo* 5:44-8.
45. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester University Press, Manchester, 1967, y Scribner, N. York).
46. *Ant.* 18,117-18.
47. *Marcos* 6:17-29; *Mateo* 14:3-12; *Lucas* 3:19-20. — La descripción que hace Josefo, independiente de la del Nuevo Testamento y en contradicción con ella, es muy probable que sea auténtica.
48. *Juan* 11:47-50.
49. *R. Gen.* 94:9. Ver D. Daube, *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law* (Oxford University Press, London, 1965).
50. *Ant.* 18,63-4. Para un análisis completo, ver *History* I, pp. 428-41.
51. El párrafo que sigue al *Testimonium* (*Ant.* 18,65) comienza con las palabras: «Por esta misma época otro ultraje encendió el descontento entre los judíos...». Ver P. Winter, «Josephus on Jesus», *Journ. Hist. St.* I (1968), pp. 289-99.
52. *Marcos* 3:18; *Mateo* 10:4; *Lucas* 6:15.
53. *Marcos* 11:9-10.
54. *Lucas* 19:37-8.
55. *Hechos* 1:6 (RSV).
56. Ver más adelante, p. 197.
57. Ver J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert II, Les grottes de Murabba'at* (Clarendon Press, Oxford, 1961), pp. 159-61.
58. *bErub.* 53b.
59. *bErub.* 53a.
60. *bMeg.* 24b.
61. *Mateo* 26:73 (RSV); *Marcos* 14:70.
62. *Lucas* 16:20-5.
63. Ver M. Schwabe-B. Lifshitz, *Beth She'arim II, Greek Inscriptions* (Mosad Bialik, Jerusalem, 1967), n.º 93, 177. Sobre Eleazar/Lazar, ver más adelante, pp. 201-2.
64. La forma masculina del imperativo *kum* que sobrevive en los manuscritos más antiguos, pero a la que sustituye en otros códices la forma femenina correcta *kumi*, se explica mejor como una peculiaridad galilea. Ver G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* (J. C. Hinrich, Leipzig, 1905), p 321, n. 1; p. 277, n. 2.
65. *Marcos* 7:34. J. A. Emerton, «MARANATHA and EPH-PHETHA», *JTS* 18 (1967), pp. 427-31, analiza ambas posibilidades. Sin embargo, aunque la palabra fuese realmente hebrea, no significaría que Jesús utilizara esporádicamente el hebreo como lengua vernácula, sino que la fórmula curadora casi litúrgica exigía el uso de la lengua sagrada. Respecto al último problema, ver los artículos de I. Rabinowitz y S. Morag en *Journal of Semitic Studies* 16 (1971), p. 151 y 17 (1972), p. 198.
66. *Marcos* 15:34-5; *Mateo* 27:46-7.
67. *mNed.* 2:4.
68. Ver *pAZ* 11a; *ARNa*, 27 (ed. Schechter, p. 28b).
69. *bPes.* 112b; ver *bBer.* 43b; ver más adelante, p. 81.
70. *bErub.* 53b, cita *mAb.* 1:5.
71. *Das galiläische «Am-ha» Ares des zweiten Jahrhunderts* (Israel-Theol. Lehranstalt, Vienna, 1906).
72. *bPes.* 49b. La primera sentencia procede de fuente anónima; la segunda se atribuye al rabino Eliezer ben Hircano de finales del siglo I d.C.
73. En *Juan*, el país de Jesús es Judea, y son sus habitantes, es decir, los judíos, sus propios compatriotas, los que no le reciben, mientras que unos extraños como son los galileos «le dieron la bienvenida, porque habían visto lo que él había hecho en el festival de Jerusalén» (*Juan* 4:45). Ver Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (Brill, Leiden, 1967), p. 35.
74. *Juan* 7:41.
75. *Juan* 7:45-52.
76. *Marcos* 3:22; 7:1.
77. *Vita* 189-98.
78. *tSan.* 2:6; *Midrash Tanna'im Deut.* 26:13 (ed. Hoffmann, p. 176), etc.
79. A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (Brill, Leiden, 1964), p. 129. En la misma página, en la nota 3, el autor dice: «Shammai era galileo», y lo demuestra por medio de una referencia a I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels I* (Cambridge University Press, Cambridge, 1924, and Ktav, New York, 1967), p. 15. Pero lo único que expresa Abrahams es una vaga posibilidad: «Si fuese verdad el que Shammai (según supone el doctor Büchler) era galileo...»
80. Ver J. Neusner, *A Life of Rabban ben Zakkai Ca. 1-80*, (Brill, Leiden, 1970), p. 47.
81. *pShab.* 15d.
82. «Ellos son... sumamente influyentes entre los ciudadanos; todas las oraciones y ritos sagrados del culto divino se realizan según su versión. Este es el gran tributo que pagan los habitantes de las ciudades... a los méritos de los fariseos»: *Ant.* 18,15.
83. Ver S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews I* (Columbia University Press, London and New York, 1952), p. 278.
84. *The History of the Jews in Palestine in the Period of the Mishnah and the Talmud* (en hebreo) I (Hakibbutz Hameuchad, Jerusalem, 1967), p. 319.

- Capítulo 3:
Jesús y el judaísmo carismático
1. Lucas 13:32.
 2. Marcos 2:17.
 3. Génesis 50:2; Exodo 21:19.
 4. Exodo 15:26; Deut. 32-39.
 5. Crónicas II 16:12.
 6. Ver Lev. 13-14; Marcos 1:44; Mateo 8:4; Lucas 5:14; 17:14. Lev. 12. Lev. 15.
 7. Reyes I 17:17-24.
 8. Reyes II 4:32-7.
 9. Reyes II 5:1-14.
 10. Reyes II 20:7; Isaías 38:22.
 11. Eclesiástico 38:1-15.
 12. Eclesiástico 38:6-7.
 13. Eclesiástico 38:13.
 14. Tobit 6:13-17; 8:1-2.
 15. Tobit 8:3.
 16. Hénoj I 7:1; 8:3 y ss. Ver LAB 34:5.
 17. Hénoj I 10:4-8.
 18. Jubileos 10:10-14.
 19. Ant. 8,44-5.
 20. BJ 2,136.
 21. Ver «The Etymology of Essenes», RQ 2 (1960), pp. 427-43; «Essenes and Therapeutai», RQ 3 (1962), pp. 495-504.
 22. De vita contemplativa, 2.
 23. Ant. 8,46-7. Esta famosa raíz baaras, que crece en el área de Machaerus y a la que se atribuían propiedades exorcizantes, la describe detalladamente Josefo en BJ 7,180-4. Concluye así: «Posee esta raíz una virtud por la que es muy preciada; la de que se expulsa con ella a los llamados demonios (en otras palabras, los espíritus de hombres malvados que entran en los vivos y les matan si no se pone remedio) simplemente aplicándosela a los pacientes» (BJ 7, 185).
 24. Ant. 8,48.
 25. Mateo 12:27; Lucas 11:19.
 26. Marcos 3:22; Mateo 9:34; 12:24; Lucas 11:15, 18.
 27. Mateo 7:22; Lucas 10:20. — Marcos 9:38. Ver también iHul 2:22-4 a propósito de la pretendida curación del rabino Eleazar ben Dama por Jacob de Kefar Sama en nombre de Jesús.
 28. Números 19:1-10. Las cenizas de la vaca roja ritualmente sacrificada mezcladas con agua proporcionan la sustancia purificadora por la que se elimina la impureza que produce el contacto con un cadáver.
 29. PRK (ed. Buber), 40ab; Tanh. B., 4, 118-19.
 30. Idem.
 31. Ver más atrás, p. 27.
 32. Ver más atrás, p. 29. Ver también bShab. 108b; pShab. 14d; Deut. R. 5:15. Ver L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (K. J. Trübner, Strasbourg, 1898), p. 162.
 33. En Génesis 20:17 el patriarca juega el papel de mediador, pero realiza la cura el propio Dios.
 34. Gen. Ap. 20:16-19. Ver MMM, p. 220; *Scripture and Tradition*, pp. 114-15.
 35. Ver más atrás, pp. 26-8. La imposición de manos como gesto de curación aparece primero en la Versión de los Setenta, Reyes II 5:11. En el texto hebreo Naaman expresa la esperanza de que el profeta Eliseo pase sus manos sobre las partes leprosas de su cuerpo, pero el

- traductor griego traduce el verbo por «posar».
36. Ver Marcos 5:23; Mateo 9:18; Marcos 6:5.
 37. Marcos 1:25; Lucas 4:35; Marcos 9:25; Mateo 17:18; Lucas 9:42. — Hay unas cuantas excepciones. En el episodio de la curación del sordomudo se producen al mismo tiempo el contacto físico y la orden verbal (ver Marcos 7:32-3). Además, aunque la oración como elemento de cura no aparece en los Evangelios, aparece sin embargo asociada con la imposición de manos en la bendición de los niños en Mateo (Mateo 19:13). Por último, se da un caso de curación sólo por la palabra en la historia del hombre con el brazo paralizado. Ver más atrás, p. 29.
 38. bMed. 17b.
 39. Comparar esto con la liberación milagrosa de Pedro de la cárcel de Agripa en Hechos 12:6-10.
 40. Ver Marcos 5:41.
 41. Ver *Praeparatio evangelica* IX. 29,24-5, *Eusebius Werke* (K. Mras) VIII (Akademie Verlag, Berlin, 1954). Ver Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 23:154,2-3. Sobre Artapano, ver A. M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (Brill, Leiden, 1970), pp. 255-7.
 42. Samuel I 16:14-23.
 43. LAB 60:1-3.
 44. «Nunc molesta esse noli tamquam secunda creatura».
 45. «Memorare tartari in quo ambulat». — Al descendien-
- te de David, que se espera triunfe sobre Satanás, lo identifica con el Mesías el investigador M. Philonenko, «Remarques sur un hymne essénien de caractère gnostique», *Semitica* II (1962), p. 52; pero M. R. James, *The Biblical Antiquities of Philo* (S.P.C.K., London, 1917), interpreta la alusión como referida a Salomón. Ver también *Prolegomenon* de L. H. Feldman sobre la reimpresión de la obra (Ktav, N. York, 1971), pp. 139-40.
46. Ver J. T. Milik, «Prière de Nabonide», *RB* 63 (1956), pp. 407-11; *MMM*, p. 229. Ver también A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (Blackwell, Oxford, 1961, y Peter Smith, Gloucester, Mass.), pp. 321-5.
 47. El manuscrito incluye un título descriptivo seguido de una relación autobiográfica. En conjunto, son repetitivos y facilitan así la reconstrucción de varias lagunas.
 48. *Daniel* 2:27, 4:4; 5:7,11.
 49. *Op. cit.*, p. 322, n. 3.
 50. Ver bPes. 112b. Ver más adelante, p. 220.
 51. Marcos 2:2-12; Mateo 9:1-8; Lucas 5:17-26.
 52. bNed. 41a.
 53. El libro más importante sobre este tema es aún el de A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.* (Jews' College, London, 1922). Como la mayoría de las obras de este celebrado investigador, es una rica fuente de información más que una valoración histórico-crítica de

- los datos. Un tratamiento más reciente del tema es el de G. B. Sarfatti, «Pious Men, Men of Deeds and the Early Prophets», *Tarbiz* 26 (1956-7), pp. 126-53 (en hebreo), y II-IV (inglés).
54. Ver A. Büchler, *op. cit.*, pp. 196-264.
55. Ver *Reyes* I 17:1.
56. *mTaan.* 3:8.
57. *mTaan.* 3:8.
58. *Ant.* 14,22-4.
59. *mTaan.* 3:8.
60. *bTaan.* 23a.
61. *Gen. R.* 13:7. Algunos manuscritos sólo mencionan a Honi sin Elías; ver J. Theodor-C. Albeck, *Midrash Bereshit Rabba* I (Wahrmann, Jerusalem, 1965), p. 117.
62. *bTaan.* 23ab.
63. *pTaan.* 64b; ver A. Neubauer, *La géographie du Talmud* (Michel Lévy, Paris, 1868), p. 261.
64. Para un tratamiento completo de las tradiciones importantes, ver mi estudio titulado «Hanina ben Dosa», *JJS* 23 (1972), pp. 28-50, y 24 (1973), pp. 51-64.
65. *The Gospel of Mark* (Brill, Leiden, 1965) de John Bowman es una de las raras publicaciones recientes con índice que incluye varias referencias a Hanina. Como podría esperarse, D. Flusser le dedica un espacio algo mayor, pero sin examinar en profundidad las fuentes rabínicas. Ver *Jesus*, pp. 69-95.
66. *pBer.* 7c; ver *bBer.* 34b.
67. *bBer.* 34b. Respecto a Arab, ver M. Avi-Yonah, «A List of Priestly Courses», *IEJ* 12 (1962), pp. 137-9; *The Holy Land... A Historical Geography*, p. 97.
68. Ver más adelante, pp. 79-80.
69. *Hechos* 22:3.
70. A. Büchler, *Types of Jewish — Palestinian Piety*, p. 87, y H. Danby, *The Mishnah* (Oxford University Press, London, 1933), p. 799, afirman que Hanina floreció después del año 70 d.C. Sin embargo, si se acepta la fecha del período galileo de Yohanan ben Zakkai como anterior al 45 d.C., según J. Neusner (ver *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, p. 47), y supuesta la relación maestro-discípulo entre él y Hanina, el nacimiento de este último podría situarse más o menos-hacia el 20 d.C. En ese caso, era un contemporáneo más joven del hombre santo de la cercana Nazaret.
71. *mBer.* 5:1.
72. Los términos utilizados son confusos pero deben indicar una serpiente peligrosa.
73. *pBer.* 9a; *tBer.* 2:20; *bBer.* 33a.
74. *bBer.* 33a.
75. *Marcos* 16:18 (TA); *Lucas* 10:19; ver *Hechos* 28:3-5.
76. *bBer.* 34b.
77. Ver *Reyes* I 18:42.
78. *bBer.* 34b; *pBer.* 9d.
79. *Mateo* 8:5-13; *Lucas* 7:1-10; *Juan* 4:46-53.
80. *Marcos* 5:30; *Lucas* 8:46.
81. *bBK* 50a; *bYeb.* 121b.
82. Ver *bBer.* 43b.
83. *bPes.* 112b. Uno de los rasgos interesantes de este relato es que la voz celestial que proclama la santidad de Hanina está representada de modo que es audible e inte-

- ligible para un mal espíritu. Para un paralelo evangélico ver más atrás, p. 28. Ver también, más adelante, p. 218.
84. *bTaan.* 24b; *bYoma* 53b.
85. Ver *Reyes* I 17:1; 18:45.
86. Ver más atrás, p. 77.
87. Se dice que, como alumno del rabino Judá el Príncipe, recogió activamente tradiciones galileas.
88. *bBer.* 61b. Otras sentencias pertinentes son: «Todos los días llegaba una voz celestial (del Monte Horeb) y decía: Todo el universo se sostiene por mi hijo, Hanina» (*bTaan.* 24b; *bBer.* 17b; *bHul.* 86a, de la que nos informa Rab). El rabino Dimi, maestro del siglo cuarto d.C., presenta a Hanina como prototipo de la persona gracias a la cual sus contemporáneos se vieron favorecidos por Dios (*bHag* 14a).
89. Ver *Marcos* 8:28; *Mateo* 16:14; *Lucas* 9:8,19. Ver más atrás, p. 45 y luego p. 101.
90. *mAb.* 5:10.
91. *bTaan.* 24b-25a.
92. Ver *Exodo* 18:21.
93. *Mekh.* (ed. Lauterbach) II, p. 183.
94. *Mateo* 6:25-33.
95. *Marcos* 10:21.
96. *Mateo* 8:20; *Lucas* 9:58.
97. *mAb.* 3:9-10.
98. *mAb.* 3:9.
99. *Prov.* 9:10; *Salmos* 111:10.
100. *mShek.* 5:6.
101. *Mateo* 6:1-4 (RSV).
102. *mSot.* 9:15; *tSot.* 15:5; *pSot.* 24c; *bSot.* 49b.
103. Para el punto de vista tradicional, ver Rashi, *bSot.* 49b; A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (Hainauer, Breslau, 1857), p. 126; J. Levy, *Neuhebraisches Wörterbuch* III (Brockhaus, Leipzig, 1883), p. 197; L. Blau, *Zauberwesen*, p. 149, n. 5; K. Kohler, *Jew. Enc.* V, p. 227. Contra el punto de vista tradicional, ver A. Büchler, *op. cit.*, pp. 83-7; S. Safrai, «The Teaching of Pietists in Mishnaic Literature», *JJS* 16 (1965), p. 16.
104. *Mateo* 11:2; ver *Juan* 7:21, respecto a *Juan* 5:1-9.
105. *Lucas* 24:19 (RSV).
106. Ver *Ant.* 18,63. La misma expresión, «hechos maravillosos», aparece en el relato de Josefo sobre el taumaturgo Eliseo: «Por medio de su poder profético realizó hechos maravillosos y sorprendentes, que los hebreos conservaron en su memoria como un glorioso recuerdo» (*Ant.* 9,182). También *Lucas* 5:26.
107. Ver *tHul.* 2:22.
108. *Types of Jewish-Palestinian Piety*, p. 264.
109. Artículo citado, *JJS* 16 (1965), pp. 19-20, 33.
110. *Jesus*, p. 56. En su reciente estudio (*The Rabbinic Traditions about the Pharisees* III, p. 314), J. Neusner habla de marginados «anacrónica y retroactivamente fariseizados, como Honi y quizas Hanina ben Dosa».
111. Ver más atrás, p. 81. *bTaan.* 25a; *mBK* 7:7. Ver *Lev.* 11:29; *bBer.* 33a; *bHul.* 127a.
112. *ARNa* 28 (*Schechter*, p. 28b).
113. *mTer.* 8:4; *pTer.* 45c; *pAZ* 41a.
114. *pBer.* 7c; *pDem.* 22a.

115. *mTaan.* 3:8; *pTaan.* 67a; *bTaan.* 23a.
 116. *bBM* 59b. Ha de advertirse, sin embargo, que cuando las escuelas de Hillel y Sham-mai no lograron llegar a un acuerdo en el terreno dialéctico, la opinión hillelita fue proclamada válida, ¡por una voz celestial! Ver *pBer.* 3b; *bBer.* 52a.

Capítulo 4: Jesús el Profeta

1. Ver, por ejemplo, H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (SCM Press, London, 1969, and Harper & Row, New York), p. 85; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (SCM Press, London, 1963, and Westminster Press, Philadelphia), p. 30; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (Lutterworth Press, London, 1969), pp. 352-406; R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Fontana, London, 1969, and Scribner, New York), pp. 127-9.
 2. *Theologie des Neuen Testaments* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965), pp. 35-6.
 3. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 43.
 4. V. Taylor, *The Names of Jesus* (Macmillan, London and Toronto, 1953), pp. 16-17.
 5. *Marcos* 8:28; *Mateo* 16:14; *Lucas* 9:19.
 6. *Marcos* 6:15; *Lucas* 9:8.
 7. *Mateo* 21:11.
 8. *Lucas* 7:16.
 9. *Lucas* 7:39.
 10. *Mateo* 21:46. Respecto a Juan el Bautista: *Marcos* 11:32; *Mateo* 14:5; *Lucas* 20:6.
 11. *Mateo* 26:68.
 12. *Marcos* 14:65.
 13. *Lucas* 22:64.
 14. *Lucas* 24:19 (*RSV*).
 15. *Hechos* 3:22 y ss.; 7:37. Ver más adelante, p. 104.
 16. *Marcos* 6:4; *Mateo* 13:57; *Lucas* 4:24.
 17. *Lucas* 13:33.
 18. *Marcos* 6:5; *Mateo* 13:58.
 19. Ver *Eclesiástico* 48:1-14. Ver G. B. Sarfatti, «Pious Men, Men of Deeds and the Early Prophets». *Tarbiz* 26 (1956-7), pp. 144-5.
 20. *Lucas* 7:11-17; *Reyes I* 17:17-24; *Reyes II* 4:18-38.
 21. *Marcos* 6:31-44; *Mateo* 14:13-21; *Lucas* 9:10-17; *Marcos* 8:1-10; *Mateo* 15:32-9; *Reyes II* 4:42-4.
 22. *Lucas* 4:25-7; *Reyes I* 17:9; *Reyes II* 5:14. — Es dudosa una influencia de la historia de Elías en el ayuno de Jesús durante cuarenta días (*Reyes I* 19:8; *Mateo* 4:2). Ver B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son* (Gleerup, Lund, 1966), p. 43.
 23. Ver más atrás, p. 80.
 24. Ver más atrás, p. 79.
 25. Ver más atrás, p. 81.
 26. *Macabeos I* 9:27.
 27. *Contra Apionem* 1, 41; ver 1, 29, 37, 40.
 28. *mAb.* 1:1.
 29. *bMeg.* 3a. El rabino Yohanan indicaba en el siglo tercero d.C. que la profecía pasaba de los profetas a los simples y a los niños (*bBB* 12a; ver *Mateo* 11:25). — La función interpretativa de la primitiva orden cristiana de los «profetas» recuerda la del expositor público de la doctrina difícil de un maestro en una

