

CB
119

Jean-Pierre Lémonon

Jesús de Nazaret

Profeta y sabio



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

Durante estos últimos años, diversos libros y programas de televisión han tratado de responder a las numerosas preguntas del público —cristiano o no cristiano— relativas al personaje histórico de Jesús. Los resultados, muy desiguales, dejan perplejo. ¿Cómo discernir, entre todos estos trabajos llamados «científicos», los que se han desarrollado con rigor e imparcialidad de los que pretenden probar tesis radicales de este estilo: «No sabemos prácticamente nada de Jesús» o, en sentido contrario: «Es evidente que Jesús es Dios»?

Lejos de los medios de comunicación y del sensacionalismo, algunos investigadores trabajan con regularidad, confrontan sus posturas y las discuten libremente. La renovación de los estudios judíos y el análisis serio de los manuscritos del mar Muerto les han permitido progresar nítidamente en el conocimiento del mundo judío anterior al año 70, mucho más complejo de lo que se imaginaba hasta ahora. A uno de esos historiadores del siglo I, Jean-Pierre LÉMONON, le hemos pedido que haga el balance del personaje histórico de Jesús de Nazaret. Especialista en el mundo judío y en el mundo romano (después de una notable tesis sobre Poncio Pilato), ha sido uno de los principales artífices de la indispensable obra *Le monde où vivait Jésus [El mundo en que vivió Jesús]*. Enseña en las Facultades Católicas de Lyon. Con su talento de pedagogo propone aquí un recorrido a la búsqueda de Jesús de Nazaret, tal como sus contemporáneos lo conocieron y entendieron: un controvertido profeta y un sabio.

Después de haber examinado los documentos judíos y paganos del siglo I que hablan de Jesús, el autor presenta en primer lugar la situación política y religiosa de los judíos de este tiempo y subraya su espera de una liberación. Después, a partir de los relatos de la pasión, analiza las razones de la condena a muerte de Jesús: un falso profeta peligroso para los sumos sacerdotes y el Templo. A continuación, se remonta a la actividad pública de Jesús, profeta del Reino de Dios y sanador. Observa especialmente sus complejas relaciones con Juan Bautista. Por último, aborda el aspecto actualmente más controvertido en Estados Unidos: ¿en qué sentido fue Jesús un maestro de sabiduría? Algunos recuadros examinan extremos concretos, como las fechas del nacimiento, del ministerio y de la muerte de Jesús, el problema de sus hermanos y hermanas, los evangelios de la infancia, los relatos de milagros contemporáneos, etc. Todos estos datos y análisis permiten renovar nuestra mirada sobre la humanidad de Jesús al escuchar más atentamente a sus testigos.

INTRODUCCIÓN



A comienzos de los años cincuenta, el interés por Jesús, tal como había sido percibido por sus contemporáneos, no parecía retener la atención de la investigación bíblica. La proclamación de Cristo Señor conducía a hacer duelo por Jesús de Nazaret. Semejante impresión dejaba de lado algunos signos precursores de una renovación de la curiosidad por la figura del nazareno. En 1954, Ernst KASEMANN anunciaba un cambio, en particular entre los discípulos de Rudolph BULTMANN, que había desempeñado un papel de primer orden en la preeminencia concedida a una proclamación confesante. Poco a poco, el estudio de Jesús de Nazaret desde el punto de vista de la historia adquirió nuevamente importancia.

Con relación a las investigaciones de las que a principios del siglo xx se hacía eco Albert SCHWEITZER, se asistió a una profundización de la metodología. Entre los criterios que permitían reconocer una palabra o un gesto de Jesús, Ernst KASEMANN privilegiaba el de la desemejanza: se atribuía a Jesús lo que no podía ser encajado ni en su ambiente ni en la primera comunidad cristiana. Semejante referencia no está desprovista de interés, pero implica una debilidad: su utilización rigurosa hace olvidar la «judeidad» de Jesús. Éste es separado de su medio, puesto que sólo se tiene en cuenta la ruptura con él. También se olvida que es lógico que la comunidad cristiana se sitúe en la estela de Jesús. No es anormal atribuir al maestro una práctica apreciada por los suyos, ¿no había enseñado Je-

sús a sus discípulos a seguirle? La reflexión sobre los criterios que permiten reconocer, por debajo de la presentación de los evangelios, una palabra o un gesto de Jesús de Nazaret se ha afinado a lo largo de estos últimos decenios.

Estos últimos años, en paralelo con la profundización metodológica, la investigación ha puesto de relieve el arraigo cultural de Jesús y sus discípulos. Nuestro conocimiento del mundo en el que vivió Jesús se ha renovado. Los grupos que constituyen la sociedad judía antes de la destrucción del Templo están mejor identificados gracias a los descubrimientos de Qumrán y al creciente interés por la literatura de los sabios de Israel (Talmudes y midrasés). Los descubrimientos arqueológicos también contribuyen a una mejor representación de la Galilea y la Jerusalén del siglo I, así como a un conocimiento más preciso de la sociedad judía.