- escuela judía, conocida como una *Amora* o *Meturgeman*. Ver *Jew. Enc.* I, p. 527.
 30. *tSot.* 13:3; *pSot.* 24b; *bSot.* 48b. Sobre los términos intercambiables de «espíritu santo» y «espíritu de profecía», ver J. P. Schäfer, «Die Termini Heiliger Geist und Geist der Prophetie in den Targumim», *VT* 20 (1970), pp. 304-14; *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (Kösel, Munich, 1972), pp. 21-6.
 31. *tSot.* 13:2.
 32. Ver más atrás, p. 87.
 33. Ver *Marcos* 1:11; *Mateo* 3:17; *Lucas* 3:22. Ver *bMeg.* 3a.
 34. Ver más adelante, nota 37. Ver *Juan* 11:51.
 35. *Macabeos I* 4:46.
 36. *Macabeos I* 14:41.
 37. *Ant.* 13, 300; ver *tSot.* 13:5.
 38. *BJ* 2,112-13.
 39. *BJ* 3,352-4.
 40. *BJ* 3,399-408. Según la literatura rabínica, Yohanan ben Zakkai predijo a Vespasiano su inminente ascensión al trono imperial. Ver *Scripture and Tradition*, pp. 34-5.
 41. S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (A. & C. Black, London, 1909), p. 7.
 42. Ver más adelante, p. 105.
 43. *Malaquías* 3:23 (= E.T. 4:5); ver *Malaquías* 3:1.
 44. *Malaquías* 3:24 (= E.T. 4:6).
 45. *Eclesiástico* 48:10.
 46. *mEd.* 8:7.
 47. *Hénoj I* 90:31,37. Elías, como precursor mesiánico, se convirtió también en parte importante de la escatología rabínica: ver L. Ginzberg, «Elijah in Rabbinical Literature», *Jew. Enc.* V, pp. 122-7; J. Jeremías, *TDNT* II, pp. 928-41.
 48. Ver más atrás, p. 45. Ver F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, p. 399, n. 156.
 49. *Lucas* 3:15; *Juan* 1:20; *Hechos* 13:25. Ver también *Recognitions* (Judeocristiano pseudoclementino) I, 60. Ver G. Strecker, *Das Judenchristentum der Pseudoklementinen* (Akademie-Verlag, Berlin, 1958), pp. 241-2. — Como ya dijimos (ver más atrás, pp. 36-7), las alabanzas de Jesús a Juan se entremezclan con una crítica velada, y concluyen con la identificación del Bautista como Elías retornado, implicando que su condición es inferior a la de Jesús. Es sin embargo muy dudoso que pueda atribuirse tal juicio al propio Jesús, y se ha puesto en entredicho expresamente. Ver F. Hahan, *op. cit.*, p. 367.
 50. *Deut.* 18:15, 18-19. Ver *Hechos* 3:22-3; 7:37, y *Q4 Test.* 5-8 (ver J. M. Allegro, *Discoveries in the Judaean Desert V*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 58; *MMM*, p. 247).
 51. *Q1 Ser.* 9:11; *MMM*, p. 87. Ver *Scripture and Tradition*, p. 63 y nota 2.
 52. Ver J. M. Allegro, *op. cit.*, pp. 57-8; *MMM*, pp. 247-8.
 53. Ver *MMM*, p. 50; *Scripture and Tradition*, p. 66.
 54. *Juan* 1:21.
 55. *Juan* 6:14; 7:40. — En el pseudoclementino *Recognitions* I, 43, los judíos proponen discutir con los apóstoles si Jesús es el profeta prometido por Moisés, es decir, el Cristo eterno de su fe. Ver H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristen-*

- tums (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1949), pp. 87-98.
56. *Hechos* 3:17-26; ver 7:37.
57. *Marcos* 9:2-8; *Mateo* 17:1-9; *Lucas* 9:28-36.
58. *Deut.* R. 3:10,1.
59. *Palestinian Targums on Exodus* 12:42. Ver *Scripture and Tradition*, pp. 216-17; R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Institut Biblique Pontifical, Roma, 1963), pp. 298-303.
60. *Hechos* 3:14; 7:52; 22:14.
61. Ver *Mekh.* (Ed. Lauterbach) I, pp. 115-16; *Targum C.C.* 4:5; *Targum Lam.* 2:22; *C.C.R.* 2:9, 3. Ver Renée Bloch, «Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique», *Moïse, l'homme de l'Alliance* (Desclée, Paris, 1955), pp. 156-61.
62. Además de *Hechos* 3:22-3; 7:37, ver las *Predicaciones de Pedro* judeocristianas, donde «auténtico profeta» es «el título primario de Jesús» (ver O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 39).
63. Ver Josefo, *Ant.* 20,167-8.
64. *Hechos* 5:36.
65. *Ant.* 20,97.
66. *Ant.* 20,169-70.
67. *Hechos* 21:38 (RSV).
68. *BJ* 6,283-5.
69. *BJ* 6,286.
70. *Marcos* 13:22; *Mateo* 24:24.
71. *Samuel* I 21:5; *Samuel* II 11:11.
72. Se dijo que hubo una abstinencia obligatoria antes de la revelación del Sinaí: «Preparaos para el tercer día; no os acerquéis a ninguna mujer» (*Exodo* 19:15; ver 19:10-15).
73. *Lev.* 15:18-23.
74. Josefo excluye de Jerusalén a todas las personas que sufran de una enfermedad vené-
rea; y del Templo, a todo israelita, hombre o mujer, impuro (*BJ* 5,227). La Regla de Damasco qumraní prohíbe la cópula «en la ciudad del Santuario» (*CDC* 12:1-2), prohibición que debía aplicarse sólo a los peregrinos.
75. *Q1 Milb.* 7:3-4; *MMM*, página 132.
76. *BJ* 2,121. Ver también *Ant.* 18,21 y las palabras de Filón en *Apol.* 14-17: «Las mujeres son egoístas, excesivamente celosas, hábiles para quebrantar la moral de un esposo y seducirle con infinitos hechizos. Las mujeres están acostumbradas a los halagos... Si dan a luz hijos, declaran con audaz arrogancia lo que antes se contentaban con insinuar... y emplean desvergonzadamente la violencia para cometer actos que son del todo contrarios al bien de la vida en común. El marido, obligado por las palabras de su esposa, o inquieto por sus hijos... deja de ser el mismo hacia los otros y, sin darse cuenta, pasa a ser un hombre distinto, esclavo en vez de libre» (A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, pp. 25-6).
77. *BJ* 2, 120; Filón, *Apol.* 3; Plinio, *Hist. Nat.* V, 15, 73.
78. Filón, *De vita contemplativa* 68; G. Vermes, «Essenes and Therapeutai», *RQ* 3 (1962), pp. 495-502.
79. *Lucas* 14:26, 18:29; ver *Marcos* 10:29; *Mateo* 19:29. En las recensiones de Marcos y Mateo, «casa» es sinónimo de «esposa». En arameo vernáculo, «quien pertenece a su casa»

significa la esposa del propietario.

80. *bShab.* 87a.
81. *Sipbre s. Num.* 12:1 (99).
82. *De vita Mosis* II, 68-9.
83. *bYeb.* 63b.
84. *mSot.* 9:15; *bSot.* 49b, con variantes. Ver A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety*, pp. 42-65.

Capítulo 5: Jesús el Señor

1. La única ocasión en la que se dice que Jesús se califica a sí mismo como señor aparece en el Cuarto Evangelio, donde declara a sus discípulos: «Me llamáis maestro y señor; y tenéis razón, pues eso soy» (*Juan* 13:13 (RSV)). La frase está modelada sobre una sentencia aramea común, «Mi maestro, mi señor» (*rabbi u-mari*). En el Targum de *Reyes* II 2:12 el hebreo «mi padre» se traduce por *rabbi* (aludiendo a Elías) y en 5:13 por *mari* (mi señor = Naaman).
2. *The Names of Jesus*, p. 38.
3. *Op. cit.*, p. 41.
4. *Idem.*
5. *Idem.*, p. 42.
6. Ver *Lucas* 24:34.
7. *Marcos* 16:19-20.
8. *The Names of Jesus*, p. 42.
9. *Idem.*, pp. 44-45.
10. *Idem.*, p. 47.
11. Ver *Idem.*, p. 49. En cuanto a paralelos, ver *Marcos* 12:9; *Mateo* 25:9; *Lucas* 12:36-7.
12. *Op. cit.*, p. 50.
13. *Idem.*, p. 51.
14. Ver W. Bousset, *Kyrios Christos — Geschichte des Christusblaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1926), pp. 91-101; W. Foerster, *Lord* (A. & C. Black, London, 1958, and Harper, New York), pp. 13-35; «Kyrios», *TDNT* III (1965), pp. 1046-58; L. Cerfaux - J. Tondriaux, *Le culte des souverains dans la civilisation Gréco-Romaine* (Casterman, Tournai, 1957), pp. 342-57. Ver *Hechos* 25:26.
15. *Corintios* I 1:2 (RSV).
16. *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 54-6.
17. *The Titles of Jesus in Christology* (1969).
18. *Marcos* 7:28; *Mateo* 8:8; *Lucas* 7:6.
19. *Op. cit.*, pp. 81-2. Ver G. Bornkamm, *Tradition and Interpretation in Matthew* (SCM Press, London, 1963, and Westminster Press, Philadelphia), pp. 42-3.
20. *Génesis* 23:7,12; 33:3-4, etc.
21. *Mateo* 18:26.
22. *Op. cit.*, p. 86.
23. *Corintios* I 7:10; 9:5, 14; *Gálatas* 1:19. — *Juan* 13:13-14. Ver *op. cit.*, pp. 86-8.
24. *Mateo* 7:21-2; *Lucas* 13:26-7. — *Mateo* 25:11.
25. *Op. cit.*, pp. 90-103.
26. Ver *Hechos* 2:34-6; *op. cit.*, p. 103.
27. *Op. cit.*, p. 107.
28. *Corintios* I 5:5; *Marcos* 1:2 y ss.; *Corintios* I 1:2; *Hechos* 2:21; *Romanos* 10:13.
29. *Mateo* 28:20.
30. *Romanos* 10:9 (RSV). *Op. cit.*, pp. 108-9.
31. «Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns», *Aufsätze zum Neuen*

- Testament* (Kaiser, Munich, 1965), pp. 147-167.
32. *Die Worte Jesu* (J. C. Hinrich, Leipzig, 1898, 1930), pp. 146-50, 266-72. Apareció una traducción inglesa en 1902 (T. Clark, Edinburgh); pp. 179-83, 324-31.
33. «Maranatha und Kyrios Jesus», *ZNW* 53 (1962), páginas 125-44.
34. Ver *Commentarius in Psalmos* 2:2.
35. *Op. cit.*, pp. 130-2.
36. *Idem.*, pp. 134-5.
37. *Daniel* 2:47; 5:23. — 4:16, 21. Ver *op. cit.*, pp. 134-6.
38. Para lo referente al punto de vista erróneo, que sostiene que los primeros ejemplos datan del siglo III d.C., ver luego, p. 120 y n. 42.
39. *Op. cit.*, p. 137.
40. *Daniel* 2:23: «¡Oh tú Dios de mis padres!»
41. *Op. cit.*, p. 143.
42. Ver, por ejemplo, E. Schweizer, *Lordship and Discipleship* (SCM Press, London, 1960), p. 58; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, pp. 201-2; F. Hahn, *op. cit.*, p. 79 y n. 93.
43. N. Avigad - Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon* (Magnes Press, Jerusalem, 1956); J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I* (Pontifical Biblical Institute, Rome, 1965, 1971). Ver *Scripture and Tradition*, pp. 98-126; *MMM*, pp. 215-224.
44. *Gen. Ap.* 2:4; 7:7; 12:17; 22:16,21. — 21:2-3.
45. *Gen. Ap.* 20:12-13.
46. *Gen. Ap.* 20:15-16.
47. *Gen. Ap.* 20:14-15. — 22:32. — 20:12.
48. *R. Gen.* 13:2.
49. Ver también A. Hurwitz, «Adon Hakkol», *Tarbiz* 34 (1965), pp. 224-7.
50. *Eclesiástico* 10:7.
51. *Sabiduría* 1:1,7,9; 2:13; 3:8, 10,14 (dos veces); 4:13,17, 18; 5:7.15,16; 6:3; 8:20; 9:1,13,18; 10:16,20; 11:13; 12:2; 16:12,26; 19:9,22. — Sólo un imprudente podría afirmar que en estos veintisiete ejemplos el autor griego nunca quiso significar simplemente «Señor» cuando escribió «Señor», sino que pretendió que la palabra reemplazase a YHWH.
52. M. Schwabe — B. Lifshitz, *Beth She'arim* II, *The Greek Inscriptions* (Mosad Bialik, Jerusalem, 1967), n.º 184, p. 54; ver N. Avigad, *IEJ* 15 (1955), p. 234.
53. El uso lingüístico judío parece haber influido también en el habla de los griegos palestinos. Se sabe que la deidad pagana *Marna* (s) («Nuestro Señor») se adoró hasta el 401 d.C. en el templo llamado *Marneion*, en Gaza. Ver S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology* (Oxford University Press, London, 1930), pp. 180-6.
54. *Gen. Ap.* 2:9,13,24; 20:25; 22:18.
55. *R. Gen.* 75:5. Según Filón (*In Flaccum* 36-9), un tonto alejandrino llamado Carabas, vestido con insignias reales, fue aclamado *Marin*, nombre de «señor» entre los sirios. Ver G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, p. 152, nota 3.

56. *Op. cit.* II, n.º 130, p. 54; ver B. Lifshitz, *RB* 68 (1961), pp. 117-18.
57. *bKid.* 31b.
58. *Op. cit.* II, n.º 204, p. 91; ver B. Lifshitz, *RB* 67 (1960), p. 61. Una inscripción funeraria griega, del siglo II d.C., hallada en Efezo, conmemora el nombre de un *Mar* Moussios, hijo de Jairo. Ver J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* II (Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma, 1952), n.º 746, pp. 13-14.
59. *bErub.* 53b; *R. Gen.* 89:5.
60. Ver *bHul.* 139b.
61. *Die Worte Jesu*, pp. 267-8, 270-1; E. T., pp. 327,331.
62. F. Hahn, *op. cit.*, pp. 74-9.
63. W. Foerster, *Lord*, p. 107.
64. Ver *bKet.* 23a. Los exilarcas babilonios, jefes civiles de la comunidad judía, ostentaban también el mismo título (*Mar* Ukba, *Mar* Ukban, *Mar* Kahana, *Mar* Zutra).
65. Por ejemplo, Rabino Gamaliel, Rabino Aniano, Ribbi [*sic*] Yose; ver *Beth She'arim* II, n.º 174, p. 72 (ver *IEJ* 4 (1954), p. 104); número 175, p. 72 (ver *IEJ* 5 (1955), pp. 221-2); n.º 41, p. 13 (ver *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* II, número 1052). *Rib* aparece por dos veces sin sufijo pronominal: *Beth She'arim* II, n.º 45, 202, pp. 14, 90.
66. Sobre *Maranatha*, ver J. A. Emerton, «*Maranatha and Ephphatha*», *JTS* 18 (1967), p. 427.
67. *Op. cit.*, pp. 108-9.
68. Ver *pBer.* 9c; *pPea* 21b; *pShek.* 49b.
69. *pSan.* 23d.
70. *R. Gen.* 94:9. Advértase por contraste la historia similar de un maestro que decide tomarse unas vacaciones de tres días y deja de ir a la escuela. A diferencia de Elías, recibe una pregunta directa: «¿Por qué no fuiste?». Ver *bKet.* 111 b.
71. *bSan.* 98a. La similitud estilística entre esta pregunta (*le'emath aibe mar*) y el *maranatha* del Nuevo Testamento, así como el tono escatológico de ambas, son muy de tener en cuenta.
72. *bBer.* 27b.
73. *bBer.* 28b.
74. *bBK* 60b.
75. *bBer.* 27b.
76. Ver más atrás, p. 124.
77. Ver más atrás, p. 77.
78. En su humildad, el hacedor de milagros deseaba pasar inadvertido, y todo se describe de tal modo que si, pese a las precauciones tomadas, la lluvia se atribuyese a sus oraciones, debía considerarse producida por su esposa y no por él.
79. *bTaan.* 23ab.
80. Hay variaciones en los diversos ejemplos de los manuscritos. El contexto indica que el pronombre «nuestros» en «nuestros maestros» es del todo redundante.
81. *Reyes I* 18:13 (*RSV*).
82. *Reyes II* 8:12 (*RSV*).
83. Para una breve y valiosa comparación textual, ver G. D. Kilpatrick, «*Kurios in the Gospels*» *L'évangile hier et aujourd'hui* (F. Leenhardt Jubiles Volume) (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968), pp. 65-70.

84. *Marcos* 7:28 (RSV); ver *Mateo* 15:21-8.
85. (RSV). Ver *Mateo* 8:2; *Lucas* 5:12.
86. (RSV). Ver *Mateo* 17:15.
87. *Marcos* 11:3 (RSV).
88. P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament*, p. 154, explica el uso del tratamiento, que considera no histórico, por el conocimiento previo que tenía Jesús de la existencia y andanzas del animal. Desde ese punto de vista, es *qua* hombre divino helenístico como se alude aquí a Jesús como «señor». Parece no habérselo ocurrido que el mismo título se aplicaba adecuadamente a un profeta o carismático judío.
89. *Marcos* 7:28; *Mateo* 8:6-8; *Lucas* 7:6.
90. Sobre los escasos ejemplos en *Marcos*, ver Digresión, p. 136.
91. *Mateo* 8:2; *Marcos* 1:40; *Lucas* 5:12. — *Mateo* 15:22-7; *Marcos* 7:28. — *Mateo* 17:15; *Marcos* 9:22. — *Mateo* 20:30-3; *Marcos* 10:51; *Lucas* 18:41.
92. *Mateo* 8:6-8; *Lucas* 7:6; ver *Juan* 4:49. — *Mateo* 9:28, posiblemente un duplicado de *Mateo* 20:29-34.
93. *Mateo* 8:25 (RSV); *Lucas* 8:24.
94. *Mateo* 14:28.
95. *Mateo* 14:30.
96. *Mateo* 8:21.
97. *Mateo* 13:51 variante.
98. *Mateo* 18:21 (RSV).
99. *Mateo* 26:22 (RSV).
100. *Mateo* 17:4.
101. *Mateo* 16:22.
102. *Mateo* 7:21-2.
103. *Lucas* 5:12; *Marcos* 1:40; *Mateo* 8:2. — *Lucas* 18:41;
- Marcos* 10:51; *Mateo* 20:33. — *Lucas* 7:6; *Mateo* 8:8.
104. *Lucas* 5:8.
105. *Lucas* 9:54.
106. *Lucas* 10:17.
107. *Lucas* 6:46; 9:57 variante, 59,61; 10:40; 11:1; 12:41; 13:23; 17:37; 19:8; 22:33, 38, 49. Interesa advertir que la referencia en *Mateo* 7:22 a profecía, exorcismo y curación desaparece por completo en el paralelo de *Lucas* 6:46: «¿Por qué seguís llamándome "señor, señor", y nunca hacéis lo que digo?».
108. *Lucas* 23:42 (RSV). En la mayor parte de los manuscritos se lee «Jesús», en vez de «señor».
109. G. D. Kilpatrick, «Kurios in the Gospels», pp. 66-8.
110. *Lucas* 1:43; 2:11. — *Lucas* 24:3, 34.
111. *Lucas* 7:13,19.
112. *Lucas* 10:1; 13:15; 17:5,6; 22:61 (dos veces).
113. *Lucas* 10:39, 41; 11:39; 12:42; 18:6; 19:8.
114. *Juan* 4:49; *Mateo* 8:8; *Lucas* 7:6.
115. *Juan* 4:11; 5:7, etc. — *Juan* 6:68; 13-14.
116. *Juan* 11:27 (RSV).
117. *Juan* 20:28.
118. C. Cranfield, *The Gospel according to St Mark*, p. 15.
119. Idem., p. 91 (la cursiva es de G. V.).
120. Comparando el relato hebreo de la llamada de Samuel con la reedición griega de Josefo, se ve aún más este tipo de diferencia estilística. *Samuel I*, 3:3-5
- Samuel durmió en el Templo del Señor donde estaba el Arca de Dios. Antes que la lámpara de Dios se apagase,

el Señor le llamó y Samuel contestó: «Aquí estoy», y corrió hacia Eli diciendo: «Tú me llamaste; aquí estoy».

Ant. 5, 348

Una noche cuando dormía, Dios le llamó por su nombre; pero él, suponiendo que había sido convocado por el sumo sacerdote, acudió a éste.

Capítulo 6: Jesús el Mesías

1. Ver *Hechos* 11:26.
2. *Hechos* 26:28.
3. Según el *Concise Oxford English Dictionary*: «Cristo = Mesías o ungido del Señor de la profecía judía; título (tratado ahora como nombre), dado a Jesús como aquel en que ésta se cumplió» (la cursiva es de G. V.).
4. G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament* (Amsterdam, 1948), p. 76.
5. M. de Jonge, «The Use of the Word "Anointed" in the Time of Jesus», *NT* 8 (1966), p. 141.
6. «The prayers of Israel were originally folk creations» — J. Heinemann, *Prayer in the Period of the Tanna'im and Amora'im* (Magnes Press, Jerusalem, 1964), p. 29 (hebreo); ver p. II (inglés).
7. Ver R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha II* (Oxford University Press, London, 1913), pp. 629-30; O. Eissfeldt, *The Old Testament — An Introduction* Blackwell, Oxford, 1965, and Harper & Row, New York), pp. 610-13, 773-4; A. M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, pp. 60-64. La numeración de los versículos varía según las ediciones. Ambos sistemas se indicarán en las referencias.
8. *Salmos Sal.* 17:23-36 (21-32).
9. M. de Jonge, «The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus», p. 136.
10. Ver I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Frankfurt am Main, 1931; reed. G. Olm, Hildesheim, 1967), pp. 27-41; D. Hedegard, *Seder R. Amram Gaon I* (Linstedt, Lund, 1951), pp. 70-3.
11. Para el texto, ver I. Elbogen, *op. cit.*, p. 518.
12. Para el texto, ver D. Hedegard, *op. cit.*, p. 37.
13. D. Barthélemy - J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert I* (Clarendon Press, Oxford, 1955), pp. 127-8; *MMM*, pp. 208-9.
14. Ver J. M. Allegro, *JBL* 75 (1956), pp. 174-6; *MMM*, p. 224; *Scripture and Tradition*, p. 53.
15. J. M. Allegro, *Discoveries in the Judaean Desert V*, p. 161; *MMM*, p. 227. — Si el texto arameo publicado por J. Starcky es mesiánico en algún sentido, pertenece también a la categoría regia. Ver «Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrán», *Ecole des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris — Mémorial du cinquantenaire 1914-1964* (Bloud et Gay, Paris, 1964),

- pp. 51-66; ver J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Chapman, London, 1971), pp. 127-60.
16. *pTaan*. 68d. Ver *Scripture and Tradition*, pp. 165-6.
 17. Ver E. R. Goodenough, *By Light, Light* (Yale University Press, New Haven, 1935), pp. 81-2; *Introduction to Philo Judaeus* (Blackwell, Oxford, 1962, and Barnes & Noble, New York), p. 46.
 18. *De praemiis* 95. Ver *Scripture and Tradition*, p. 159.
 19. M. de Jonge, «The Use of the Word "Anointed" in the Time of Jesus», p. 147.
 20. No hay prueba alguna que indique la existencia de cualquier forma desarrollada de mesianismo en las obras judías helenísticas. Josefo elude cuidadosamente el término, aunque adscribe aspiraciones regias a varios caudillos zelotes. En toda su obra sólo aparece el término «Cristo» en relación a Jesús y su hermano, Santiago (*Ant.* 18,64; 20,200). Se resistía sin duda a asociar a sus máximos villanos, incluso remotamente, con un concepto que pudiese enaltecer su condición. Tampoco aparece el título en Filón, pese a su aislada alusión a la figura de un redentor (ver más atrás, p. 144). De hecho, si se hubiese presionado a Filón, habría admitido sin duda que en su opinión el Mesías vendría sólo después de Moisés, como segundo suyo, pues Moisés era «el más grande y perfecto de los hombres» (*De vita Mosis* I,
 - 1). Sin embargo, a nivel popular debió darse también el fermento en el norte de África, como se deduce del hecho de que Andrés, conocido como Lucuas, que acaudilló la rebelión judía de Cirene en 115-17 d.C., se arrogase el título de rey. Ver E. Schürer, Geza Vermes, F. Millar, *History* I, p. 531.
 21. Entre las monografías recientes sobre el tema, son de destacar las siguientes: S. Mowinckel, *He that Cometh* (Blackwell, Oxford, 1956, and Abingdon Press, Nashville); J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Allen & Unwin, London, 1956); A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Van-gorcum, Assen, 1962).
 22. *Macabeos* I 14:4-15.
 23. *Macabeos* I 14:10-15 (*RSV*).
 24. Sobre las diversas opiniones, ver A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, p. 58. La mejor edición del texto griego: M. de Jonge, *Testamenta XII Patriarchapum* (Brill, Leiden, 1964).
 25. *Testamento de Leví* 18:2-7.
 26. *Q1 Ser.* 9:11; *MMM*, p. 87. — *CDC* 6:7; 7:18; *MMM*, pp. 102,104. — *Q4 Flor.* 1:11; *MMM*, p. 247. — *Q1 Ser.* 2:11-14, 19-20; *MMM*, p. 121. / *Q1 Ser.* 3:1-21; 5:20-9; *MMM*, pp. 207-9; ver *CDC* 7:20; *MMM*, p. 104.
 27. Ver los pasajes citados más atrás, y *MMM*, p. 49.
 28. *CDC* 12:23-13:1; 14:19; *MMM*, pp. 106, 115, 117.
 29. *Q1 Ser.* 9:11; *MMM*, p. 87.
 30. *Q4 Test.* 5-20 (*DJD* V,

- p. 58); *MMM*, pp. 247-8.
- Para más pruebas sobre la función profético-mesianica de Geber (Hombre) y su posible identificación, en un período posterior de la historia de la secta, con el Maestro de Rectitud, ver *MMM*, pp. 49-50; *Scripture and Tradition*, pp. 55-66.
31. El único ejemplo qumraní posible en el que la palabra «Mesías» y el oficio profético parecen conectados, es un fragmento relativo al ser celestial, Melchizedek. Ver M. de Jonge - A. S. van der Woude. «Q11 Melchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1966), pp. 301-8; J. T. Milik, «*Milkî-sedeq* et *Milkî-resa* dans les anciens écrits juifs et chrétiens», *JJS* 23 (1972), pp. 95-114.
 32. Ver *bSan.* 98a, citado más arriba, p. 125. Ver también *R. Exodo* 1:31: «Como Moisés, que había de castigar a Faraón, fue criado por la hija de Faraón, así el Mesías Rey, que ha de castigar a Edom (= Roma), habita entre ellos en la capital». — Es de Roma de donde ha de venir la noche de la Pascua final: ver *Palestinian Targums on Exodo* 12:42; *Scripture and Tradition*, p. 217; *MMM*, p. 51.
 33. *pBer.* 5a.
 34. *Diálogo con Trifón* 8.
 35. *bPes.* 54a; ver *Targum Mic.* 5: 1; *Zac.* 4:7.
 36. Ver P. Volz, *Eschatologie des jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1934), p. 206. Ver E. Sjöberg, *Der verborgene Mens-*
 37. Ver *Baruj* II 40:1; 72:2-6; *Ezra* IV 12:32. Ver también *Apo.* 5:5.
 38. *Ezra* IV 7:29.
 39. El rabino Dosa probablemente vivió hacia mediados del siglo II d.C. «Los rabinos» reflejan la opinión común.
 40. *bSuk.* 52a.
 41. *Idem.*
 42. Una nota discrepante aparece en el *Ps. Jonatán sobre Exodo* 40:11, donde no se liga idea alguna de derrota al Mesías efrainita: «El Mesías hijo de Efraín, que descenderá de él (Joshua), por cuya mano la casa de Israel vencerá a Gog y su horda al final de los tiempos».
 43. El conflicto entre Akiba, que proclamaba Mesías a Simeón, y Yohanan ben Torta, que predijo que el hijo de David vendría mucho después de la muerte de Akiba, puede implicar que Yohanan aceptase a Simeón como el Mesías efrainita, pero no como el davídico. Ver p. 144.
 44. Jesús se hace eco de la tradición judía al reconocer a David como autor verdadero del Salmo; sin ésto, el argumento carecería de sentido.
 45. *Marcos* 11:28-33; *Mateo* 21:23-7; *Lucas* 20:1-8.
 46. *Marcos* 13:6, completado por *Mateo* 24:5; ver *Marcos* 13:21-2; *Mateo* 24:23-4; *Lucas* 17:23; 21:8.
 47. Ver más atrás, p. 105.
 48. Las palabras de advertencia adquieren significado únicamente si se presupone é en la reaparición del Mesías;

- pero, como se verá en el capítulo siguiente, resulta difícil remontar esta concepción hasta Jesús.
49. Lucas 24:26, 46; ver Hechos 17:3; 26:23.
50. (TA). Ver E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1950), p. 95; C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark*, pp. 312-13; D. E. Nineham, *The Gospel of Mark*, p. 258, etc.
51. Marcos 14:65; Mateo 26:67-8.
52. Marcos 14:65; Lucas 22:63.
53. Mateo 26:68 (RSV); Marcos 14:65.
54. Las palabras atribuidas al sumo sacerdote, «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?» poseen un tono más religioso que político; y constituyen pregunta, no afirmación. Ver luego, p. 158.
55. Lucas 23:2.
56. Marcos 15:9. — Marcos 15:12. — Mateo 27:17,22.
57. Marcos 15:26; Mateo 27:37; Lucas 23:38.
58. Marcos 15:18; Mateo 27:29; Lucas 23:37. — Mateo 27:42. — Marcos 15:32. — Lucas 23:39.
59. Ver más arriba, pp. 55-6. Ver Lucas 23:5.
60. Lucas 4:41.
61. Ver Mateo 1:16, 17; 2:4; Lucas 2:11, 26. — Mateo 11:2. — Ver Marcos 1:1; Mateo 1:1; Mateo 1:18.
62. La frase «Jesús Cristo» es muy rara en los Sinópticos.
63. Marcos 10:37; Mateo 20:21.
64. Hechos 1:6 (RSV).
65. Marcos 8:29; Mateo 16:16; Lucas 9:20.
66. Ver *Jesus and the Gospel*

- Tradition* (S. P. C. K., London, 1967, and Fortress Press, Philadelphia), p. 23.
67. Mateo 21:7. Aunque «sobre ellos» pueda referirse a los mantos colocados sobre la asna y su potro, podría aludir también a las dos monturas. La traducción del versículo de la NEB, «Echaron sus mantas sobre ambos, y Jesús montó sobre ellos», se describe como «una traducción que suaviza el equívoco» (A. E. Harvey, *Companion to the New Testament*, Oxford and Cambridge University Presses, 1970, p. 82). Algunos manuscritos antiguos muestran la misma tendencia al sustituir «sobre él» por «sobre ellos».
68. Ver más arriba, pp. 26-8.
69. Ver, por ejemplo, Marcos 1:21-5.
70. Lucas 4:41.
71. Ver más arriba, p. 155.
72. Marcos 8:30.
73. Mateo 16:20.
74. Lucas 9:21.
75. Marcos 8:33; Mateo 16:22-3.
76. C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, p. 23.
77. Ver G. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 253.
78. Ver F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954), 441, 3, p. 274. La frase aramea, «tú lo has dicho», no está totalmente desconectada, ni es del todo relevante, forma parte de una conversación diestramente manipulada en la cual el que habla induce a la otra parte a poner en palabras algo desagradable que el que

- habla prefiriere no formular; pero cuando los otros hacen la pregunta, él sencillamente responde: «Vosotros lo habéis dicho» (Ver *pKil.* 32b). El único ejemplo evangélico que señala claramente este uso lingüístico es el «Es como tú dices», en respuesta a la pregunta de Judas, «Rabbi, ¿quieres decir que yo (soy el que te traiciona)?» (Mateo 26:25). Ver Cullmann *The Christology of the New Testament*, p. 118.
79. *iKel.* I, 1:6.
80. *Die Worte Jesu*, p. 254.
81. Ver I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II, pp. 1-3.
82. La fórmula rabínica, «Tú dices» o «Tú has dicho», introduciendo un argumento exegético, podría considerarse el mejor paralelo. No implica que el que habla acepte la interpretación citada o discrepe de ella. «Tú dices» equivale aquí a «Es lo que tú infieres». Ver W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* (Georg Olm, Hildesheim, reed. 1965), I, p. 6.
83. Lucas 22:68.
84. Marcos 15:2; Mateo 27:11. Lucas 23:3; Juan 18:33-7.
85. Lucas 23:4.
86. Hechos 3:20; 5:42; 24:24. — Hechos 8:12,37 var.; 9:34; 10:36.
87. Hechos 2:36.
88. Ver mi artículo, «The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting», *Dead Sea Scroll Studies* 1969, *Ann. of Leids Univ. Soc.* VI (Brill, Leiden, 1969), pp. 90-5.
89. Hechos 4:26-30.
90. Hechos 8:5; 9:22; 18:5, 28.
91. Hechos 3:17-18.
92. Ver Hechos 17:3; 26:23.
93. Hechos 17:3; 26:22.
94. Hechos 2:29-31.
95. Hechos 2:34-5; 3:21.
96. Hechos 17:6-7.
97. Juan 20:31.
98. Juan 1:41.
99. Juan 1:49; 6:15; 7:25-31, 40-4; 9:22.
100. Juan 17:3.
101. Juan 4:25.
102. «No hay duda de que para la tradición sinóptica la vida y la obra de Jesús nada tienen de mesiánico según la idea mesiánica común; ni Pablo ni los demás las entienden como mesiánicas» — *Teologie des Neuen Testaments*, p. 28.
103. «Aunque Jesús no pretendiese por su parte plantear el tema del mesianismo, casi seguro que habrían de plantearlo otros como consecuencia de sus actos» — C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, pp. 23-4.
104. Ver Lucas 1:5,36. Ver J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SCM Press, London, 1959, and Allenson, Naperville, I, 11.), p. 128.
105. Ver más atrás, pp. 148-9. Adviértase, sin embargo, que todas las fuentes relativas a este concepto mesiánico son de redacción posterior al 70 d.C. y es probable que reflejen un cambio en el pensamiento mesiánico judío, consecuencia del desastre de la Primera Guerra. Aún así, estas ideas quizás arrojen luz sobre varias etapas posteriores

- res de tradición evangélica en problemas como el secreto mesiánico de los Sinópticos, y la combinación de ideas previas como el nombre del Mesías y la *Shejnah* (presencia divina) en el verborlogo hecho carne del prólogo de Juan.
106. Ver más atrás, pp. 149-50.
107. Esto me recuerda un amigo famoso por su comprensión del Antiguo Testamento pero cuyos conocimientos del hebreo son prácticamente nulos. Cuando lo dice, la gente se limita a sonreír sin creerlo. ¡Y cuanto más protesta, más aumenta su reputación de erudito hebraico!
108. F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, p. 169.
109. *Hechos* 7:51-3.
110. *Tes. I* 2:14-16. — En *Rom.* 9-11, Pablo es más moderado y poético.
111. *Juan* 8:44.
112. *Marcos* 10:48. Ver *Marcos* 10:47-8; *Lucas* 18:38-9; *Mateo* 20:30-1; ver 9:27.
113. *Marcos* 10:51; *Mateo* 20:33; *Lucas* 18:41; *Mateo* 9:28.
114. *Marcos* 11:9; *Lucas* 19:38; ver *Juan* 12:13.
115. Ver K. Stendahl, *The School of St Matthew* (Gleerup, Lund, 1954), p. 66.
116. Ver J. Jeremías, *Jerusalem in the Time of Jesus* (SCM Press, London, 1969, and Fortress Press, Philadelphia), p. 276.
117. Ver *pKil.* 32b; *pTaan.* 68a; *bKet.* 62b; *bSan.* 5a; *bHor.* 11b; *Origenes, De principiis* 4:3. En *pKil.* 32b el patriarca Judá el Príncipe admite que por línea paterna descende de Benjamín, y

sólo por línea materna de Judá, mientras que la estirpe del exilarca se remonta a Judá por el lado paterno.

118. Ver Eusebio, *Historia Eclesiástica* III, 12, 19-20, 32 (Edición inglesa). La información se debe a Hegésipo, escritor del siglo II d.C.
119. *Siphre s. Num.* 117 (H. S. Horowitz, p. 135).

Capítulo 7:
Jesús el «hijo de hombre»

1. La frase aparecerá sin mayúsculas y en cursiva salvo en citas de otros autores.
2. *Neotestamentica et Semitica — Studies in Honour of Matthew Black*, ed. by E. E. Ellis and M. Wilcox (T. & T. Clark, Edinburgh, 1969), p. 87.
3. *The Titles of Jesus in Christology*, p. 15 (la cursiva es de G. Vermes).
4. Para un análisis, ver Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (SCM Press, London, 1967, and Harper & Row, New York), pp. 176-81. Adviértase también que se atribuyen a Jesús palabras similares dichas a Santiago, el hermano del Señor, según Hegésipo, citadas por Eusebio en *Historia Eclesiástica* II, 23.
5. *Skizzen und Vorarbeiten* VI (G. Reimer, Berlín, 1899), p. 197.
6. *Juan* 12:34. Notar que «el Mesías» y «el hijo de hombre» parecen ser sinónimos.
7. *Juan* 18:32. Ver W. A. Meeks, «The Man from Heaven in Johannine Sec-

- tarianism», *JBL* 91 (1972), p. 62 y nota 62.
8. *Q1 Ser.* 11:20 ofrece la única excepción que conozco en forma de una versión divergente introducida por un segundo copista en el Manual de Disciplina. *MMM*, p. 94.
9. Para un tratamiento más amplio ver mi estudio «The use of *bar nash*/*bar nasha* in Jewish Aramaic», Appendix E in M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, pp. 310-28. Ver luego, Digresión II, p. 199.
10. Sobre la forma pronominal indefinida y nominal, ver «The use of *bar nash*...», pp. 315-19.
11. Ver en particular, A. Meyer, *Jesu Muttersprache* (JCB Mohr, Freiburg i.B., 1896), pp. 92-7; J. Y. Campbell, «The Origin and Meaning of the Term Son of Man», *JTS* 48 (1947), pp. 152-4; R. Formesyn, «Was there a Pronominal Connection for the Bar Nasha Selfdesignation?», *NT* 8 (1966), pp. 1-35.
12. *R. Gen.* 48:12. El que habla no desea llamar la atención sobre el hecho de que ha sido favorecido con una revelación sobrenatural.
13. *R. Gen.* 100:5.
14. *pMSb.* 55c.
15. *pMK* 81d. Sobre la expresión, ver Dalman, *Grammatik des jüdischpalästinischen Aramäisch*, p. 108; H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba* II (Gleerup, Lund, 1939), 5, p. 3.
16. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, p. 239, nota 3.
17. «The use of *bar nash*...», pp. 320-26.
18. *pBer.* 5c.
19. Para un tratamiento más completo de esta objeción, ver más adelante, Digresión II, p. 199.
20. *pKet.* 35a.
21. *pBer.* 3b; ver *pShab.* 3a.
22. Ver «*Ben adam* und *bar 'enash* im Hebräischen und Aramäischen», *Acta Orientalia* 21 (1950-1951), p. 94, nota 66.
23. Ver *pKid.* 66c.
24. En arameo: *kol bar nash*, o *kol bar nash ue-bar nash*.
25. Ver *pShab.* 3a: *hadan bar nasha*. La *editio princeps* ofrece una versión ligeramente distinta: «este, el hijo de hombre».
26. Ver *pSheb.* 38d; *R. Gen.* 79:6; *Ecles. R.* 10:11. Ver H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba* I, pp. 92, 155-7.
27. *pSheb.* 38d.
28. *R. Gen.* 79:6.
29. J. Theodor - C. Albeck (*Midrash Bereshit Rabba*, pp. 941-2) citan la siguiente interpretación decisiva: «mi alma» (*naphshi*), en vez de «el alma del hijo de hombre» (*nephesh de-bar nasha*). La fuente es un manuscrito de Oxford (MS. Opp. Add. 3, fol. 142 verso) que he comprobado personalmente en la Biblioteca Bodleiana.
30. Una conclusión similar, aunque sin pruebas frescas y en ocasiones sobre bases dudosas, es la que alcanza independientemente R. E. C. Formesyn, art. cit., *NT* 8 (1966). El postula una fra-

- se, «ese hijo de hombre» (*habu bar nasha*), para explicar la frase griega, y afirma que era la de un sustituto pronominal y un título mesiánico. Ver, en particular, pp. 30, 34.
31. *Daniel* 7:13-14 (TA).
 32. Ver *Daniel* 7:15-27.
 33. H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (SCM Press, London, 1965, and Westminster Press, Philadelphia), p. 23.
 34. *bHag.* 14a; *bSan.* 38b. La crítica del rabino Yose el Galileo de que Akiba estaba «profanando el Shejinah» es una exageración retórica. No es claro ver allí, como lo hace D. Catchpole (*The Trial of Jesus*, p. 141), la grave posibilidad de una auténtica blasfemia (aplicada también a *Marcos* 14:62).
 35. *bSan.* 98a.
 36. *Midrash Tanhuma*, [Buber] (Romm, Wilna, 1885), I, p. 140.
 37. Le Déaut / J. Robert, *Targum des Chroniques* (Biblical Institute Press, Rome, 1971), I, p. 47; II, p. 18.
 38. *Amos* 9:11. El título, *bar niple*, está ligado al verbo hebreo «caer» (*naphal*).
 39. Esta unilateralidad del cuadro exegético —confirmada por *Hénoj I* y *Ezra IV*— parece que la han menospreciado los estudiosos del Nuevo Testamento que intentan introducir un elemento de padecimiento en la imagen del hijo de hombre.
 40. Aparte de su fecha definitiva, el *Targum de Salmos* 80: 16, 18, no puede considerarse prueba del uso popu-

lar de *bar nash* porque la expresión va acompañada de una cláusula específica: «el hijo de hombre al que tú has fortalecido por ti mismo». Una exégesis anticristiana de *Números* 23:19 del rabino palestino Abbahu, de principios del siglo IV d.C., suele citarse a este respecto: «Si un hombre te dice, "yo soy Dios", miente; si dice "yo soy un hijo de hombre", lo lamentará a la postre; si dice "yo me elevaré al cielo", no lo cumplirá» (*pTaan.* 65b.). Deben tenerse en cuenta dos cuestiones. Primera, que no hay conexión alguna con *Daniel* 7:13. La otra, que el contraste entre Dios y el hijo de hombre deriva de *Números* y, según la interpretación de Abbahu, expresa la diferencia entre lo divino y lo humano. La mención de lamentación final alude a la muerte, impropia y humillante. El rabino de Cesarea parece atacar la pretensión patrística de que *hijo de hombre* describe la humanidad de Jesús como opuesta a la divinidad expresada por *hijo de Dios*.

41. Si el lector mantiene aún fe incommovible en *hijo de hombre*, como título, debe tener en cuenta que el *Targum de Ezequiel* jamás traduce el hebreo *hijo de hombre* (*ben adam*), con que Dios se dirige al profeta, por *bar enash* o *bar nash*, sino siempre por «hijo de Adam». ¿No significa una confirmación externa de este argumento, puesto que mues-

- tra que *hijo de hombre* era inaceptable hasta como forma de tratamiento?
42. Ver también N. Perrin, *Rediscovering de Teaching of Jesus*, p. 171. Debe advertirse que la versión latina de la obra jamás emplea la frase, «*filii hominus*».
 43. No se considera aquí *Hénoj I* 60:10. Se sigue el modelo del uso de *Ezequiel* y difiere de los otros ejemplos.
 44. *Hijo de hombre*: *Hénoj I* 46:2, 3, 4; 48:2; «hijo del varón»: 62:5; 69:29 (dos veces); 71:14; «hijo del niño de la madre de todos los vivos»: 62:7, 9, 14; 63:11; 69:26, 27; 70:1; 71:17.
 45. R. H. Charles, *The Book of Enoch or I Enoch* (Oxford University Press, London, 1912), p. 86.
 46. E. Ullendorff, «An Aramaic "Vorlage" of the Ethiopic Text of Enoch», *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici*, Accademia Nazionale dei Lincei 357 (1960), p. 265.
 47. R. H. Charles, *The Book of Enoch*, pp. 86-7.
 48. «Reexaminando el problema con el estudio de G. Vermes..., me parece que la prueba etíope poco o nada tiene que aportar y que la cuestión sigue siendo básicamente un problema arameo (hebreo)». — E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible* (Oxford University Press, London, 1968), p. 61.
 49. *Hénoj I* 46:1-4.
 50. *Hénoj I* 48:2-3, 10. Ver más atrás pp. 148-9 y luego nota 105 del capítulo 6.
 51. Algunos manuscritos dicen «hijo de la mujer».
 52. Ver también *Hénoj I* 63:11.
 53. *Hénoj I* 69:26-9.
 54. *Hénoj I* 70:1.
 55. *Hénoj I* 71:14.
 56. Ver G. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 200; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Mohr, Tübingen, 1966), p. 353; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Beck, Munich 1954), p. 161; E. T. *The Kingdom of God and the Son of Man* (Lutterworth, London, 1943), p. 208.
 57. Sin querer entrar en polémica sobre la etimología de Metatron el escriba celeste (ver G. Scholem, *Major Trends of Jewish Mysticism*, Thames & Hudson, London, 1955, and Schocken, New York, pp. 69-70), debería subrayar que el *Targum Palestino* conserva una tradición que se hace eco de la especulación de *Hénoj*. «Y Hénoj sirvió a Dios en verdad; y dejó de estar con los que viven en el mundo. Pues fue arrebatado y alzado al firmamento por el Verbo del Señor; y él dijo su nombre Metatron, el escriba ungido (o: grande)». (Ps. *Jonatán sobre Génesis* 5:24).
 58. Ver CBQ 30 (1968), p. 428.
 59. *Hénoj I* 46:3; 71:14.
 60. Esto se planteó ya hace medio siglo en N. Messel, *Der Menschensohn in den Bildreden des Henoch* (Töpelmann, Giessen, 1922), p. 3.
 61. *The Book of Enoch*, p. 73 (94-64 a.C.).
 62. *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Gleerup, Lund, 1946), p. 39.

63. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, p. 33.
64. «Problèmes de la littérature Hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân», *HTR* 64 (1971), pp. 373-8. Su principal estudio, *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, será publicado por Clarendon Press, Oxford.
65. Ver más atrás, pp. 147-9.
66. Ver *pSan.* 26b: «Quien quiera diga, aquí hay cinco (monedas), dame algo que valga tres, es un necio. Pero quien dice, aquí hay tres (monedas), dame algo que valga cinco, ese es *bar nash*». Es de advertir que en hebreo moderno este préstamo arameo connota menosprecio.
67. *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 31-2; E. T. *Theology of the New Testament I* (SCM Press, London, 1952, and Scribner, New York), p. 30.
68. *An Outline of the Theology of the New Testament*, pp. 135-6. Ver también P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament*, pp. 55-91.
69. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, p. 32.
70. El principal crítico de estos axiomas entre los especialistas del Nuevo Testamento es N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 164-73. Ver últimamente R. Leivestad, «Exit the Apocalyptic Son of Man», *NTS* 18 (1972), pp. 243-67.
71. Ver *Mekh.*, ed. Lauterbach, III, p. 197. El que habla es el rabino ben Menasiah.
72. *Idem.*, p. 198.
73. Ver más atrás, pp. 41, 42.
74. Se atribuye el mismo significado a *Mateo* 26:22; *Lucas* 22:48; 24:7.
75. La idea de la resurrección, probablemente secundaria, se insinúa también en relación con el signo de Jonás.
76. *Mateo* 8:20 = *Lucas* 9:58.
77. *Lucas* 12:10 = *Mateo* 12:32. *Mateo* 11:19 = *Lucas* 7:34.
78. Ver más atrás, pp. 105-6.
79. Un buen análisis es el de N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 173-181.
80. Ver más atrás, pp. 151-52.
81. Un análisis más minucioso puede verse en N. Perrin, *op. cit.*, pp. 173-81; *NTS* 12 (1965-6), pp. 150-5; H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, pp. 33-6.
82. N. Perrin, *op. cit.*, p. 186.
83. *Mateo* 24:27, 37, 44 = *Lucas* 17:24, 26; 12:40. *Mateo* 24:30 = *Lucas* 17:22, 30.
84. *Mateo* 24:27, 37, 39.
85. Ver *Mateo* 16:28 y *Marcos* 9:1; *Lucas* 9:27; *Mateo* 19:28 y *Lucas* 22:30. Ver N. Perrin, *op. cit.*, pp. 16-17.
86. Por ejemplo, el sembrador: *Mateo* 13:37, 41; las ovejas y las cabras: *Mateo* 25:31.
87. *Mateo* 10:23. *Marcos* 9:1: «Algunos de los que están aquí no probarán la muerte antes de haber visto entrizado el reino de Dios».
88. *Lucas* 18:8; *Lucas* 21:36.
89. N. Perrin, *op. cit.*, pp. 175-6.
90. Sólo el Cuarto Evangelio prevee un viaje de la tierra al cielo. Ver *Juan* 6:62; 3:13-14. Ver también 1:51. Aparte de estos casos, la frase sólo aparece dos veces en

- un contexto escatológico (5:27; 6:27).
91. P. Winter, *Deutsche Literaturzeitung* 89 (1968), col. 784. Un último y amplio tratamiento del tema corresponde a C. Colpe, «*ho huos tou anthrōpou*», *TDNT VIII* (1972), pp. 400-477.
92. Ver más atrás, p. 181.
93. *bYoma* 4a.
94. *PR* 20:4. La misma imagen, algo modificada, forma la base de la versión que da Josefo de la marcha final de Moisés (*Ant.* 4, 326).
95. *Hechos* 1:9. Ver *Apo.* 11:12. Para más ejemplos ver G. H. Boobyer, *St Mark and the Transfiguration Story* (T. & T. Clark, Edinburg, 1942), p. 83.
96. Ver *Ps. Jonatán*, *Targ. Frag. y Targum Neofiti*.
97. Ver más atrás, pp. 148-49.
98. Ver *Scripture and Tradition*, p. 217, nota 1.
99. *Hechos* 1:11.
100. *Juan* 3:13.
101. *Juan* 6:62.
102. *Op. cit.*, p. 328, nota 1.
103. *Idem.*, pp. 328-30.
104. *Op. cit.*, p. 23 y nota 4.
105. *ZNW* 58 (1967), p. 165, n. 9. Ver *New Testament Theology I* (SCM Press, London, 1971, Scribner, New York), p. 261, n. 1.
106. Ver más atrás, p. 176.
107. *Lam. R.* 1:5, 31.
108. Una concepción equivocada respecto a la equivalencia de «yo» e *hijo de hombre* subyace también en la notable recensión hecha por R. Déaut en *Biblica* 49 (1968), pp. 397-99.
109. *CBQ* 30 (1968), p. 427.
110. Lo contradictorio de la tesis de J. A. Fitzmyer no escapó a la visión crítica de Morton Smith: ver *JBL* 90 (1971), p. 247.
111. *CBQ* 30 (1968), pp. 420, 426, 427.
112. J. T. Milik, *DJD II*, pp. 104 y ss.; *Gli Scavi del «Dominus Flevit» I* (tipografía dei PP. Franciscani, Jerusalem, 1958), p. 92.
113. No así el *Gen. Ap.* de Qumran 22:34: ¡Eliezer!
114. M. Schwabe - B. Lifshitz, *Beth She'arim II*, n.º 177, p. 73; n.º 93, p. 34. Hay un *Lazar* de origen incierto en Josefo (*BJ* 5, 567), pero otras veintidós figuras bíblicas y contemporáneas cuyo nombre se dice Eleazar. Ver A. Shalit, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Suplemento I (Brill, Leiden, 1968), p. 42.
115. Ver *The Founder of Christianity*, pp. 110-13, 178, n. 25. Ver también T. A. Burkill, *New Light on the Earliest Gospel* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1972), p. 36, n. 27.

Capítulo 8:
Jesús el «hijo de Dios»

1. Ver más atrás, pp. 156-58; sobre la supuesta respuesta de Jesús al sumo sacerdote, ver también pp. 157-59.
2. Vincent Taylor, *The Names of Jesus*, p. 65.
3. *Marcos* 13:32; *Mateo* 11:27; *Lucas* 10:22.
4. «*Der Sohn*» in den synoptischen Jesusworten (Brill, Leiden, 1961), p. 183.
5. *Jesus and the Gospel Tradition*, pp. 25, 27.

6. *An Outline of the Theology of the New Testament*, pp. 128, 129.
7. *Theologie des Neuen Testaments*, p. 53. Ver, sin embargo, las objeciones planteadas por Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 223.
8. *The Titles of Jesus in Christology*, pp. 284-307.
9. Un último análisis es el que aparece en TDNT VIII (1972), pp. 340-62.
10. Génesis 6:2,4; Deut. 32:8; Salmos 29:1; 89:7; Daniel 3:25.
11. Exodo 4:22; Jer. 31:20; Oseas 11:1; Deut. 32:5-6, 18-19.
12. Samuel II 7:14.
13. Salmos 2:7 (RSV).
14. Salmos 89:26-7.
15. *Eclesiástico* 4:10 (TA) (hebreo). La versión griega (RSV) dice: «Serás entonces como un hijo del Altísimo, y él te amará más que tu madre».
16. *Sabiduría* 2:17-18.
17. *Jubileos* 1:24-5.
18. *Salmos Sal.* 17:26-7 (28-9); ver también 13:8 (9); 18:4.
19. *Q1 Ser.* 11:8; *Q1 Hod.* 3:22, etc. MMM, pp. 93, 158.
20. *Q1 Milh.* 17:8; *Q1 Hod.* 6:29-30; 7:29-30; 9-35, etc. MMM, pp. 146, 171-5, 182.
21. *Q1 Hod.* 4:32-3; 11:9; ver MMM, pp. 164, 186.
22. *De specialibus legibus* I, 318. Ver también F. H. Colson, *Philo* (Loeb) VII (Heinemann, London, 1958), p. 622, sobre la terminología estoica implícita. Aquí Filón prevee el enfoque rabínico de que el hombre bueno que imita a Abraham es como aquel que ha «reconocido a Dios por padre convirtiéndose por adopción en su unigénito» (*De sobrietate* 56).
23. *mAb.* 3:14.
24. *pKid.* 61c.
25. En este punto podemos citar de nuevo a Filón: «Si hay alguien al que aún sea inadecuado llamar hijo de Dios, dejadle que se esfuerce por ocupar su puesto bajo el primogénito de Dios, el Verbo (*Logos*), el mayor de los ángeles, un arcángel como si dijésemos» (*De confusione linguarum* 146). Esta especulación alejandrina sobre la filiación *par excellence* del Verbo no puede considerarse, sin embargo, habitual, y menos aún que dejase siquiera una huella perceptible en el judaísmo ordinario.
26. *Die Worte Jesu*, p. 223. Podría indicarse que la cita de Salmos 2 que ilustra el mal trato de Israel por Faraón, el primogénito de Dios en *Mekhilta* (Lauterbach, II, p. 57), revela una tendencia colectivizante en la exégesis de *hijo de Dios*.
27. *Ezra IV* 7:28; 13:22, 37, 52; 14:9.
28. TDNT, p. 361.
29. Allegro, *DJD* V, pp. 53-4; ver MMM, pp. 246-7.
30. *Q1 Ser.* 2:11-12; ver D. Barthélemy — J. T. Milik, *DJD* I, pp. 110, 117-18; MMM, pp. 246-7.
31. Y. Yadin traduce el párrafo como sigue: «La sesión de los notables convocada para la reunión habitual del consejo de la comunidad, con ocasión de su asamblea

- (YW'DW)». Ver «A Crucial Passage in the Dead Sea Scrolls», *JBL* 78 (1959), pp. 240-1. Yo mismo lo tomé por un encabezamiento sectorial: «[Esta deberá ser la as]amblea de los hombres de renombre [llamados] a la reunión del Consejo de la Comunidad cuando [el Sacerdote...] Mesías les convoque (YW'YD)». MMM, p. 246.
32. Ver J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, p. 121, nota 10.
33. Ver W. von Martitz, TDNT VIII, pp. 336-40.
34. Ver Philostratus, *Life of Apollonius* 1:6; 4:31; 5:24.
35. E. Schweizer, TDNT VIII, pp. 372-3; C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, p. 24; Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, p. 316.
36. Ver más atrás, pp. 194-95.
37. Vincent Taylor, *The Names of Jesus*, pp. 64, 65.
38. *Jesus and the Gospel Tradition*, pp. 25-6. Tanto F. Hahn, *op. cit.*, p. 313, como Schweizer, *op. cit.*, p. 372, adscriben el versículo no a Jesús sino a la judeocristiandad palestina.
39. C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 27.
40. Ver más adelante, pp. 222-3. *Mateo* 16:16.
41. *Marcos* 14:61; *Mateo* 26:63. (RSV). Ver más atrás, p. 208.
42. Ver también *Hechos* 13:33.
43. Del relato de la actividad de Pablo en Damasco no puede deducirse una aparición autónoma del título *hijo de Dios* («Y en las sinagogas proclamó inmediatamente a Jesús, diciendo: "es el hijo de Dios"», *Hechos* 9:20 (RSV)) porque dos versos después se describe a Saulo probando a los judíos que «Jesús era el Cristo» (*Hechos* 9:22 (RSV)).
45. Ver más atrás, pp. 155-9.
46. *Lucas* 1:31-2 (RSV).
47. *Lucas* 1:35 (RSV).
48. *Rom.* 1:4.
49. Ver más adelante, la digresión del final del capítulo.
50. Hay en conjunto veintidós textos que representan diez afirmaciones distintas.
51. *Marcos* 3:11.
52. *Lucas* 4:41.
53. *Marcos* 5:7; ver *Lucas* 8:28.
54. *Mateo* 8:29.
55. *Mateo* 4:3; *Lucas* 4:3.
56. *Mateo* 4:5-6; *Lucas* 4:9.
57. *Mateo* 14:33.
58. *Marcos* 15:39; *Mateo* 27:54.
59. Ver, por ejemplo, Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, p. 282.
60. *Lucas* 23:47 (RSV).
61. Ver más atrás, p. 76.
62. *Mateo* 27:40 (RSV).
63. *Mateo* 27:42-3 (RSV).
64. Era creencia común entre los judíos del período intertestamentario y principios del período rabínico que una comunicación oral desencarnada como la que se menciona (*bath kol*) había ocupado el lugar de la profecía, siendo uno de sus objetivos atestiguar la rectitud del elegido de Dios. Ver más atrás, p. 99. Además de los ejemplos citados, ver *Testamento de Leví* 18:6-7 (pese a su formulación cristiana): «Se abrirán los cielos y vendrá sobre él la santificación del Templo de gloria con una voz de padre como la de Abraham a Isaac. La gloria

- del Altísimo se proclamará sobre él, y el espíritu de comprensión y santidad descansará sobre él en el agua».
65. *Mateo* 3:17 (RSV).
66. *Marcos* 1:11 (RSV); *Lucas* 3:22.
67. *Marcos* 9:7; *Mateo* 17:5; *Lucas* 9:35.
68. La sentencia consiste en una cita bíblica de *Génesis* 22:2 e *Isaías* 42:1. Ver *Scripture and Tradition*, pp. 222-3.
69. F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, pp. 288-98.
70. *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 132-3.
71. V. Taylor, *The Names of Jesus*, pp. 59-60; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 272.
72. TDNT VIII, p. 377. Un análisis más reciente es el de Morton Smith, *JBL* 90 (1971), pp. 174-99.
73. Ver más atrás, p. 99.
74. El hecho de que estas tradiciones pertenezcan a un período posterior al de Jesús no las invalida como términos de comparación. Una valoración histórica puede hallarse en mi artículo de *JJS* 24 (1973), p. 51.
75. *bTaan.* 24b.; *bBer.* 17b.; *bHul.* 86a.
76. *bHag.* 15b.
77. *bHag.* 16a.
78. Literalmente «transgresores de transgresión», expresión que por lo general denota sexo ilegal.
79. *bKid.* 81a.
80. Idem.
81. Ver más atrás, p. 81.
82. *bBer.* 43b.
83. Ver más atrás, p. 75.
84. *mTaan.* 3:8.
85. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety*, p. 203.
86. Al singularizar dos palabras de *Proverbios* 23:23 y menospreciar el resto, la tradición rabínica ve en la historia de Honi el cumplimiento de una profecía bíblica: «Las Escrituras se refieren a ti cuando dicen: tu padre y tu madre se regocijan, y la que te lleva en su seno está alegre» (*pTaan.* 67a).
87. Ver más recientemente, F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, pp. 307-17.
88. *Marcos* 14:36. Ver *Mateo* 26:39; *Lucas* 22:42.
89. *Gálatas* 4:6.
90. *Rom.* 8:15.
91. F. Hahn, *op. cit.*, p. 307.
92. Ver B. M. F. van Iersel, «*Der Sohn*» in *den synoptischen Jesusworten*, p. 183.
93. *mBer.* 5:1.
94. Ver atrás, pp. 74-7, 126-7.
95. *bTaan.* 23b.
96. Ver también D. Flusser, *Jesus*, pp. 93-5; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* II, pp. 201-2.
97. Ver más atrás, pp. 148-9.
98. *Gálatas* 4:4-5 (RSV); ver *Rom.* 8:3.
99. *Juan* 11:27.
100. *Juan* 1:1, 14, 18 (TA).
101. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 314.
102. *Corintios* II 4:4; *Colosenses* 1:15; *Hebreos* 1:3.
103. *Efesios* 1:1; *Esmirnianos* 1:1.
104. F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, pp. 295-297, 303-304.
105. *Mateo* 1:18, 23; *Lucas* 1:32-3, 35.
106. El *Gen. Ap.* 2 qumraní cuenta la historia de Lamec,

- preocupado porque Noé, el hijo nacido de él y su mujer, pudiese haber sido engendrado por un ángel caído. Buscó seguridades del Hénoj celeste, su abuelo, que conocía todas las cosas. Ver *MMM*, pp. 216-17.
107. Ver *History* I, pp. 399-427, contra la historicidad del relato de Lucas.
108. La noción de la virginidad de María se introduce en *Mateo* a través de la cita de la relevante versión griega de *Isaías* 7:14, «Sabed que la virgen concebirá y dará a luz un hijo» (*Mateo* 1:23 (TA)). Es notorio que el término utilizado en el texto hebreo original de *Isaías* no significa *virgo intacta*, sino doncella núbil que puede o no ser virgen. La *NEB* traduce el versículo correctamente: «He aquí que una joven queda gravida». Ver G. R. Driver, «The New English Bible», *JJS* 24 (1973), pp. 6-7. Sobre el uso griego de *parthenos*, ver más adelante, p. 230.
109. El dilema se advirtió muy pronto, y ya en el siglo II d.C. se hicieron torpes intentos de resolverlo adscribiendo estirpe davídica también a María (se refleja en la genealogía de Lucas). Ver *Protoevangelio de Santiago* 10:1; Justin, *Diálogo con Trifón* 43, 45. Ver la variante doctrinal introducida en unos cuantos manuscritos de *Lucas* 2:4, que dice «porque ellos eran de la casa y familia de David», en vez de la forma singular masculina aplicable sólo a José.
110. F. C. Grant, «Jesus Christ», *Interpreter's Dictionary of the Bible* (Abingdon Press, Nashville, 1962), II, p. 879.
111. *Lucas* 3:23.
112. Por ejemplo, el estilo de *Mateo* 1:3, 5-7.
113. Una colección útil de pruebas patrísticas es J. Weiss, *Earliest Christianity* II (Harper, New York, 1959), pp. 731-2, nota 47.
114. Ver *Génesis* 20:18; 29:31; 30:22; *Samuel* I 1:5-6.
115. G. Dellling, *TDNT* V (1967), p. 827.
116. H. J. Leon, *The Jews of Ancient Roma* (Jewish Publication Society, Philadelphia, 1960), pp. 130, 232, 274-5 (n.º 81), 299 (n.º 242), 311 (n.º 319).
117. Ver *Génesis* 24:16, 43. En el resto de la Biblia, la Versión de los Setenta traduce *bethulah* por *parthenos*.
118. *Génesis* 24:16; *tSheb.* 3:15.
119. *mNid.* 1:4.
120. *tNid.* 1:6.
121. *pNid.* 49a.
122. *mNid.* 10:1.
123. Ver Josefo, *BJ* 2, 161.
124. *De posteritate Caini*, 134.
125. *De mutatione nominum*, 131.
126. *De legum allegoria* 3, 218-19; ver *De cherubim* 45: «Pues (Moisés) nos muestra a Sara concibiendo en el momento en que Dios la visitó en su soledad; pero cuando ella da a luz no es para el autor de su visitación, sino para... Abraham».
127. Ver más atrás, p. 232.
128. *Mateo* 1: 18-25 (RSV). Adviértase que la versión sináptica del Antiguo Evangelio

- Siriaco, que en *Mateo* 1:16 (TA) dice «José... engendró a Jesús», traduce *Mateo* 1:25 «El no la conoció hasta que le dio un hijo».
129. *Lucas* 1:34 (TA).
130. *mKid.* 2:1, da como *terminus ante quem* de una joven para comprometerse en matrimonio la edad de doce años, seis meses y un día.
131. *Lucas* 1:36-7 (RSV).

ÍNDICE DE CITAS

Quando las referencias se encuentran en las notas, éstas se hallan indicadas entre paréntesis a continuación del número de página respectivo.

EL ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

6:2, 274 (10)
 6:4, 274 (10)
 13:4, 120
 18:11, 232
 20:17, 252 (33)
 20:18, 277 (114)
 21:6, 232
 22:2, 276 (68)
 22:4, 247 (162)
 23:7, 259 (20)
 23:12, 259 (20)
 24:16, 277 (117, 118)
 24:43, 277 (117)
 29:31, 277 (114)
 30:22, 277 (114)
 33:3-4, 259 (20)
 49:10, 143
 50:2, 252 (3)

Éxodo

4:22, 274 (11)
 15:26, 252 (4)
 18:21, 255 (92)
 19:10-15, 258 (72)
 19:15, 258 (72)
 21:19, 252 (3)
 28:41, 168
 31:2, 169
 31:13, 192

Levítico

11:29, 255 (111)
 12, 252 (6)
 13:14, 252 (6)
 15, 252 (6)
 15:18-23, 258 (73)

Números

19:1-10, 252 (28)
 23:19, 270 (40)
 24:7, 144
 24:15-17, 103, 147
 24:17, 143

Deuteronomio

18:15, 257 (50)
 18:18-19, 103, 147, 257 (50)
 27:21, 60
 32:5-6, 274 (11)
 32:8, 274 (10)
 32:18-19, 274 (11)
 32:39, 252 (4)
 33:8-11, 103, 147

Jueces

9:8, 168

Samuel I

1:5-6, 277 (114)
 3:3-5, 262 (120)
 16:14-23, 253 (42)
 21:5, 258 (71)

Samuel II

7, 209
 7:11-14, 209
 7:14, 208, 274 (12)
 11:1 1, 258 (71)

Reyes I

17:1, 254 (55), 255 (85)
 17:9, 256 (22)
 17:17-24, 252 (7), 256 (20)
 18:13, 261 (81)
 18:42, 254 (77)
 18:45, 255 (85)
 19:8, 256 (22)

Reyes II

2:10, 248 (182)
 2 12, 259 (1)
 2 15, 248 (182)
 4:18-38, 256 (20)
 4:32-7, 252 (8)
 4:42-4, 256 (21)
 5:1-14, 252 (9)
 5:13, 259 (1)
 5:14, 256 (22)
 8:12, 261 (82)
 17, 248 (3)
 20:7, 252 (10)

Crónicas I

3:24, 182

<i>Crónicas II</i> 16 12, 252 (5)	<i>Isaías</i> 7, 229 7 14, 229, 277 (108) 9 1, 248 (2) 11, 141, 142 11 1 3, 143 29 18 19, 246 (122) 35 5 6, 246 (122) 38 22, 252 (10) 40 3, 37 42 1, 276 (68) 45 1, 169 61 1, 168 61 1-2, 246 (122)	5 11, 253 (48) 5 23, 260 (37) 7, 180, 183, 185 6, 197 7 9, 182 7 9 14, 183 7 13, 174, 182-3, 187- 198, 270 (40) 7 13 14, 270 (31) 7 15 27, 270 (32)
<i>Salmos</i> 2, 150, 206, 208, 209, 274 (26) 2 2, 160 2 7, 208, 210, 213, 274 (13) 10 1, 161 16 10, 161 29 1, 274 (10) 89 7, 274 (10) 89 26 7, 274 (14) 110 1, 112, 151, 195 111 10, 255 (99) 118 25, 167	<i>Jeremías</i> 31 20, 274 (11)	<i>Oseas</i> 6 2, 247 (162) 11 1, 274 (11)
<i>Job</i> 22 28, 77	<i>Daniel</i> 2 23, 260 (40) 2 27, 253 (48) 2 47, 260 (37) 3 25, 274 (10) 4, 73 4 4, 253 (48) 4 16, 260 (37) 4 21, 260 (37) 5 7, 253 (48)	<i>Amos</i> 9 11, 270 (38)
<i>Proverbios</i> 9 10, 255 (99) 23 23, 76, 276 (86)	<i>Jonás</i> 2 1, 247 (162)	<i>Amos</i> 9 11, 270 (38)
<i>Eclesiastés</i> 8 4, 245 (88)	<i>Zacarias</i> 9 9, 155, 182 12 10-12, 149 13 2, 70	<i>Amos</i> 9 11, 270 (38)