Al escepticismo que estaba bien visto, todavía a mitad del siglo xx, cuando se mencionaba la posibilidad de abordar la historia de Jesús, le sucedió una oleada de publicaciones sobre Jesús de Nazaret tal como el historiador lo reconstruye, resituando –con sus riesgos y peligros– lo esencial de sus gestos y de sus palabras. Las dificultades de la empresa ciertamente se han puesto de relieve, los resultados obtenidos han sido muy diversos, pero hoy nadie se atrevería a negar el interés de una búsqueda de Jesús desde el punto de vista del historiador.

El camino del historiador siempre conlleva una parte de reconstrucción que implica su propia situación. La historia nunca es la reconstrucción del pasado, sino «el resultado del esfuerzo, en un sentido creador, mediante el cual el historiador, el sujeto que conoce, establece una relación entre el pasado que él evoca y su presente». Esta convicción de Henri-Iréné MARROU no cuestiona de ninguna manera el acercamiento científico a la historia mediante la utilización crítica de documentos y de las ciencias a las que ella recurre. Pero las preguntas planteadas al pasado dependen de un ramillete de causas que están ligadas a la personalidad del historiador, a sus centros de interés, así como a su propia cultura. Éste debe ser a la vez consciente de lo que orienta su curiosidad y capaz de someterse a la búsqueda de la verdad, saber conjuntar «la simpatía y el espíritu crítico».

Debemos precisar el objeto de nuestra investigación. Cuando decimos «Jesús y la historia», en primer lugar situamos a Jesús en su tiempo, haciendo que surjan las semejanzas y las diferencias entre el maestro de Nazaret y sus contemporáneos. Hablar del «Jesús de la historia» sitúa en primer plano el comportamiento de Jesús tal como fue percibido por los suyos, y que una trayectoria histórica puede reconstruir. Tomar como sujeto de estudio «la humanidad de Jesús» es entrar en un camino propiamente cristológico y preguntarse por el lugar que la humanidad de Jesús ocupa en los diferentes evangelios. A su manera, nuestro estudio pretende tener en cuenta estos tres centros de interés. En efecto, como conclusión examinaremos cómo el comportamiento humano de Jesús condujo a sus discípulos, a la luz de la Pascua, a proclamarlo Cristo y Señor.

– En *primer* lugar presentamos el conjunto de los documentos que concurren en la elaboración

de un discurso histórico sobre Jesús, llamando la atención muy particularmente sobre la manera como podemos utilizar los evangelios en cuanto testigos del hombre de Nazaret.

– En un *segundo* momento precisaremos la espera de Israel en el siglo I de nuestra era. Estas figuras de esperanza permiten entender la espera que Jesús pudo suscitar y el pavor causado por su muerte.

Nuestra investigación tiene su punto de partida en la pasión y muerte de Jesús, el mejor período conocido de su historia. Se trata de arrojar luz y establecer las causas de la muerte de Jesús de Nazaret. A lo largo de este *tercer* capítulo formularemos una hipótesis: Jesús fue condenado como falso profeta.

– En una *cuarta* parte, preguntándonos por lo adecuado de semejante hipótesis, releeremos el ministerio de Jesús. ¿Fue Jesús considerado durante su actividad un profeta y se presentó en continuidad con la acción profética?

– De esta manera, en el capítulo *quinto* podremos volver al comienzo del ministerio de Jesús. Nos preguntaremos por las relaciones que el nazareno mantuvo con los ambientes bautistas en la persona de Juan, quien situó su propia actividad como prolongación de los profetas de Israel.

– El reconocimiento de Jesús como profeta, ampliamente admitido hoy, parece batirse en particular con corrientes americanas que insisten gustosamente en Jesús como maestro de sabiduría sin proyecto escatológico. Jesús formaría a sus discípulos para un tiempo largo, al modo de los maestros de Israel. Exploraremos esta vía en la *sexta* parte.

Si Jesús se presentó como profeta y fue considerado como tal por sus contemporáneos, la confesión de fe cristiana, al atribuirle los títulos de Mesías,

Cristo e Hijo de Dios, ¿introdujo una ruptura en el reconocimiento de su identidad? Como conclusión, también trataremos de iluminar las significativas transformaciones que los primeros cristianos hicieron que sufriera la figura del profeta y del sabio.

Algunas abreviaturas

AJ: *Antigüedades judías* (de Flavio Josefo)

BJ: *Guerra de los judíos* (de Flavio Josefo)

TB: *Talmud de Babilonia*

TJ: *Talmud de Jerusalén*

Q, *Quelle*, en alemán «fuente»: la Fuente de los dichos de Jesús (cf. p. 13), que hay que distinguir de una Q precedida de una cifra, que remite a los textos de Qumrán (1Q; 4Q).