LA APÓCRIFA

<i>Eclesiástico</i> 4 10, 274 (15) 10 7, 260 (50) 38 6-7, 252 (12) 38 13, 252 (13) 48 1-14, 256 (19) 48 10, 257 (45)	<i>Tobit</i> 6 13 17, 252 (14) 8 1-2, 252 (14) 8 3, 252 (15)	5 7, 260 (51) 5 15 260 (51) 5 16, 260 (51) 6 3, 260 (51) 8 20, 260 (51) 9 1, 260 (51) 9 13, 260 (51) 9 18, 260 (51) 10 16, 260 (51) 10 20, 260 (51) 10 20, 260 (51) 11 13, 260 (51) 12 2, 260 (51) 16 12, 260 (51) 16 26, 260 (51) 19 9, 260 (51) 19 22, 260 (51)
<i>Macabeos</i> 4 46, 257 (35) 5, 248 (4) 9 27, 256 (26) 14 4 15, 264 (22) 14 10 15, 264 (23) 14 41, 257 (36)	<i>Sabiduría de Salomón</i> 1 1, 260 (51) 1 7, 260 (51) 1 9, 260 (51) 2 13, 260 (51) 2 17 18, 274 (16) 3 8, 260 (51) 3 10, 260 (51) 3 14, 260 (51) 4 13, 260 (51) 4 17, 260 (51) 4 18, 260 (51)	

LA PSEUDOEPÍGRAFA

<i>Baruj II</i> 30 1, 148	40 1, 265 (37) 72 2 6, 265 (37)	<i>Hénoq I</i> 1-36, 187
------------------------------	------------------------------------	-----------------------------

7 1, 252 (16) 8 3 ss, 252 (16) 10 4-8, 252 (17) 37 71, 184, 187 46, 184 46 1 4, 271 (49) 46 2, 271 (44) 46 3, 271 (44, 59) 46 4, 271 (44) 48 2, 271 (44) 48 2 3, 271 (50) 48 10, 271 (50) 60 10, 271 (43) 62 5, 271 (44) 62 5 14, 186 62 7, 271 (44) 62 9, 271 (44) 62 14, 271 (44) 63 11, 271 (44, 52) 69 26, 271 (44) 69 26-9, 271 (44) 69 27, 271 (44) 69 29, 271 (44) 70 1, 271 (44, 54)	71, 184 71 14, 271 (44, 55, 59) 71 17, 271 (44) 72-82, 187 83 90, 187 90 31, 257 (47) 90 37, 257 (47) 91-107, 187 105 2, 209	<i>Liber Antiquitatum Biblicarum</i> 34 5, 252 (16) 60 1-3, 253 (43) <i>Salmos de Salomón</i> 13 8 (9), 274 (18) 17, 140, 207 17 23 36 (21 32), 263 (8) 17 26 7 (28-9), 274 (18) 18, 140 18 4, 274 (18) 18 6 (5), 141 18 8 (7), 141 <i>Testamento de Judá</i> 24 2-5, 146 <i>Testamento de Levi</i> 18 2 7, 264 (25) 18 6-7, 275 (64) <i>Testamento de Naftali</i> 5 3 5, 146
<i>Ezra IV</i> 7 28, 274 (27) 7 29, 265 (38) 12 32, 265 (37) 13, 184 13 22, 274 (27) 13 37, 274 (27) 13 52, 274 (27) 14 9, 148, 274 (27)		
<i>Jubileos</i> 1 24 5, 274 (17) 10 10 14, 252 (18)		

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

<i>Bendiciones</i> 3 1 21, 264 (26) 5 20 9, 264 (26)	2 4, 260 (44) 2 9, 260 (54) 2 13, 260 (54) 2 22, 260 (54) 2 24, 260 (54) 7 7, 260 (44) 12 17, 260 (44) 20 12, 260 (47) 20 12-13, 260 (45) 20 14, 260 (47) 20 15, 260 (47) 20 15 16, 260 (46) 20 16 19, 252 (34) 20 25, 260 (54) 21 2-3, 260 (44) 22 16, 260 (44) 22 18, 260 (54) 22 21, 260 (44) 22 32, 260 (47) 22 34, 273 (113)	7 29-30, 274 (20) 9 35, 274 (20) 11 9, 274 (21)
<i>Bendición de Jacob</i> 143		<i>Antología Mesíánica</i> 5 8, 257 (50) 5-20, 264 (30)
<i>Comentario sobre Isaías</i> 11 1-3, 143		<i>Regla Mesíánica</i> 2 11-12, 274 (30) 2 11 14, 264 (26) 2 19-20, 264 (26)
<i>Manual de Disciplina</i> 9 11, 264 (26, 29), 257 (51) 11 8, 274 (19) 11 20, 269 (8)		<i>Midrash sobre los Últi- mos Días</i> 1 11, 264 (26)
<i>Regla de Damasco</i> 6 7, 264 (26) 7 18, 264 (26) 7 20, 264 (26) 12 1 2, 258 (74) 12 23 13 1, 264 (28) 14 19, 264 (28)		<i>Oración de Nabonido</i> 73
<i>Génesis Apócrifo</i> 2, 276 (106)		<i>Regla de Guerra</i> 7 3 4, 258 (75) 17 8, 274 (20)

JOSEFO

<i>Contra Apio</i>	18, 63, 255 (106)	3, 35, 249 (8)
1, 29, 256 (27)	18, 63-4, 250 (50)	3, 41, 249 (30)
1, 37, 256 (27)	18, 64, 264 (20)	3, 42, 249 (12)
1, 40, 256 (27)	18, 65, 250 (51)	3, 42-4, 249 (13)
1, 41, 256 (27)	18, 117-18, 250 (46)	3, 352-4, 257 (39)
	20, 97, 258 (65)	3, 399-408, 257 (40)
<i>Antigüedades Judias</i>	20, 102, 249 (21)	3, 516-21, 249 (37)
4, 362, 273 (94)	20, 120, 249 (25)	4, 558, 249 (27)
5, 348, 263 (120)	20, 167-8, 258 (63)	5, 227, 258 (74)
8, 44-5, 252 (19)	20, 169-70, 258 (66)	5, 567, 273 (114)
8, 46-7, 252 (23)	20, 200, 246 (137), 264 (20)	6, 283-5, 258 (68)
8, 48, 252 (24)		6, 286, 258 (69)
9, 182, 255 (106)		7, 180-4, 252 (23)
13, 300, 257 (37)	<i>Guerra Judia</i>	7, 185, 252 (23)
13, 318-19, 248 (5)	1, 76, 248 (5)	7, 253, 249 (23)
13, 319, 248 (6)	1, 203-4, 249 (18)	7, 275, 249 (23)
14, 91, 249 (10)	2, 56, 249 (19)	7, 320-401, 249 (23)
14, 158-9, 249 (18)	2, 112-13, 257 (38)	
17, 271-2, 249 (19)	2, 118, 249 (20)	<i>Vida</i>
17, 342, 248 (7)	2, 120, 258 (77)	69, 249 (9)
18, 1-2, 248 (7)	2, 121, 258 (76)	79, 249 (11)
18, 4-10, 249 (20)	2, 136, 252 (20)	134, 249 (9)
18, 15, 251 (82)	2, 161, 277 (123)	189-98, 251 (77)
18, 21, 258 (76)	2, 433-48, 249 (22)	232, 249 (10)
18, 23, 249 (20)	2, 570-1, 249 (11)	235, 249 (8)
18, 26, 248 (7)	2, 585, 249 (26)	278, 249 (9)
18, 36-8, 249 (35)	2, 591-2, 249 (14)	294-6, 249 (9)
		403, 249 (37)

FILÓN

<i>Apologia</i>	<i>De legum allegoria</i>	<i>De sobrietate</i>
3, 258 (77)	3, 218-19, 277 (126)	56, 274 (22)
14-17, 258 (77)		
<i>De cherubim</i>	<i>De mutatione nominum</i>	<i>De specialibus legibus</i>
45, 277 (126)	131, 277 (125)	1, 318, 274 (22)
<i>De confusione linguarum</i>	<i>De posteritate Caini</i>	<i>De vita contemplativa</i>
146, 274 (25)	134, 277 (124)	2, 252 (22)
		13, 243 (8)
<i>In Flaccum</i>	<i>De praemiis et poenis</i>	68, 258 (78)
36-9, 260 (55)	95, 144, 264 (18)	
		<i>De vita Mosis</i>
		1, 1, 264 (20)
		2, 68-9, 259 (82)

LOS TARGUMS

<i>Génesis</i>	258 (59)	<i>Números</i>
5:24, 271 (57)	19:4, 198	11:26, 121
	28:41, 168	
<i>Éxodo</i>	31:2, 169	<i>Jueces</i>
12:42, 198, 265 (32),	40:11, 265 (42)	9:8, 168

<i>Reyes II</i>	80:18, 270 (40)	<i>Lamentaciones</i>
2:12, 259 (1)		2:22, 258 (61)
5:13, 259 (1)		<i>Cantar de los Cantares</i>
<i>Crónicas I</i>	4:5, 258 (61)	<i>Micab</i>
3:24, 182		5:1, 265 (35)
<i>Salmos</i>		<i>Zacarías</i>
80:16, 270 (40)		4:7, 265 (35)
		12:10, 150

LA MISHNAH

<i>Aboth</i>	<i>Kiddushin</i>	<i>Shekalim</i>
1:1, 256 (28)	2:1, 278 (130)	5:6, 255 (100)
1:5, 251 (70)		<i>Sotah</i>
3:9, 83, 255 (98)	<i>Nedarim</i>	9:15, 255 (102), 259 (84)
3:9-10, 255 (97)	2:4, 251 (67)	
3:14, 274 (23)	5:5, 249 (31)	<i>Ta'anith</i>
5:10, 255 (90)	<i>Niddah</i>	3:8, 276 (84), 254 (56), 57, 59, 256 (115)
<i>Baba Kamma</i>	1:4, 277 (119)	
7:7, 255 (111)	10:1, 277 (122)	<i>Terumoth</i>
	<i>Shebi'ith</i>	8:4, 255 (113)
<i>Berakboth</i>	9:2, 249 (8)	<i>Yadayim</i>
5:1, 254 (71), 276 (93)	<i>Sanhedrin</i>	4:8, 249 (29)
<i>'Eduyoth</i>	7:5, 246 (152)	
8:7, 257 (46)		

LA TOSEFTA

<i>Berakboth</i>	<i>Kelim I</i>	<i>Shebi'ith</i>
2:20, 254 (73)	1:16, 267 (79)	3:15, 277 (118)
	<i>Niddah</i>	<i>Sotah</i>
<i>Hullin</i>	1:6, 277 (120)	13:2, 257 (31)
2:22, 255 (107)	<i>Sanhedrin</i>	13:3, 257 (30)
2:22-4, 252 (27)	2:6, 251 (78)	13:5, 257 (37)
		15:5, 255 (102)

EL TALMUD PALESTINO

<i>'Abodah Zarah</i>	<i>Demai</i>	<i>Kila'im</i>
11a, 291 (68)	22a, 255 (114)	32b, 266 (78), 268 (117)
41a, 255 (113)	<i>Ketubboth</i>	<i>Ma'aser Sheni</i>
<i>Berakboth</i>	29b, 249 (32)	55c, 269 (14)
3b, 256 (116), 269 (21)	35a, 269 (20)	<i>Mo'ed Katan</i>
5a, 265 (33)		81d, 269 (15)
5c, 269 (18)	<i>Kiddushin</i>	
7c, 254 (66), 255 (114)	61c, 274 (24)	<i>Niddah</i>
9a, 254 (73)	66a, 243 (14)	49a, 277 (121)
9c, 261 (68)	66c, 269 (23)	
9d, 254 (78)		

<i>Pe'ab</i> 21b, 261 (68)	<i>Shebr'ith</i> 38d, 269 (26, 27)	65b, 270 (40) 67a, 256 (115), 276 (86)
<i>Sanhedrin</i> 23d, 261 (69) 26b, 272 (66)	<i>Shekalim</i> 49b, 261 (68)	68a, 268 (117) 68d, 264 (16)
<i>Shabbath</i> 3a, 269 (21, 25) 14d, 252 (32) 15d, 251 (81)	<i>Sotab</i> 24b, 257 (30) 24c, 255 (102)	<i>Terumoth</i> 45c, 255 (113)
	<i>Ta'anith</i> 64b, 254 (63)	<i>Yebamoth</i> 9d, 243 (14)

EL TALMUD BABILONIO

<i>'Abodah Zarab</i> 50b, 243 (15)	<i>Horayoth</i> 11b, 268 (117)	<i>Sanhedrin</i> 5a, 268 (117) 38b, 270 (34) 98a, 261 (71), 265 (32), 270 (35)
<i>Baba Bathra</i> 12a, 256 (29)	<i>Hullin</i> 86a, 255 (88), 276 (75) 127a, 255 (111) 139b, 261 (60)	<i>Shabbath</i> 26a, 249 (14) 87a, 259 (80) 108b, 252 (32)
<i>Baba Kamma</i> 50a, 254 (81) 60b, 261 (74)	<i>Ketubboth</i> 23a, 261 (64) 62b, 268 (117) 111b, 261 (70)	<i>Sotab</i> 48b, 257 (30) 49b, 255 (102), 259 (84)
<i>Baba Mez'ia</i> 59b, 256 (116)	<i>Kiddushin</i> 31b, 261 (57) 81a, 276 (79)	<i>Sukkah</i> 52a, 265 (40, 41)
<i>Berakboth</i> 17b, 255 (88), 276 (75) 27b, 261 (72, 75) 28b, 261 (73) 33a, 254 (73, 74), 255 (111) 34b, 254 (66), 254 (76, 78) 43b 251 (69), 276 (82) 52a, 256 (116) 61b, 255 (88)	<i>Megillah</i> 3a, 256 (29), 257 (33) 24b, 250 (60)	<i>Ta'anith</i> 23a, 254 (60), 256 (115) 23ab, 261 (79), 254 (62) 23b, 276 (95) 24b, 255 (88, 91), 276 (75) 25a, 255 (91, 111)
<i>'Erubin</i> 53a, 250 (59) 53b, 250 (58), 251 (70), 261 (59)	<i>Me'ilab</i> 17b, 253 (38)	<i>Yebamoth</i> 63b, 259 (83) 121b, 254 (81)
<i>Hagigah</i> 14a, 255 (88), 270 (34) 15b, 276 (76) 16a, 276 (77)	<i>Nedarim</i> 41a, 253 (52) 48a, 249 (31)	<i>Yoma</i> 4a, 273 (93) 53b, 255 (88)
	<i>Pesabim</i> 49b, 251 (72) 54a, 265 (35) 112b, 220, 251 (69), 253 (50), 254 (83)	

LOS MIDRASHIM

<i>Aboth de-Rabbi Nathan</i> 27, 251 (68) 28, 255 (112)	<i>Rabbah del Deuterono- mio</i> 3 10, 1, 258 (58)	5 15, 252 (32) <i>Rabbah del Eclesiastés</i> 10 11, 269 (26)
---	---	--

<i>Rabbah del Éxodo</i> 1 31, 265 (22)	<i>Mekhila de Rabbi Ish- mael</i> (Lauterbach) I, 115 16, 258 (61) II, 57 8, 274 (26) II, 183, 255 (93) III, 39-40, 272 (72) III, 197, 272 (71) III, 198, 272 (72)	<i>Pesikta Rabbati</i> 20 4, 273 (94) <i>Siphre sobre Números</i> 99, 259 (81) 117, 268 (119) <i>Rabbah del Cantar de los Cantares</i> 2 9, 3, 258 (61) <i>Tanhuma</i> [Buber] I, 140, 270 (36) IV, 118 19, 252 (29)
<i>Rabbah del Génesis</i> 13 2, 260 (48) 13 7, 254 (61) 48 12, 269 (12) 56 1, 247 (162) 75 5, 260 (55) 79 6, 269 (26, 28) 89 5, 261 (59) 94 9, 250 (49), 261 (70) 100 5, 269 (13)	<i>Midrash Tanna'im</i> Deut 26 13, 251 (78)	
<i>Rabbah de las Lamén- taciones</i> 1 5, 31, 273 (107)	<i>Pesikta de Rab Kahana</i> 40ab, 252 (29)	

EL NUEVO TESTAMENTO

<i>Mateo</i> 1 1, 266 (61) 1 3, 277 (112) 1 5 7, 277 (112) 1 16, 266 (61), 277 (128) 1 17, 266 (61) 1 18, 266 (61), 276 (105) 1 18 25, 277 (128) 1 23, 276 (105), 277 (108) 1 25, 277 (128) 2 4, 266 (61) 3 14, 246 (120) 3 17, 257 (33), 276 (65) 4 2, 256 (22) 4 3, 244 (36), 275 (55) 4 5 6, 275 (56) 4 6, 244 (36) 4 12, 245 (99) 4 15, 244 (42) 4 17, 245 (83) 4 23, 243 (19), 245 (85) 4 25, 246 (109) 5 11, 190, 193 5 44 8, 250 (44) 6 1 4, 255 (101) 6 25 33, 255 (94) 6 28 9, 249 (33) 7 6, 250 (39) 7 21-2, 259 (24), 262 (102)	7 22, 252 (27), 262 (107) 7 29, 245 (87) 8 1 3, 244 (46) 8 2, 115, 137, 262 (87, 91, 103) 8 3, 244 (57) 8 4, 252 (6) 8 5-13, 244 (51), 250 (41), 254 (79) 8 6 8, 262 (89, 92) 8 8, 259 (18), 262 (10*, 114) 8 13, 244 (66) 8 14 15, 244 (47) 8 15, 244 (56) 8 16, 243 (18), 244 (41) 8 20, 190, 255 (96), 272 (76) 8 21, 262 (96) 8 25, 262 (93) 8 26 7, 245 (74) 8 28 31, 243 (20) 8 29, 244 (38), 275 (54) 8 34, 246 (110) 9 1, 249 (36) 9 1 8, 253 (51) 9 2 8, 244 (40) 9 3 246 (151) 9 6, 190, 191 9 8, 191 9 10 13 245 (82) 9 11 246 (150) 9 18, 249 (9) 9 20, 244 (60)	9 20 2, 244 (48) 9 25, 244 (71) 9 27, 268 (112) 9 27 31, 244 (45) 9 28, 262 (92), 268 (113) 9 29, 244 (58, 65) 9 32 4, 244 (24) 9 34, 252 (26) 9 35, 252 (85) 10 1, 244 (25) 10 1 4, 245 (100) 10 4, 250 (52) 10 5 6, 250 (41) 10 6, 245 (81) 10 7-11, 244 (25) 10 14, 244 (25) 10 23, 190, 272 (87) 10 37, 246 (143) 11 2, 246 (126), 255 (104), 266 (61) 11 2 3, 246 (121) 11 3, 246 (125) 11 6, 246 (127) 11 7 15, 246 (124) 11 19, 190, 272 (77) 11 27, 212, 273 (3) 12 1 6, 192 12 2, 246 (150) 12 8, 190, 191 12 9 13, 244 (49, 67) 12 14, 246 (144) 12 24, 246 (151), 252 (26) 12 27, 252 (25) 12 32, 190, 272 (77)
---	---	---

- 12 38, 136
 12 40, 190, 193
 12 43 4, 244 (33)
 13 10 17, 245 (84)
 13 24 8, 249 (33)
 13 34 5, 245 (84)
 13 37, 190, 272 (86)
 13 41, 190, 272 (86)
 13 51, 262 (97)
 13 55, 243 (4, 11)
 13 55 6, 243 (5)
 13 57, 246 (139), 256 (16)
 13 58, 244 (44), 256 (18)
 14 1 2, 246 (118), 248 (183)
 14 3 12, 250 (47)
 14 5, 256 (10)
 14 13 21, 256 (21)
 14 15 21, 245 (75)
 14 22 7, 245 (77)
 14 28, 262 (94)
 14 30, 262 (95)
 14 33, 275 (57)
 14 34 6, 244 (43)
 14 36, 244 (59)
 15 10 20, 245 (91)
 15 17 19, 245 (92)
 15 21 8, 244 (23), 262 (84)
 15 22, 137
 15 22 7, 262 (91)
 15 24, 245 (81), 250 (38)
 15 25, 137
 15 26, 250 (39)
 15 29 31, 244 (50)
 15 32 9, 245 (75), 256 (21)
 16 1, 246 (147)
 16 5-12, 245 (102)
 16 13, 190, 192
 16 14, 248 (183), 255 (89), 256 (5)
 16 14-22, 91
 16 15, 192
 16 16, 266 (65), 275 (41)
 16 17, 157
 16 20, 266 (73)
 16 21, 190, 247 (162)
 16 22, 262 (101)
 16 22 3, 248 (163), 266 (75)
 16 27 190, 195
 16 28, 190, 272 (85)
 17 1 9, 258 (57)
 17 4, 262 (100)
 17 5, 276 (67)
 17 9, 190, 247 (162)
 17 12, 190
 17 14 18, 243 (21)
 17 15, 262 (86, 91)
 17 18, 253 (37)
 17 22, 190
 17 22 3, 247 (162)
 17 23, 248 (163)
 17 24 6, 245 (79)
 18 21, 262 (98)
 18 26, 259 (21)
 19 13, 253 (37)
 19 27 30, 245 (101)
 19 28, 190, 272 (85)
 19 29, 243 (7), 258 (79)
 20 18 19, 247 (162)
 20 21, 266 (63)
 20 28, 190
 20 29, 246 (112)
 20 29 34, 244 (45), 262 (92)
 20 30 1, 268 (112)
 20 30 3, 262 (91)
 20 33, 262 (103), 268 (113)
 21 7, 266 (67)
 21 8 10, 246 (115)
 21 9, 167
 21 11, 256 (7)
 21 15, 167
 21 23, 247 (158)
 21 23 7, 265 (45)
 21 25, 247 (157)
 21 25 6, 246 (119)
 21 45, 246 (146)
 21 46, 247 (158), 256 (10)
 22 16 22, 247 (155)
 22 18, 190
 22 23 33, 246 (148)
 22 41 6, 151
 23 1, 246 (113)
 23 9, 223
 24 5, 265 (46)
 24 23 4, 265 (46)
 24 24, 258 (70)
 24 27, 190, 272 (83, 84)
 24 30, 190, 194, 272 (83)
 24 36, 211
 24 27, 190 272 (83, 84)
 24 39, 272 (84)
 24 44, 190, 272 (83)
 25 9, 259 (11)
 25 11, 259 (24)
 25 31, 190, 272 (86)
 26 3 4, 247 (158)
 26 14, 247 (158)
 26 22, 190, 262 (99), 272 (74)
 26 24, 190
 26 25, 266 (78)
 26 32, 247 (162)
 26 39, 276 (88)
 26 45, 190
 26 47, 247 (158)
 26 56, 245 (103)
 26 57, 247 (158)
 26 59, 247 (158)
 26 63, 275 (42)
 26 63 4, 158
 26 64, 190
 26 65, 247 (158)
 26 67 8, 266 (51)
 26 68, 256 (11), 266 (53)
 26 73, 250 (61)
 27 1, 247 (158)
 27 11, 267 (84)
 27 11 *ss*, 247 (160)
 27 17, 266 (56)
 27 22, 266 (56)
 27 29, 266 (58)
 27 37, 266 (57)
 27 40, 275 (62)
 27 42, 266 (58)
 27 42 3, 275 (63)
 27 46 7, 251 (66)
 27 54, 275 (58)
 27 59 60, 248 (164)
 27 61, 248 (175)
 27 62 6, 248 (177)
 28 1 2, 248 (165)
 28 2 4, 248 (177)
 28 2 5, 248 (166)
 28 5, 248 (167)
 28 6, 248 (168)
 28 8, 248 (170)
 28 8-9, 248 (171)
 28 12 15, 248 (177)
 28 16 20, 248 (171)
 28 19, 211
 28 20, 259 (29)

Marcos

- 5 1 13, 243 (20)
 5 7, 244 (39), 275 (53)
 5 8, 244 (31)
 5 17, 246 (110)
 5 18 19, 250 (40)
 5 21, 246 (107)
 5 23, 253 (36)
 5 24, 246 (105)
 5 25 34, 244 (48)
 5 27, 244 (60)
 5 30, 244 (61), 254 (80)
 5 41, 244 (71), 253 (40)
 6 2 3, 243 (12)
 6 3, 243 (5, 10, 11), 246 (138)
 6 4, 246 (139), 256 (16)
 6 5, 244 (44, 54), 253 (36), 256 (18)
 6 6, 246 (140)
 6 7 13, 244 (25)
 6 13, 244 (69)
 6 14, 246 (118)
 6 14 16, 248 (183)
 6 15, 256 (6)
 6 16, 246 (118)
 6 17 29, 250 (47)
 6 31-44, 256 (21)
 6 35 44, 245 (75)
 6 45 52, 245 (77)
 6 53 6, 244 (43)
 6 56, 244 (59)
 7 1, 246 (150)
 7 14 23, 245 (91)
 7 18 19, 245 (93)
 7 24 30, 244 (23)
 7 25, 137
 7 26, 137
 7 27, 245 (81), 250 (39)
 7 28, 259 (18), 262 (84, 89, 91)
 7 29, 244 (29)
 7 31 7, 244 (50)
 7 32-3, 253 (37)
 7 33 4, 244 (62)
 7 34, 251 (65)
 8 1 10, 245 (75), 256 (21)
 8 11, 128, 246 (147)
 8 14 21, 245 (102)
 8 22 6, 244 (45)
 8 23-5, 244 (63)
 8 27, 190, 192
 8 28, 246 (118), 255 (89), 248 (183), 256 (5)
 8 29, 266 (65)
 8 30, 266 (72)
 8 31, 190, 247 (162)
 8 32 3, 248 (163)
 8 33, 266 (75)
 8 38, 190, 195
 9 1, 272 (85, 87)
 9 2-8, 258 (57)
 9 7, 276 (67)
 9 9, 190, 247 (162)
 9 10, 248 (163)
 9 12, 190
 9 15 27, 243 (21)
 9 22, 131, 262 (91)
 9 25, 244 (32), 253 (37)
 9 31, 190, 247 (162)
 9 32, 248 (163)
 9 38, 244 (27), 252 (27)
 9 38 40, 246 (128)
 9 41, 153
 10 21, 255 (95)
 10 28 31, 245 (101)
 10 29, 243 (7), 258 (79)
 10 33, 190
 10 33 4, 247 (162)
 10 37, 266 (63)
 10 45, 190
 10 46, 246 (112)
 10 46 52, 244 (45)
 10 47 8, 268 (112)
 10 48, 268 (112)
 10 51, 131, 262 (91, 103), 268 (113)
 10 52, 244 (65)
 11 3, 262 (87)
 11 8, 246 (114)
 11 9, 268 (114)
 11 9 10, 250 (53)
 11 18, 246 (113), 247 (158)
 11 27, 246 (146), 247 (158)
 11 28 33, 265 (45)
 11 30, 247 (157)
 11 30 2, 246 (119)
 11 32, 256 (10)
 12 9, 259 (11)
 12 12, 246 (146), 247 (158)
 12 13-17, 247 (155)
 12 18 27, 246 (148)
 12 28 34, 246 (149)
 12 35 7, 151
 12 37, 246 (113)

- 13 6, 265 (46)
 13 21 2, 265 (46)
 13 22, 258 (70)
 13 26, 190, 194
 13 32, 211, 273 (3)
 14 1, 247 (158)
 14 10, 247 (158)
 14 21, 190
 14 28, 247 (162)
 14 36, 276 (88)
 14 41, 190
 14 43, 247 (158)
 14 50, 245 (103)
 14 53, 247 (158)
 14 61, 275 (42)
 14 61 2, 158
 14 62, 190, 195, 270 (34)
 14 63, 247 (158)
 14 65, 256 (12), 266 (51, 52, 53)
 14 70, 250 (61)
 15 1, 247 (158)
 15 1 *ss.*, 247 (160)
 15 2, 267 (84)
 15 9, 266 (56)
 15 12, 266 (56)
 15 18, 266 (58)
 15 26, 266 (57)
 15 32, 266 (58)
 15 35 5, 251 (66)
 15 39, 275 (58)
 15 46, 248 (164)
 15 47, 248 (174)
 16 1 2, 248 (165)
 16 3, 248 (166)
 16 6, 248 (168)
 16 8, 248 (170)
 16 18, 254 (75)
 16 19-20, 259 (7)
- Lucas*
 1 5, 267 (104)
 1 31 2, 275 (46)
 1 32 3, 276 (105)
 1 34, 278 (129)
 1 35, 275 (47), 276 (105)
 1 36, 267 (104)
 1 36-7, 278 (131)
 1 43, 262 (110)
 1 44, 246 (130)
 2 1-5, 248 (7)
 2 4, 277 (109)
- 2 11, 262 (110), 266 (61)
 2 26, 266 (61)
 3 15, 257 (49)
 3 19 20, 250 (47)
 3 22, 257 (33), 276 (66)
 3 23, 243 (6), 277 (111)
 4 3, 275 (55)
 4 9, 275 (56)
 4 14, 245 (99)
 4 15, 245 (83, 85)
 4 16 27, 245 (86)
 4 22, 243 (3)
 4 24, 256 (16)
 4 25-7, 256 (22)
 4 28 30, 246 (141)
 4 32, 245 (87)
 4 33-5, 243 (22)
 4 34, 244 (37)
 4 35, 253 (37)
 4 36, 245 (88)
 4 38 9, 244 (47)
 4 39, 244 (56)
 4 40 1, 243 (18), 244 (41)
 4 41, 244 (38), 266 (60, 70), 275 (52)
 4 44, 245 (85)
 5 8, 262 (104)
 5 11, 245 (78)
 5 12, 262 (85, 91, 103)
 5 12 13, 244 (46)
 5 13, 244 (57)
 5 14, 252 (6)
 5 15, 246 (108)
 5 17 26, 253 (51)
 5 18 26, 244 (40)
 5 24, 190, 191
 5 26, 255 (106)
 5 29 32, 245 (82)
 5 30, 246 (145, 150)
 6 2, 246 (150)
 6 5, 190, 191
 6 6-10, 244 (49, 67)
 6 7, 246 (144)
 6 12 16, 245 (100)
 6 15, 250 (52)
 6 19, 244 (42, 59), 246 (109)
 6 22, 190, 193
 6 46, 262 (107)
 7 1-10, 244 (51), 250 (41), 254 (79)
- 7 6, 262 (89, 92, 103, 114)
 7 9, 246 (118)
 7 11, 246 (106)
 7 11 17, 256 (20)
 7 13, 262 (111)
 7 14, 244 (72)
 7 16, 256 (8)
 7 18 20, 246 (121)
 7 19, 262 (111)
 7 23, 246 (127)
 7 24 8, 246 (124)
 7 34, 190, 272 (77)
 7 39, 256 (9)
 8 9 10, 245 (84)
 8 24, 246 (139), 262 (93)
 8 24 5, 245 (74)
 8 26 32, 243 (20)
 8 28, 244 (39), 275 (53)
 8 37, 246 (110)
 8 38 9, 250 (40)
 8 42, 246 (105)
 8 43 8, 244 (48)
 8 44, 244 (60)
 8 46, 244 (61), 254 (80)
 8 48, 244 (65)
 8 54, 244 (71)
 9 1-6, 244 (25)
 9 7 9, 248 (183)
 9 8, 255 (89), 256 (6)
 9 10 17, 256 (21)
 9 12 17, 245 (75)
 9 18, 190, 192
 9 19, 248 (183), 255 (89), 256 (5)
 9 20, 266 (65)
 9 21, 266 (74)
 9 22, 190, 247 (162)
 9 26, 190, 195
 9 27, 272 (85)
 9 28 36, 258 (57)
 9 35, 276 (67)
 9 38 42, 243 (21)
 9 44, 190, 247 (162)
 9 49 50, 244 (27), 246 (128)
 9 52, 246 (111)
 9 54, 262 (105)
 9 57, 262 (107)
 9 58, 190, 255 (96), 272 (76)
 9 59, 262 (107)

- 9 61, 262 (107)
 10 1, 262 (112)
 10 17, 262 (107)
 10 17-20, 244 (26)
 10 19, 254 (75)
 10 20, 252 (27)
 10 22, 212, 273 (3)
 10 39, 262 (113)
 10 40, 262 (107)
 10 41, 262 (113)
 11 1, 262 (107)
 11 1 14 15, 244 (24)
 11 15, 246 (151), 252 (26)
 11 18, 252 (26)
 11 19, 252 (25)
 11 24-6, 244 (33)
 11 27-8, 246 (142)
 11 30, 190, 193
 11 39, 262 (113)
 12 8, 190, 196
 12 10, 190, 272 (77)
 12 36 7, 259 (11)
 12 40, 190, 272 (83)
 12 41, 262 (107)
 12 42, 262 (113)
 13 1, 249 (24)
 13 10-17, 244 (52)
 13 13, 244 (55)
 13 13-17, 244 (68)
 13 14 *ss.*, 247 (154)
 13 15, 262 (112)
 13 23, 262 (107)
 13 26 7, 259 (24)
 13 31-3, 247 (158)
 13 32, 243 (17), 252 (1)
 13 33, 256 (17)
 14 1-6, 244 (53)
 14 4, 244 (64)
 14 25, 246 (143)
 14 26, 243 (7), 258 (79)
 15 1, 246 (150)
 16 20 5, 250 (62)
 17 5, 262 (112)
 17 6, 262 (112)
 17 11-19, 244 (46)
 17 14, 244 (64), 252 (6)
 17 22, 190, 272 (83)
 17 23, 265 (46)
 17 24, 190, 272 (83)
 17 26, 190, 272 (83)
 17 30, 190, 272 (83)
 17 37, 262 (107)
 18 6, 262 (113)
- 18 8, 190, 272 (88)
 18 28-30, 245 (101)
 18 29, 243 (7)
 18 31, 190
 18 32 3, 247 (162)
 18 34, 248 (163)
 18 35 6, 246 (112)
 18 35 43, 244 (45)
 18 38 9, 268 (113)
 18 41, 262 (91, 103), 268 (113)
 19 1 3, 246 (112)
 19 8, 262 (107, 113)
 19 10, 190, 193
 19 37-8, 250 (54)
 19 37 9, 246 (116)
 19 38, 268 (114)
 19 47, 247 (158)
 19 48, 246 (113)
 20 1, 247 (158)
 20 1 8, 265 (45)
 20 4, 247 (157)
 20 4-6, 246 (119)
 20 6, 256 (10)
 20 19, 247 (158)
 20 20 6, 247 (155)
 20 27-40, 246 (148)
 20 39, 246 (149)
 20 41 4, 151
 20 45, 246 (113)
 21 8, 152, 265 (46)
 21 27, 190, 194
 21 36, 190, 272 (88)
 21 38, 246 (113)
 22 2, 247 (158)
 22 4, 247, (158)
 22 22, 190
 22 27, 190
 22 30, 190, 272 (85)
 22 33, 262 (107)
 22 38, 262 (107)
 22 42, 276 (88)
 22 48, 190, 272 (74)
 22 49, 262 (107)
 22 61, 262 (112)
 22 63, 266 (52)
 22 64, 256 (13)
 22 66, 247 (158)
 22 67, 247 (158)
 22 67-70, 158
 22 68, 267 (83)
 22 69, 190, 195
 23 1 *ss.*, 247 (160)
 23 2, 266 (55)
 23 3, 267 (84)
- 23 4, 267 (85)
 23 5, 266 (59)
 23 6 12, 247 (158)
 23 37, 262 (58)
 23 38, 262 (57)
 23 39, 262 (58)
 23 42, 262 (108)
 23 47, 275 (60)
 23 53, 248 (164)
 23 55, 248 (176)
 23 66, 247 (158)
 24 1-2, 248 (165)
 24 3, 262 (110)
 24 3-4, 248 (166)
 24 5, 248 (167)
 24 6, 248 (168)
 24 6 9, 248 (169)
 24 7, 190, 272 (74)
 24 9, 248 (170)
 24 11, 248 (179)
 24 13 32, 248 (171)
 24 19, 255 (105), 256 (14)
 24 24, 248 (180)
 24 26, 266 (49)
 24 33 9, 248 (171)
 24 34, 259 (6), 262 (110)
 24 46, 266 (49)
 24 50 3, 248 (171)
- Juan*
 1 1, 276 (100)
 1 14, 276 (100)
 1 18, 276 (100)
 1 20, 257 (49)
 1 21, 257 (54)
 1 41, 267 (98)
 1 49, 267 (99)
 1 51, 272 (90)
 2 1-5, 246 (134)
 3 13, 273 (100)
 3 13 14, 272 (90)
 3 26, 246 (129)
 4 11, 262 (115)
 4 25, 267 (101)
 4 45, 251 (73)
 4 46 53, 254 (79)
 4 49, 262 (92, 114)
 5 1-9, 255 (104)
 5 7, 262 (115)
 5 27, 272 (90)
 6 1, 249 (35)
 6 14, 257 (55)
 6 15, 267 (99)

- 6:23, 249 (35)
 6:27, 272 (90)
 6:62, 272 (90), 273 (101)
 6:68, 262 (115)
 7:21, 255 (104)
 7:25-31, 267 (99)
 7:40, 257 (55)
 7:40-4, 267 (99)
 7:41, 251 (74)
 7:45-52, 251 (75)
 8:44, 268 (111)
 9:22, 267 (99)
 11:27, 262 (116), 276 (99)
 11:47-50, 250 (48)
 12:13, 268 (114)
 12:32, 172, 173
 12:34, 268 (6)
 13:13, 259 (1)
 13:13-14, 259 (23)
 17:3, 267 (100)
 18:32, 268 (7)
 18:33-7, 267 (84)
 19:25, 246 (135)
 20:1-9, 248 (180)
 20:15, 248 (178)
 20:28, 262 (117)
 20:31, 267 (97)
 21:1, 249 (35)
- Hechos de los Apóstoles*
 1:1-3, 248 (171)
 1:6, 250 (55)
 1:9, 273 (95)
 1:11, 273 (99)
 1:14, 246 (136)
 2:1-41, 246 (104)
 2:4-13, 121
 2:21, 259 (28)
 2:29-31, 267 (94)
 2:34-5, 267 (95)
 2:34-6, 259 (26)
 2:36, 267 (87)
 3:6-7, 244 (70)
 3:14, 258 (60)
 3:17-18, 267 (91)
- 3:17-26, 258 (56)
 3:20, 267 (86)
 3:21, 267 (95)
 3:22 ss., 256 (15)
 3:22-3, 257 (50), 258 (62)
 4:26-30, 267 (89)
 4:27, 247 (158)
 5:15-16, 244 (70)
 5:36, 258 (64)
 5:42, 267 (86)
 7:37, 256 (15), 257 (50), 258 (56, 62)
 7:51-3, 268 (109)
 7:52, 258 (60)
 7:56, 171
 8:5, 267 (90)
 8:12, 267 (86)
 8:37, 267 (86)
 9:20, 275 (44)
 9:22, 267 (90), 275 (44)
 9:34, 244 (70), 267 (68)
 10:1-48, 250 (42)
 10:13-16, 245 (94)
 10:36, 267 (86)
 11:26, 263 (1)
 12:6-10, 253 (39)
 12:17, 246 (137)
 13:25, 257 (49)
 13:33, 275 (43)
 15:13, 246 (137)
 17:3, 266 (49), 267 (92, 93)
 17:6-7, 267 (96)
 18:5, 267 (90)
 18:28, 267 (90)
 21:18, 246 (137)
 21:38, 258 (67)
 22:3, 254 (69)
 22:14, 258 (60)
 23:9, 246 (145)
 24:24, 267 (86)
 25:26, 259 (14)
 26:22, 267 (93)
 26:23, 266 (49), 267 (92)
 26:28, 263 (2)
 28:3-5, 254 (75)

- Romanos*
 1:4, 275 (48)
 8:3, 276 (98)
 8:15, 276 (90)
 9:11, 268 (110)
 10:9, 259 (30)
 10:13, 259 (28)
 14:14, 245 (98)

- Corintios I*
 1:2, 259 (15, 28)
 5:5, 259 (28)
 7:10, 259 (23)
 9:5, 259 (23)
 9:14, 259 (23)
 15:5-7, 248 (172, 181)
 16:22, 113, 116

- Corintios II*
 4:4, 276 (102)

- Galatas*
 1:19, 246 (137), 259 (23)
 4:4-5, 276 (98)
 4:6, 276 (89)

- Colosenses*
 1:15, 276 (102)

- Tesalonicenses I*
 2:14-16, 268 (110)
 4:16, 198

- Hebreos*
 1:3, 276 (102)

- Santiago*
 5:14, 244 (69)

- Apocalipsis*
 1:13, 171
 5:5, 265 (37)
 11:12, 273 (95)
 14:14, 171

ÍNDICE ALFABÉTICO

Quando las referencias se encuentran en las notas, éstas se hallan indicadas entre paréntesis a continuación del número de página respectivo.

- Abayye, 125
Abba: ver Padre
 Abba Hilkiah, 77, 85, 126-9, 222, 261 (78)
 Abbahu, 124, 126, 270 (40)
 Abraham, 71, 120, 122, 129, 232
 Abrahams, I., 251 (79), 267 (81), 276 (96)
 Acaya, 160
Adonai, 118, 121, 128
 Adriano, 48, 144
 Agraz, hija de Mahlaz, reina de los demonios, 220
 Agripa I, 50
 Agripa II, 50, 139, 161
 Akiba, rabino, 270 (34); y Mesías, 144, 265 (43); su comentario sobre Daniel 7, 182; sobre el sábado, 192; sobre *hijo de Dios*, 207; no dañado por Satanás, 219-20
 Aland, K., 13
 Albeck, C., 254 (61), 269 (29)
 Alejandría, 90, 165
 Alejandro Janneo, 76
 Alexander, P., 10
 Allegro, J. M., 257 (50, 52), 263 (14, 15), 274 (29)
 Alon, G., 62
'am ha-arez, 59, 60
 Ammi, rabino, 125
 Ana, 229
Anani, 182-3
 Anciano de los Días, 180-1
 Ancianos, 35, 152, 216, 246 (146)
 Andrés, 162
- Ángeles, 66, 101, 181, 196-7; caídos, 66; vencedores de los demonios, 67; enseñan a Noé las medicinas, 67; como hijos de Dios, 205, 207, 211
 Antíoco Epifanes, 181
 Antioquía, 90, 139
 Apolo, 160
 Apóstoles, 27, 33, 37-8, 43, 56, 91, 155, 162, 193, 257 (55); como exorcistas, 27; curación, 29; dificultad para comprender la resurrección, 41-2; acusados de ocultar el cuerpo de Jesús, 44; prohibición de predicar entre gentiles, 54
 Arab, 62, 78, 254 (67). Ver también Gabara
 Arameo, 137, 201; expresiones en los Evangelios Sinópticos, 26, 33, 37-8, 58, 167, 222-5, 250 (64), 251 (65), 266 (78); investigación de *mar* en, 117-30, 134-6; literatura *hijo de hombre* en, 173-84, 187, 199, 201, 269 (9); pérdida de guturales en galileo, 57-9; Hénoj I en, 187; papiro con referencias a *señor*; 118; ortografía, 201; hablado por Jesús, 29, 59; títulos de Jesús en, 90, 112, 114-5; título de Mesías, 182-3, 263 (15); uso de *mar*, 118-30; uso y significado de *hijo de hombre*, 173-87
 Aristeas, Epístola de, 118
 Aristóbulo I, 49
 Aristóbulo II, 76

Arquelao, 50, 248 (7)
 Artapano, 72, 253 (41)
 Asa, rey de Judá, 64
 Ascensión, 155, 161, 194, 198-9
 Asesinos, 105
 Asi, rabino, 125
 Atenas, 90, 165
 Augusto, 226
 Avia, rabino, 125
 Avigad, N., 260 (43, 52)
 Avi-Yonah, M., 249 (15, 34), 254 (67)
 Azazel, 66

Baaras, raíz, 252 (23)
 Babilonia, 51, 123
 Bacher, W., 267 (82)
 Bar Kosiba, 48, 57, 144, 150; como Mesías, 143-4
Bar niphle, 183, 270 (38)
 Baron, S. W., 251 (83)
 Barrett, C. K., 155, 188, 204, 212, 266 (76), 267 (103), 275 (35, 39)
 Barthélemy, D., 263 (13), 274 (30)
Bath kol, 99, 217, 275 (64). *Ver también* Voz celestial
 Bautismo: de Jesús, 35, 37, 216-7; de Juan, 35
 Beelzebú, 69
 Belén, 226
 Ben Temalion, demonio, 72
 Bendiciones, Dieciocho, 140-2
 Beth Shean, 49, 58
 Beth She'arim, 121-3, 129, 202
 Betsaida (Julias), 29, 54
 Billerbeck, P., 10
 Black, M., 14, 199, 200, 245 (96), 268 (2), 269 (9)
 Blasfemia, 39-40
 Blass, F., 266 (78)
 Blau, L., 252 (32), 255 (103)
 Bloch, R., 258 (61)
 Boobyer, G. H., 273 (95)
 Bornkamm, G., 259 (19)
 Borsch, F. H., 200
 Bousset, W., 114, 259 (14), 271 (56)
 Bowker, J., 15
 Brandon, S. G. F., 250 (45)
 Braude, W. G., 16
 Buber, M., 9, 235
 Buber, S., 241, 252 (29), 270 (36)
 Büchler, A., 59, 85, 251 (79), 253 (53), 254 (54, 70), 255 (103), 259 (84), 276 (85)

Bultmann, R., 93, 114, 163, 188, 204, 217, 248 (173, 1), 275 (59)
 Burkill, T. A., 245 (88), 273 (115)

Cafarnaún, 27-9, 34, 53, 115, 132, 135, 249 (37)
 Caifás, 55
 Calígula, Cayo, 114
 Campbell, J. Y., 269 (11)
 Canon de Escrituras, 97-8
 Capadocia, 51
 Carabas, 260 (55)
 Carismáticos, 63, 74-87; y fariseos, 85; en relación con *hijo de Dios*, 218; durante el Segundo Templo, 85; familiaridad con Dios, 87; y Galilea, 77-85; y voz celestial, 219-21; en el judaísmo, 63, 84; Jesús y, 63, 84-5; amenaza al orden establecido, 87
 Carmelo, monte, 49
 Carpintero, 25-6
 Catchpole, D. R., 247 (159), 270 (34)
 Celibato, 106-7; profético, 107-8; según el criterio rabínico, 107-8
 Cerfaux, L., 259 (14)
 Cesarea de Filipo, 91, 248 (7)
 Charles, R. H., 14, 186, 187, 263 (7), 271 (45, 47)
 Clemente de Alejandría, 253 (41)
 Cleofás, 95
 Colpe, C., 273 (91)
 Colson, F. H., 15, 274 (22)
 Concilios, 90
 Conzelmann, H., 188, 204, 256 (1)
 Cook, S. A., 260 (53)
 Coponio, 50
 Corazin, 54
 Corinto, 160
 Cornelio, 54
 Cranfield, C. E. B., 245 (89, 93), 262 (118), 266 (50)
 Credos, 17, 18, 42, 97, 225
 Cristianos, 10, 23, 114, 139, 157, 165, 229
 Cristo, 19, 36, 90, 112, 135, 139, 153, 159-63, 182, 195, 213, 257 (55), 263 (3), 264 (20). *Ver también* Mesías
 Cristología, 90, 93, 95, 123-4, 171-225
 Cullmann, O., 256 (1, 3), 258 (62), 260 (42), 266 (78), 276 (71, 101)
 Curación, 28-9, 45, 66, 70-1, 252 (27),

262 (107); origen divino de la, 64-5; equivalente a perdón, 73-4; conocimiento de los esenios sobre, 68; Jesús y, 28-9, 34-5, 47, 63, 73, 81, 191, 244 (68), 247 (154), 253 (37); por intervención de Hanina ben Dosa, 79, 80, 84-5; pruebas requeridas sobre, 68-9; alusión de las Escrituras sobre, 64-5

Dalman, G., 118, 123-4, 159, 208, 250 (64), 260 (55), 266 (77), 269 (15), 271 (56), 274 (7)
 Damasco, 128, 160, 275 (44)
 Danby, H., 15, 254 (70)
 Daniel, 97, 118, 120; como curador, 72-3; especulación escatológica sobre, 180-97; significado de nube en, 182-3, 198-9; interpretación mesiánica de, 182-3, 186-7; *hijo de hombre* en, 172, 174, 179-83, 189, 194; título «señor» en, 118, 122; exégesis judía tradicional de, 182-183
 Daube, D., 250 (49)
 David, 56, 141, 145, 151, 161, 167-8, 182-3, 205, 213, 226, 265 (44), 277 (109); como exorcista, 72; retrato por Seudofilón, 72; como Mesías, *ver* Mesías
 Debrunner, A., 266 (78)
 Dellling, G., 277 (115)
 Demonios y males, 26-8, 67; y voz celestial, 218; Agraz, 220; de noche, 220; Ben Temalion, 72; causa de enfermedad, 66; causa de pecado, 66; vencidos por ángeles, 67; exorcizados, 26-7, 67-70; expulsados por Abraham, 71; expulsión de, 69-71; endemoniado de Gerasena, 27, 54; en el pensamiento judío, 67; Legión, 28; hombre de Cafarnaún, 27; Jesús proclamado como *hijo de Dios*, 28, 154-6, 213-5; reina de, 81, 220; Salomón y, 67; mujer de Tiro, 27
 Denis, A. M., 253 (41), 263 (7), 264 (24)
 Diez Macho, A., 16
 Dios: Jesús como, 113, 203-5, 223-25; utilizado primero por los gentiles para designar a Jesús, 225
 Discípulos de Jesús, 25, 31-3, 35, 37, 41, 43, 55, 79, 85, 90, 107, 172, 131-3, 192-4; e *hijo de Dios*, 203,

214; exorcizan demonios, 69, 133-4; escatologizan *hijo de hombre*, 197; los Setenta, 27; los Doce, 34, 45, 54
 Dodd, C. H., 202, 243 (1), 245 (98)
 Dosa, rabino, 149, 265 (39)
 Driver, G. R., 277 (108)
 Dubnov, S., 51
 Dupont-Sommer, A., 73, 253 (46), 258 (76)

Ebionitas, 229
 Egipto, el, 105
 Egipto, 51, 68, 71
 Eissfeldt, O., 14, 263 (7)
 Elbogen, I., 263 (10, 11)
 Eldad y Medad, 107
 Eleazar ben Azariah, 125
 Eleazar ben Dama, 252 (27)
 Eleazar ben Pedath, 208
 Eleazar ben Yose, 71
 Eleazar (¿el Esenio?), 68
 Eleazar de Modíim, 82
 Eleazar, hijo de Jairo, 52
 Elefantina, 118
 Elías, 45, 59, 70, 75, 77, 82, 85, 91, 96-7, 102, 104, 109, 124, 128, 133, 259 (1); mencionado en tercera persona, 124, 129; bajo símbolo de carnero, 101; como profeta escatológico, 89, 101; Jesús como, 45, 82, 102; Juan como, 45, 103, 257 (49); como mediador, 101; ausencia de modelo escatológico en los jasidim, 97; norma para exorcistas, 70; precursor del Mesías, 97, 101, 102, 104, 147, 257 (47); causas de muerte, 64, 96; forma de hacedor de milagros, 97
 Eliezer ben Hircano, 87, 108, 159, 230-1, 251 (72)
 Eliseo, 45, 64, 70, 96, 128, 252 (35), 255 (106); causas de muerte, 64, 96; alimentar multitud, 96
 Elisha ben Abuuya, 218
 Ellis, E. E., 268 (2)
 Emaús, 43, 95-6, 153
 Emerton, J. A., 251 (65), 261 (66)
 Encantamientos: compuestos por Salomón, 67; exorcismos con ayuda de, 69-71
 Encarnación, 199, 224
 Enfermedades, curadas por imposición de manos, 71; curadas en Qumran, 71; relación con el pecado y

- el mal, 66, 73; conexión teológica con pecados, 64, 65, 191
- Enslin, M. S., 248 (184), 250 (43)
- Epstein, I., 15
- Escatología, 93, 200; Elías en la, 89, 97, 147; figuras escatológicas, 89, 103, 147; Mesías en la, 144, 149, 152; profecía y, 100-6; *hijo de hombre* y, 180-1, 194-9
- Escitópolis (Beth Shean), 49, 58
- Escribas, 73-4, 154
- Esenios, 30, 232-3, 235; celibato de, 106-7; exorcistas, 68, 70; jasidim y, 85-6; como curadores, 68
- Espíritu inmundo, 27, 66, 70-1, 131, 214, 254 (83)
- Espíritu santo, 98-9, 108-9, 166, 207, 226, 257 (30)
- Esteban, 166, 172
- Etheridge, J. W., 16
- Eusebio, 253 (41), 268 (118)
- Evangélicos, 9, 18-30, 34-42, 47-85; cristología de, 90-109, 111-37, 151-69, 188-97, 211-25; acontecimientos fundamentales, 24; veracidad histórica, 47
- Exorcismo, 28, 30, 45-7, 67-74, 156, 218, 262 (107); y Abraham, 71; actitud de rabinos ante, 69; esenios y, 67-8; exorcismos compuestos por Salomón, 67; explicación a un gentil, 69; en los Evangelios comparados con Qumran, 71; Hanina ben Dosa y, 81; métodos de Jesús, 27, 70-1; en el ministerio de Jesús, 39, 214; en nombre de Jesús, 27, 69; imposición de manos en, 71, 253 (37); necesario para un ritual correcto, 69; oraciones en, 71; pruebas requeridas, 68-9; novilla roja y, 69; considerado como trabajo de santo, 70-4; perdonar pecados, 74; significado de *gazer*, 73
- Ezequías, 51
- Fadus, Cuspíus, 105
- Faraón, 72, 122, 265 (32)
- Fariseos, 32, 39-40, 53, 60, 69, 75, 80, 106, 172, 235, 246 (146, 147), 247 (154), 251 (82); actitud ante los galileos, 59; y carismáticos, 75, 79, 85; choque con Jesús, 39-40, 61-2, 151; identidad de, 61; presencia en Galilea, 61-2; y resurrección, 247 (161)
- Feldman, L. H., 15, 253 (45)
- Felipe, evangelista, 160
- Filón, 15, 18, 25, 52, 106-8, 118, 143-4, 207, 224, 232, 264 (20)
- Finkel, A., 251 (79)
- Fitzmyer, J. A., 201, 260 (43), 263 (15), 273 (110), 275 (32)
- Flusser, D., 86, 243 (13), 244 (68), 254 (65), 276 (96)
- Foerster, W., 259 (14), 261 (63)
- Formesyn, R. E. C., 269 (11, 30)
- Frey, J. B., 261 (58)
- Friedman, H., 15
- Friedrich, G., 242
- Fuentes históricas, 18, 248 (1)
- Fuller, R. H., 256 (1)
- Gabara (Araba), 53. *Ver también* Arab
- Gadara, 49
- Gadarenes, país de, 214
- Galilea, 24, 26, 28, 30, 40, 42, 45-7, 94-5, 131-2, 183, 235; fronteras, 49; centro de actividad judía, 48, 57; dialecto, 58; economía, 49, 50-1; Evangelios y, 53-7; gobierno de, 49-50, 249 (34); antagonismo con Judea, 60; historia de, 48-51; hogar de carismáticos, 77-85; ignorancia de los extraños, 57, 59; influencia de fariseos en, 61-2; Jesús y, 30, 34, 47-54; Mesías y, 60; fariseos en, 61-2, 251 (82); en la literatura rabínica, 53, 57, 61; rebeldes en, 51-2, 55; *hijo de hombre* en, 179; levantamiento del 49 d.C., 52
- Galileos: actitud hacia Jesús, 251 (73); seguidores de Jesús, 34, 56, 94, 102, 164; Jesús como, 48-9, 53, 55, 60, 62; mala pronunciación de los, 57-9, 122, 202; connotación política, 52, 55, 62; títulos, 90
- Gamaliel el Viejo, 61, 78, 80
- Gamaliel II, 78, 125
- Gaulanitis, 49
- Gazer, 73; en Daniel, 73; significado de, 73; en Qumran, 72-3
- Geber, 265 (30)
- Gehenna, 149
- Geiger, A., 255 (103)
- Genealogía, 167, 226-9, 233, 277 (109)
- Génesis Apócrifon, 71; importancia para la comprensión de *señor*, 120, 122, 129

- Gentiles, 49, 60, 115, 139, 165, 178, 215; en Acre y Monte Carmelo, 49; como cristianos, 33, 90, 114, 117, 164-5; desarrollo de *señor* como título, 112-4; actitud de Jesús hacia, 54-5, 250 (41); misión entre los, 30; idea originaria de la divinidad de Jesús, 204, 225; Mesías triunfando sobre, 141
- Gerasa, 34, 54
- Gerhardsson, B., 256 (22)
- Gerra, C. B., 249 (7)
- Ginzberg, L., 257 (47)
- Gischaia, 52
- Gnósticos, 235
- Gog, 149-50, 163, 265 (42)
- Goldin, J., 16
- Goodenough, E. R., 15, 264 (17)
- Gran Sinagoga, 98
- Grant, F. C., 277 (110)
- Guerra Judía: primera, 48, 50, 52, 78, 105, 194, 267 (105); segunda, 57, 144, 150, 178
- Hacedores de milagros, 75, 82, 96, 101, 235, 261 (78); designados con el título *señor*, 126-9, 131, 134; como hijos de Dios, 214, 216-7
- Haenchen, E., 245 (89)
- Haggai, 97-9
- Hahn, F., 114-5, 171, 204, 256 (1), 257 (48, 49), 260 (42), 261 (62), 268 (108), 275 (35, 38), 276 (69), 87, 91, 104)
- habu gabra*, 174-5, 200
- Haifa, 48, 58
- Halajah, 87, 99, 125
- Hanan, nieto de Honi, 77, 222
- Hanina ben Dosa, 59, 62, 73, 77-84, 86, 97, 99, 101, 109, 218-9, 235, 254 (64, 65, 70), 255 (88, 110); actitud en asuntos legales y rituales, 83, 86; mordido por una serpiente, 78-9; comparado con Elías, 81-2; comparado con Jesús, 77, 79; control de la naturaleza, 81, 97; como exorcista, 82; referencias familiares, 78, 85; cura a distancia, 80-1, 85; «hombre de hechos», 84; encuentro con Agraz, 81, 220; pobreza de, 82; su confianza en Dios, 77-9
- Hasmoneanos, 145-6
- Havdalah, 125
- Hayward, R., 10
- Hebreo, 112, 117, 121, 123, 173, 181, 230; mal pronunciado por galileos, 58
- Hechicería, 66, 69
- Hechos de los Apóstoles, 95, 103, 112, 121; Jesús como Mesías en, 154-5, 159-61; padecimientos del Mesías en, 160-1; cambios en los Sinópticos respecto a la idea de Mesías, 159-61
- Hedegard, D., 263 (10, 12)
- Heinemann, J., 263 (6)
- Helenístico-judío, 116. *Ver también* Judíos
- Helios, 210
- Hengel, M., 249 (28)
- Hénoj: como Metatron, 271 (57); como *hijo de hombre*, 185-7
- Hénoj, Libro de, 66, 101, 184-7; fecha de, 184, 186-7; dependencia respecto de Daniel, 185; problemas lingüísticos, 184; «mi hijo» en, 209; traducción de *hijo de hombre* en, 184
- Hermes, 114
- Herodes Antipas, 35-6, 40, 50, 53, 55, 94-5, 160
- Herodes el Grande, 51, 123
- Herodianos, 39, 50, 55
- Higgins, A. J. B., 171
- Hijo de David, 91, 183; Jesús como, 167-8; como *hijo de Dios*, 213. *Ver también* Mesías
- Hijo de Dios*, 40, 90-1, 237, 270 (40); diferencias entre el uso hebreo y griego, 210-11; en Eclesiástico, 206; en Hénoj I y Ezra IV, 208-9; paralelos extrabíblicos de, 206-10; en la Iglesia gentil, 204; en los Evangelios y en Hechos, 211-8; en el mundo helenístico, 203, 210, 216-8, 221; Jesús como, 28, 40, 203-25, 226; hombre justo como, 206-8, 211; rey como, 205, 208; significado, 224-5; utilizado por hombres, 215-6; y Mesías, 208, 211-4, 203-4; utilizado por hacedores de milagros, 211, 214, 216-7, 222; en el Nuevo Testamento, 203, 205, 211-18; en el Antiguo Testamento, 205-16; en la Iglesia palestina, 203-4; y Pablo, 213, 223-5; en Filón, 207, 224, 232-3, 274 (22, 25); en Qumran, 207, 209-10; en la literatura

- rabínica, 207-8; de santos y maestros, 218-21; utilizado por la voz celestial, 216-8
- hijo de hombre*, 42, 74, 91, 171-97, 270 (40); en arameo, 173-83, 187-8, 193, 197, 199; ascenso y descenso del, 196, 199; como perífrasis, 174-80, 181, 187, 191-4, 199-202; como término colectivo, 180-1; en Daniel, 172, 174, 179, 180-3, 187-97, 200; muerte de, en Juan, 172-3; Hénoj como, 185-6; en Hénoj I, 184-7, 200; en Ezequiel, 171; en Ezra IV, 183-4, 199; como término genérico, 175-6, 178, 192, 201; en los Evangelios y en Hechos, 171-2, 186, 188-97; y Jesús, 235; en los escritos judíos, 173-88; «levantado» de, 173; como Mesías, 173, 185, 194-5, 268 (6); en la Revelación, 171-2; clasificación de referencias a, 188-97; como título, 179, 181, 184, 186-8, 196-7, 270 (40, 41)
- Hillel, 61, 98, 100; casa de, 231, 256 (116)
- Hippos, 49
- Hircano I, 100
- Hircano II, 76
- Hoffman, D., 251 (78)
- Hombre divino, 210, 217, 221, 262 (88)
- Honi, el Trazador de Círculos, 74-7, 82, 85-7, 97, 101, 109, 126, 235, 255 (110), 276 (86); muerte de, 76; retratado por Josefo, 75-7; sus plegarias por lluvia, 75; considerado como fariseo, 85; como *hijo de Dios*, 216, 221; en el Talmud, 75-6
- Horovitz, H. S., 268 (119)
- Hosana*, 167
- Hurwitz, A., 260 (49)
- Iersel, B. M. F., van, 204, 276 (92)
- Iglesia, 17, 38, 45-7, 54, 90, 136, 164, 203, 212; proclama que Jesús era el Mesías, 139, 153, 158, 164-5; Iglesia gentil y su doctrina, 33, 89, 112, 114, 116, 164-5, 229; Iglesia judía palestina, 89, 112, 114-5, 203; reformulaciones de las enseñanzas de Jesús, 30, 113, 132, 212
- Ignacio de Antioquía, 225
- Inscripciones, 18, 230, 248 (7), 261 (58); de Beth She'arim, 58, 121-2, 202; fúnebres de Jerusalén, 201; pérdida del alef en arameo galileo atestiguado por, 58, 201-2
- Isaac el Herrero, 125, 183
- Isaac, el Patriarca, 232-4, 247 (162)
- Isabel, 233
- Isaías, 35, 37, 65
- Isis, 114
- Israel, 9, 31, 33, 49, 56, 72, 96, 101, 128, 140, 142, 154-5, 160, 162, 164 ss.; como *hijo de Dios*, 205, 207-8
- Iturea, 49
- Jacob de Kefar Sama, 252 (27)
- Jacob, el Patriarca, 101, 175, 234
- Jacob, hijo de Judas el Galileo, 52
- Jairo, 50, 72
- James, M. R., 253 (45)
- Jamnia, 48. *Ver también* Yavneh
- Jasidim, 74-84; dirigiéndose a Dios como Padre, 222-3; falta de interés en asuntos rituales, 83, 85-6; Jesús como uno de los, 84, 89, 136, 235; y casamiento, 108; «hombres píos», 59; considerados subversivos, 86-7; relación con fariseos, 85-7; como hijos de Dios, 218-9. *Ver también* Carismáticos
- Jeremías bar Abba, 125
- Jeremías, profeta, 45
- Jeremías, J., 200, 257 (47), 268 (116)
- Jericó, 29, 34, 98, 131, 167
- Jerusalén, 24, 34, 35, 38-43, 52, 56, 59-75, 77-78, 80, 94-95, 99, 103, 105, ss.; fuente del judaísmo rabínico, 48
- Jesús, 10, 17-19, 23-4, 27-54, 60-72, 90-1, 96, 100-1, 106, 108, 117, 119; respuesta al sumo sacerdote, 158, 164, 172, 195, 203; detención de, 39-41, 94; actitudes ante, 33-40, 62, 86, 94; autoridad de, 31-2; bautismo de, 35, 99, 108, 216-7; bautismo por, 37; relatos sobre el nacimiento y la infancia, 23-5, 154, 225-9, 232-3; hermanos y hermanas de, 25; carpintero, 24-6; como carismático, 63, 74, 81, 84-7, 96-7, 169, 235, *ver también* Curación; condena de, 41; críticos y adversarios, 37-40, 62, 94, 96, 151, 154; muerte de, 24, 34, 40-1, 95, 164,

- 193-4, 216; y la ley dietética, 32-3, 60-1; sufrimiento terrenal y exaltación, 165, 194; y Elías, 45, 82, 94, 96, 102; exorcista, 24, 26, 28, 31-3, 37, 63, 69-71, 155-6, 223; de la fe, 17-8; familia de, 24-5, 37-8, 95, 167, 227-9; al dar limosna, 84; «Jesús histórico», 17-8, 93, 112; y Juan el Bautista, 23, 35-7, 45, 94, 257 (49); rey, 161-2, *ver* Mesías; lenguaje de, 26, 58-9, 179, 202, 221; como *señor*, 111-37, 160, 166-7, 237, 259 (1), *ver* Señor; como Mesías, 17, 36, 40, 60, 104, 139-69, 194, 213, 223, 226, 229, 235-6; considerado Mesías por sus seguidores, 153-4, 164; pasión y mesianismo, 157-8; conjura contra, 39-41, 55; y la pobreza, 82; predicción, muerte y resurrección, 41-3, 91; como profeta, *ver* Profeta; reacción de Pedro, 91, 157-9, 164, 203; resurrección de, 23, 41-5, 112-3, 160, 193-4, 196, 198-9, 227; como pretendiente real, 41, 153-4; como siervo, 36; como hijo de David, 166-7, 226, *ver también* Mesías; como *hijo de Dios*, 28, 40, 203-225, 237; como *hijo de hombre*, 171-97, 199, 235; como maestro, 30-2, 93, 112-5, 135; tentación de, 214, 217; títulos de, 89, 222; juicio, 39-41, 247 (159); entrada triunfal, 34, 94, 155, 266 (67); idea de sí mismo, 96, 115, 163, 211-12, 223; idea de Mesías, 163-4; como zelote, 54-6
- Jesús ben Sira, 65, 101
- Jonás, hijo de Leví, 52
- Jonás, rabino, 124, 126
- Jonatán ben Uzziel, 98-9
- Jonge, M. de, 263 (5, 9), 264 (19, 24), 265 (31)
- Jordán, río, 64, 105
- José, padre de Jesús, 24, 100, 226-9, 233, 277 (109)
- José de Arimatea, 42-3
- Josefo, 15, 18, 50, 53-4, 57, 118, 248 (7), 262 (120), 264 (20); sobre escnios, 67-8, 107, 233; sobre Galilea, 48-53, 57, 61-2; retrato de Honi, 74-7, 215; sobre Jesús, 56, 85, 264 (20); sobre Juan el Bautista, 55; sobre profetas y , rofecia, 98, 100, 105; sobre fariseos, 61-2; sobre Salomón, 67, 69
- Joshua ben Hananiah, 86
- Joshua ben Leví, 124, 182
- Juan, apóstol, 27, 134, 155
- Juan el Bautista, 23, 30, 45, 91, 102, 108, 216; encarcelado, 34; en el Cuarto Evangelio, 103; y Jesús, 25, 35-7, 94, 257 (49); en Josefo, 55; como precursor mesiánico, 36-7, 102
- Jubileos, Libro de los, *hijo de Dios* en, 206-7
- Judá, el Príncipe, 122, 176, 268 (117)
- Judá, tribu de, 73, 121, 167
- Judaísmo, 32-3, 42, 47-8, 69, 76, 86, 100-1, 109, 163-6, 235
- Judas, hijo de Ezequías, 51-2
- Judas Macabeo, 98-9
- Judea, 34-5, 40-1, 49-50, 59, 154, 164, 226, 251 (73)
- Judíos, de la Diáspora y helenísticos, 18, 51, 66, 117-8, 121, 165, 224; palestinos, 18, 66, 90, 117, 140
- Jueces, 35, 39, 152, 216, 246 (146)
- Justino Mártir, 148, 277 (109)
- Kahana, Rab, 122, 175-6
- Kahle, P., 13, 117
- Kefar Imi, 77
- Kilpatrick, G. D., 261 (83), 262 (109)
- Kittel, G., 10, 242
- Kittel, R., 13
- Klausner, J., 236, 245 (95), 264 (21)
- Klostermann, E., 266 (50)
- Kohler, K., 255 (103)
- Kuhn, K. G., 16
- Kümmel, W. G., 14
- Kyrios, 113-4, 117-9, 121-4, 129, 132. *Ver también* Señor
- Lauterbach, J. Z., 15, 255 (93), 258 (61), 272 (71), 274 (26)
- Lázaro, 58, 201
- Lea, 229
- Le Déaut, R., 258 (59), 270 (37), 273 (108)
- Leenhardt, F., 261 (83)
- Legión, demonio, 28
- Leivestad, R., 272 (70)
- Leon, H. J., 277 (116)
- Levy, J., 255 (103)
- Ley, 60, 98; y sabiduría, 83
- Lifshitz, B., 250 (63), 260 (52), 261 (56, 58), 273 (114)
- Logos, 267 (105); agente en la creación

y en la revelación, 224; en Juan, 224; en Filón, 224, 274 (25)
 Lohse, E., 14, 209
 Lydda, 59

Macabeos, 49, 99, 145
 Maestro, 91; Jesús como, 30-1, 37, 115, 237; y *señor*, 115-6, 123-36; Maestro de Justicia, 103, 264 (30)
 Manuscritos del Mar Muerto, 10, 14, 102-3, 140, 143, 146-7, 160
 Mar, 117-23, 125, 129; como forma de dirigirse en tercera persona, 115, 122, 124-9; en Babilonia, 123, 261 (64); utilizado en griego, 122, 129, 260 (53, 55); desarrollo de, en los documentos arameos, 118-20, 124-9; referido a hacedor de milagros, 126-9, 131; relación con «rabbi», 118, 123-4, 126-7. *Ver también* Señor

Maranatha, 112, 114, 116, 119, 261 (66, 71)
 Marcus, R., 15
 María, madre de Jesús, 17, 24, 38, 226, 233, 277 (109)
 María de Magdala, 44
 Marta, 224
 Martitz, W. von, 275 (33)
 Masada, 52
 Mastema, 67
 Media, 51
 Mediador, 101
 Médicos, 64-5, 71
 Meeks, W. A., 251 (73), 268 (7)
 Meir, rabino, 159, 218, 220
 Melchizedek, 265 (31)
Memra, 104
 Menahem, 52
 Merx, A., 245 (97)
 Mesías, 36, 40, 60, 89, 91-3, 97, 103-4, 116, 124-5, 129, 134, 139-69, 182, 198, 204, 206, 207, 209, 227, 233, 253 (45), 264 (20), 266 (54), 267 (102); de Aarón e Israel, 103, 146-7; en la profecía de Balaam, 146; «Rama de David», 142-3, 147, 209; como toro blanco, 101; adoptado por la Iglesia como título, 164-5; ocultamiento y revelación del, 145, 147-9, 163, 182, 186-7, 197-8; Ciro como, 169; muerte del, 41-2, 149, 165; esperanza en el, entre los judíos, 139-44; falsos Mesías, 152, 194; en Isaías 11, 141-3,

146; Jesús y, 104, 139-69, 194, 223, 226, 235-6; en Juan, 103-4, 135, 161-2, 173, 224; como rey victorioso, 141; secreto mesiánico, 156, 267 (105); nombre del, creado antes que el mundo, 149, 186, 267 (105); en el Nuevo Testamento, 150-63, 163-7; y la confesión de Pedro, 155, 157; oración por el, 140-2, 144, 163; preexistencia del, 145, 148-9, 163, 165, 184, 186-7, 223-4, 267 (105); Mesías sacerdotal, 103, 145-6, 163; Mesías profético, 145, 147, 163; en la Pseudoepígrafa, 140-1; en Qumran, 103, 140, 142-3, 146-7, 210, 265 (31); reconocimiento por parte de los demonios; 156; redentor, 140, 144, 150; rechazado por los judíos, 165-6; resurrección de, 41-2, 160-1, 199; Mesías rey, 56, 103, 140, 142, 146, 154, 162-3, 182-3, 211; asesinado, 145, 149-50, 163; hijo de David, 140-1, 143-4, 149, 151-2, 154, 164, 166-7, 206, 213, 265 (43); hijo de Efraim, 149-50, 265 (42, 43); *hijo de Dios*, 154, 208, 211-4; hijo de José, 149-50; *hijo de hombre*, 179, 185-6; especulación mesiánica, 144-50, 164-5; somete a los gentiles, 141; padecimientos, 41-2, 104, 160, 164
 Messel, N., 271 (60)
 Metatron, 271 (57)
 Meyer, A., 269 (11)
 Milagros de Jesús, 28-30, 81, 85, 94
 Milik, J. T., 250 (57), 253 (46), 263 (13), 265 (31), 267 (104), 272 (63), 273 (112), 274 (30)
 Millar, F. G. B., 14, 15, 247 (159), 249 (17), 264 (20), 277 (107)
 Miriam, hermana de Moisés, 107
 Mishnah, 31, 39, 53, 77-8, 83, 86, 221; sobre las ofrendas, 83; actitud hacia los carismáticos, 76; producida en Galilea, 48, 57; sobre vírgenes, 230-1; sobre votos, 59
 Moisés, 31, 72, 102, 104, 264 (20); acompaña al Jesús glorificado, 104, 133; celibato de, 107-8; y nube, 198-9; comparado con Jesús, 95, 104; como profeta escatológico, 101, 147; como prototipo de Mesías, 102, 105, 265 (32); como hacedor de milagros, 72
 Morag, S., 251 (65)

Mowinckel, S., 264 (21)
 Mras, K., 253 (41)
 Mujeres, 41, 42, 43, 44, 45, 106, 107, 258 (76)
 Murabba'at, 201

Naaman, 64, 96, 252 (35), 259 (1)
 Nabonido, oración de, 73
 Nabucodonosor, 73, 118
 Nacimiento virginal, 204, 213, 224-34; e Isaías, 229; interpretaciones de la Iglesia palestina y de la gentil, 225-6; en Filón, 232-3
 Nacionalistas, 53
 Nahman bar Jacob, 183
 Naín, 29, 94, 96
 Natanael, 162
 Nathan, rabino, 108
 Nazaret, 24-5, 28, 31, 37-8, 47, 53, 78, 94-5
 Nehuniah, 78
 Nerón, 201
 Nestle, E., 13
 Neubauer, A., 254 (63)
 Neusner, J., 247 (154), 251 (80), 254 (70), 255 (110)
 Nicodemos, 60
 Nineham, D. E., 245 (90), 266 (50)
 Noé, 67, 70
 Nubes, 182, 189, 194, 197-9
 Nuevo Testamento: intérpretes del, 23, 111, 135-6, 237; exorcismo en, 27, 71-2; Mesías en, 150-66; referencias en dialecto galileo, 58

Obadías, 128
 Odeberg, H., 269 (15, 26)
 Omri, 82
 Onías el Justo: *ver* Honi
 Oración, 74-6, 126, 222-5, 253 (37), 263 (6)
 Orígenes, 118, 268 (117)
 Otto, R., 271 (56)

Pablo, 33, 54, 78, 89, 105, 116, 139, 161, 166, 245 (98), 275 (44); uso de *Abba*, 222; y la eterna filiación de Jesús, 213, 223-5; uso de *señor* para dirigirse a Jesús, 112, 115-7; ve a Jesús como Mesías, 160-1; y la resurrección del Mesías, 42-3, 161; y el padecimiento

del Mesías, 152-3, 160; e *hijo de hombre*, 171
 Padre, 205, 211-2, 222; como *Abba*, 122, 222-5
 Parábolas, 31, 53, 58, 113, 116, 133, 196, 236
 Paraíso, 149
Parthenos, 229-30, 277 (108, 117)
 Parusía, 104, 113, 165, 195-6, 198-9
 Pascua judía, 34, 77, 104, 198, 265 (32)
 Patriarca de Galilea, 48, 168, 176
 Pedro, 30, 33, 41-3, 45, 58, 132-3, 156, 161, 253 (39); su respuesta en Cesarea, 91, 155-7, 159, 164; prédicas en Jerusalén, 160; prédica en el Templo, 103-4; y el padecimiento del Mesías, 42, 160
 Perdonar pecados, 39, 63, 73-4, 86; en Qumran, 72-3. *Ver también* Curación
 Perea (Transjordania), 49-51, 214
 Perrin, N., 197, 268 (4), 271 (42), 272 (70, 79, 81, 82, 85, 89)
 Philonenko, M., 253 (45)
 Pinhas ben Yair, 109
 Plinio, 107, 258 (77)
 Pompeyo, 75
 Poncio Pilatos, 17, 18, 24, 40-1, 52, 154, 157, 159-60, 164, 247 (159), 248 (7)
 Profecía, fin de la, 97-9, 108, 218, 256 (29), 262 (107); escatológica, 101-6; en Josefo, 100; elementos milagrosos en, 100, 103; en el judaísmo postbíblico, 97-100
 Profeta, 70, 80, 91, 99-100, 103, 108, 111, 128, 134, 236; ungido en el Antiguo Testamento, 168; celibato del, 106-9; cristiano, 256 (29); como clarividente, 100; muerte en Jerusalén, 95; escatológico, 100-3; falso, 105-6, 195; «último profeta», 93, 101, 104, 147, 257 (55); Jesús como, 45, 60, 85, 93-106, 236-7, 258 (62); Juan como, 35; Jesús viéndose a sí mismo como, 95-6, 106; y Mesías, 103, 147, 163; como médico, 64, 65; en el judaísmo postbíblico, 97-101
 Quirinio, 50, 248 (7)
 Qumran, 70-3, 103, 106, 122; arameo y, 201; idea de Daniel, 73; Hénoj I en, 187; dirigiéndose a Dios

- como Señor, 118-21; comentario sobre la bendición de Jacob, 143; mesianismo, 103, 140, 142-3, 146-7, 265 (31); *hijo de Dios* en, 209-10
- Rab, 82, 125, 218, 255 (88)
- Rabbi, 91, 115, 259 (1), 261 (65); como descripción de función, 123; con sufijos pronominales, 123-9, 261 (80); relación con *mar*, 118, 123, 125-7, 129; como título de Jesús, 115
- Rabinos, 31, 48, 58, 74, 78, 80, 86, 100, 120, 126, 175, 219
- Rabinowitz, I., 251 (65)
- Rafael, 66
- Rahls, A., 13
- Raquel, 229
- Rebeca, 229-30
- Recaudador de impuestos, 50, 236
- Redentor: *ver* Mesías
- Reglas levíticas, 59-61, 106
- Reino de Dios, 31, 35-6
- Religión de los misterios, 114, 117
- Resurrección, 39, 109, 160-1, 176, 247 (162); y tumba vacía, 41-5; información de los Evangelios, 42-3; en Juan, 44-5; noción de, 41, 45, 247 (161); predicción de, 41
- Revelación: revelación del Mesías, *ver* Mesías; rol primario del profeta, 98
- Robert, J., 270 (37)
- Roma, 40, 76, 114, 148, 164-5, 178, 265 (32); control de Galilea y Judea, 50; liberación prometida en la Era Mesianica, 105; Emperador de, como *hijo de Dios*, 210; v rebeliones, 51-2
- Rowley, H. H., 14
- Sábado, 39, 62, 86, 125, 220; curación en, 29, 40, 244 (68), 247 (154); *hijo de hombre* y, 191-2
- Sabiduría, 25, 67, 84, 225
- Sacerdotes, 35, 39-41, 44, 50, 59-60, 94, 100, 152, 154, 192, 216, 246 (146); ungidos, 168; delegados de Dios, 64; como tipo de Mesías, *ver* Mesías; como médicos, 64-5
- Sacrificio, 59, 65
- Saduceos, 39, 99, 106, 246 (147), 247 (161)
- Safrai, S., 86, 255 (103)
- Salomón, 67-70
- Samaria, 34, 49
- Samaritanos, 54, 134, 160
- Samuel, 229, 234, 262 (120)
- Sandmel, S., 245 (90)
- Sanedrín, 40, 44, 50, 77, 94, 153
- Santiago, apóstol, 45, 134, 155, 264 (20)
- Santiago, hermano de Jesús, 38, 268 (4)
- Sara, 71, 229, 232, 233, 277 (126)
- Sarfatti, G. B., 253 (53), 256 (19)
- Satanás, 28, 41, 157, 214, 217-20
- Saúl, rey, 72
- Saulo: *ver* Pablo
- Schäfer, J. P., 257 (30)
- Schalit, A., 273 (114)
- Schechter, S., 251 (68), 255 (112), 257 (41)
- Schoeps, H. J., 257 (55)
- Scholem, G., 271 (57)
- Schulz, S., 117, 118, 119
- Schürer, E., 10, 14, 15, 249 (17), 264 (20), 277 (107)
- Schwab, M., 15
- Schwabe, M., 250 (63), 260 (52), 273 (114)
- Schweizer, E., 217, 260 (42), 275 (35, 38)
- Seforis, 50-1, 53, 78
- Sem, hijo de Noé, 67
- Señor, 90-1, 111-37, 160, 262 (88); como forma de dirigirse, 112, 114-5, 118-9, 122-6; antecedentes arameos, 118-27; en hebreo bíblico, 127-9; enfoque conservador sobre, 112-3; utilizado por emperador, 114; equivalente a Dios, 113, 115, 118-21, 128-9, 136; evolución del título, 112-9, 127; demostrativo de la autoridad de Jesús, 115-28, 134; en la literatura extrabíblica, 118-22, 260 (51); en la Iglesia gentil, 112; en el pensamiento judeo-helenístico, 117; en Juan, 112, 115, 135-6, 259 (1); en Lucas, 112, 133-5; en Marcos, 112, 130-2, 133-7; en Mateo, 115, 132-6; en el Nuevo Testamento, 111, 119, 128-9, 136; en los estudios del Nuevo Testamento, 111-19, 123; origen pagano de, 114; en la Iglesia primitiva, 112-3, 115; en Salmo 110, 112-3, 116; en la literatura qumraní, 118-

- 22; de los espíritus, en Hénoj I, 185-6
- Serapis, 114
- Setenta, Versión bíblica de los, 113, 115, 182, 252 (35), 277 (117)
- Sevenster, G., 263 (4)
- Sexual, abstinencia, 106-9, 258 (72)
- Shammai, 61, 100, 231, 251 (79), 256 (116)
- Sbejinah*, 267 (105)
- Shunem, 96
- Sidón, 49, 96
- Silas, 161
- Simeón ben Azzai, 108-9
- Simeón ben Gamaliel, 61
- Simeón ben Menasiah, 272 (71)
- Simeón el Modesto, 159
- Simeón ben Shetah, 75-6, 87, 221
- Simeón ben Yohai, 71, 177-8
- Simón, el Esenio, 100
- Simón, hijo de Judas el Galileo, 52, 145
- Simon, M., 15
- Simón Macabeo, 49, 99-100
- Simón el Zelote, 56
- Sinagoga, 25, 31, 50, 162
- Sinaí, 177-8, 228
- Siria, 50-1, 139
- Sjöberg, E., 178, 187, 265 (36), 269 (16)
- Smith, M., 273 (110), 276 (72)
- Sodoma, 122
- Sparks, H. F. D., 13
- Starcky, J., 263 (15)
- Stendahl, K., 268 (115)
- Strack, H. L., 10, 15
- Strecker, G., 257 (49)
- Talmud, 26, 48, 57-8, 77-8, 81, 120, 123, 143, 202, 208, 220, 231; sobre el celibato, 107; figura de Hanina, 77-83; retrato de Honi, 75; uso de *mar*, 124-7
- Targum, 16, 58, 99; unguimiento en, 168; nubes como transporte divino, 198; *señor* en, 118, 121; Palestino, 58, 121; *hijo de hombre* en, 270 (40)
- Targumistas, 98
- Tarichaeae, 53
- Taylor, V., 112, 113, 150, 212, 256 (4), 273 (2); 276 (71)
- Tefillah*, 140
- Templo, 34, 59, 61, 65, 83, 85, 99, 103, 105, 142, 192, 215, 258 (72); destrucción del, 48, 57, 148, 184; entrada de Menahem en, 52; funcionarios del, 50, 60; pureza de los sacerdotes, 106; santuario creado antes del mundo, 149; impuestos, 30
- Teodotión, 182
- Terapeutas, 25, 68, 107
- Tesalónica, 161
- Testimonium Flavianum*, 56, 85, 250 (51)
- Tetragrama, 39, 72, 117; traducido como *Adonai* y *Kyrios*, 118-9, 121; no sustituido por *Kyrios* en los restos de manuscritos judíos de la Biblia Griega, 117; como Señor en *Q1 Gen. Ap.*, 120
- Teudas, 105
- Thackeray, H. St. J., 15
- Theodor, J., 254 (61), 269 (29)
- Throckmorton, B. H., 13
- Tiberiades, 50, 53, 249 (9, 35)
- Tiberio, 25
- Tib'on, 58
- Tiro, 27, 49
- Títulos, 89-106, 111-37, 139-68, 171-98, 203-25
- Tito, 100
- Tobías, 66
- Tobit, 66
- Tödt, H. E., 270 (33), 272 (81)
- Tomás, apóstol, 135
- Tondriau, J., 259 (14)
- Tora, 48, 62, 109, 124, 149, 177
- Tradicón, 31, 44, 99, 194
- Transfiguración, 104, 133, 216
- Tolemaida (Acre), 49
- Trifón, 148
- Trono de Gloria, 149
- Ullendorff, E., 271 (46, 48)
- Última Cena, 113, 133
- Ungir, 139, 141-2, 145; uso metafórico de, 168-9; uso rabínico de, 168; en el Targum, 168; «ungimiento» en Hénoj I, 186
- Vespasiano, 68, 100, 201, 257 (40)
- Vielhauer, P., 117, 262 (88), 272 (68)
- Virginidad, 229-34, 277 (108)
- Volz, P., 265 (36)
- Voz celestial, 33, 87, 98-9, 214, 216-

- 21, 254 (83), 255 (88), 256 (116).
Ver también, *Bath kol*
- Weiss, J., 277 (113)
Wellhausen, J., 172
Whitaker, G. H., 15
Wilcox, M., 268 (2)
Winter, P., 7, 40, 171, 197, 248 (184),
250 (51), 273 (91)
Woude, A. S., van der, 264, (21), 265
(31)
- Yadin, Y., 249 (23), 260 (43), 274
(31)
- Yavneh*, 48, 125. Ver también *Jamnia*
Yohanan, rabino, 176, 256 (29)
Yohanan ben Torta, 144, 265 (43)
Yohanan ben Zakkai, 48, 61-2, 69-70,
78-80, 87, 201, 254 (70), 257 (40)
Yose, rabino, 124, 126
Yose, el Galileo, 59, 62, 270 (34)
Yose ben Halafta, 175
- Zacarías, 97, 98, 99
Zadok, 52
Zelotes, 51-2, 54-5, 106, 235, 249 (23),
264 (20)
Zipporah, 107

AGRADECIMIENTOS EN LA EDICIÓN ORIGINAL INGLESA

El autor y los editores desean expresar su reconocimiento por el permiso para reproducir materiales de las siguientes publicaciones: de la New English Bible, 2.^a ed. © 1970 a Oxford and Cambridge University Presses; de la Revised Standard Version Bible, © 1946, 1952 y © 1971 a la Division of Christian Education, National Council of Churches of Christ de Estados Unidos; de la edición Loeb Classical Library de *Josephus*, © The President and Fellows of Harvard College, traducción de H. St. J. Thackeray, R. Marcus y L. H. Feldman, y publicada por Heinemann, London, and Harvard University Press, Cambridge, Mass.; y de la edición Loeb Classical Library de *Philo*, © The President and Fellows of Harvard College, traducción de F. H. Colson y G. H. Whitaker, publicado por Heinemann, London, and Harvard University Press, Cambridge, Mass.

SUMARIO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Dos palabras acerca de la bibliografía</i>	13
<i>Introducción: del cristianismo a Jesús</i>	17
<i>Primera parte: El escenario</i>	21
I. <i>Jesús el Judío</i>	23
II. <i>Jesús y Galilea</i>	47
III. <i>Jesús y el judaísmo carismático</i>	63
<i>Segunda parte: Los títulos de Jesús</i>	89
IV. <i>Jesús el Profeta</i>	93
<i>Digresión: celibato profético</i>	106
V. <i>Jesús el Señor</i>	111
<i>Digresión: «Señor» y el estilo del Evangelio de Marcos</i>	136
VI. <i>Jesús el Mesías</i>	139
<i>Digresión I: Jesús, hijo de David</i>	167
<i>Digresión II: el uso metafórico de «ungir»</i>	168

VII.	Jesús el «hijo de hombre»	171
	Digresión I: la nube, medio de transporte celestial	198
	Digresión II: debate sobre el uso perifrástico de «hijo de hombre»	199
VIII.	Jesús el «hijo de Dios»	203
	Digresión: «hijo de Dios» y nacimiento virginal	225
	Postdata	235
	Abreviaturas utilizadas en las notas	239
	Notas	243
	Índice de citas	279
	Índice alfabético	291

Esta edición de JESUS EL JUDIO, compuesta en tipos Garamond de 10, 8 y 7 puntos, se terminó de imprimir el día 24 de mayo de 1979, en los talleres de Gráficas del Congost, S.A. - Avda. San Julián, s/n. - Granollers.