LAS FUENTES DE LA HISTORIA DE JESÚS Y SU UTILIZACIÓN

El conocimiento de Jesús de Nazaret descansa sobre varios tipos de documentos. Los reagrupamos en dos grandes categorías: unos conciernen a la situación política, social y religiosa de Judea (en el sentido de «país de los judíos») en el siglo I; los otros apuntan directamente a la propia persona de Jesús de Nazaret y al grupo de sus discípulos.

En el primer grupo, a pesar de que los documentos son de naturaleza muy diferente, encontramos tanto fuentes útiles para la historia del Imperio romano como textos de la tradición rabínica. La obra del historiador Flavio Josefo (nacido en el año 37-38 d. C.) ocupa en él un lugar privilegiado; el personaje es un observador y un actor de la historia judía del siglo I. Sus obras constituyen un docu-

mento de primer orden para el conocimiento de la Judea de comienzos de la era cristiana. Recurriremos a estos documentos en la medida en que nos ayuden a entender el recorrido de Jesús de Nazaret. Las aportaciones de la arqueología y de la epigrafía son igualmente preciosas.

El otro conjunto de fuentes está más directamente vinculado a la persona de Jesús. La gran mayoría proviene de medios cristianos, y algunos documentos son de origen pagano o judío. Los evangelios canónicos constituyen la fuente principal para un recorrido histórico relativo a Jesús de Nazaret; nos apoyaremos en ellos a lo largo de nuestro estudio, pero en primer lugar es bueno resumir lo que sabemos por otros documentos.

Las fuentes judías y paganas

LAS FUENTES JUDÍAS

Por parte de las fuentes judías tenemos un texto de Flavio Josefo llamado *Testimonium flavianum*, así como una breve mención del propio

Josefo sobre Santiago, «el hermano de Jesús, llamado Cristo». Estos textos de Josefo datan de los años 90. Después de haber sido objeto de numerosas discusiones, el *Testimonium* es reconocido hoy como un texto que emana sustancialmente del mismo Josefo. A este testimonio del historiador

judío hay que añadir una baraita¹ del *Talmud de Babilonia*.

El *Testimonium flavianum* se halla en el libro XVIII de las *Antigüedades judías* (= AJ XVIII, 63-64). Aunque dejemos aparte los tres pasajes identificados como no procedentes de la pluma del historiador judío, el *Testimonium* no carece de interés, ya que sin duda da testimonio de lo que Josefo aprendió en Roma sobre el movimiento cristiano. En este texto, la mención de los de origen griego que acuden a Jesús es más un testimonio sobre el desarrollo del movimiento cristiano que sobre la acogida de Jesús de Nazaret por los griegos en el tiempo de su ministerio, pues su actividad prácticamente se limitó al ambiente judío. El movimiento de Jesús continuó después de su muerte, y sus discípulos fueron denominados a partir de ese momento «cristianos».

Al narrar la difícil transición entre dos gobernadores y la destitución de un sumo sacerdote, último representante de una ilustre familia de pontífices, Josefo refiere el proceso y lapidación de Santiago; a este respecto, observa: «(Anán el joven) trajo ante ellos (los jueces del Sanedrín) al hermano de Jesús, llamado Cristo –su nombre era Santiago–, y algunos otros» (AJ XX, 200).

Hay que añadir una baraita a la lista; representa un punto de vista judío: «Jesús de Nazaret fue colgado la tarde de la víspera de la Pascua. Cuarenta días antes, un heraldo había proclamado: “Será lapidado, pues ha practicado la magia, ha seducido y descarriado a Israel. Cualquiera que quiera declarar en su favor, que venga y que dé su testimonio”. Co-

1. Una baraita («exterior» en arameo) es una tradición antigua que no ha encontrado lugar en la Misná (la más antigua recopilación de tradiciones de los maestros de Israel, reunidas entre los años 70 y 220).

EL «TESTIMONIUM FLAVIANUM»

Ofrecemos el texto de Josefo (AJ XVIII, 63-64) según traducción de J. P. MEIER. En el texto de los manuscritos hay tres pasajes que crean dificultad, pues harían de Josefo un cristiano; en el texto siguiente están en cursiva.

«En aquel tiempo apareció Jesús, un hombre sabio, *si verdaderamente se le puede llamar hombre*. Porque fue autor de hechos asombrosos, maestro de gente que recibe con gusto la verdad. Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. *Él era el Mesías*. Y cuando Pilato, a causa de una acusación hecha por los hombres principales entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que antes le habían amado no dejaron de hacerlo. *Porque él se les apareció al tercer día, vivo otra vez, tal como los divinos profetas habían hablado de éstas y otras innumerables cosas maravillosas acerca de él*. Y hasta este mismo día la tribu de los cristianos, llamados así a causa de él, no ha desaparecido».

moquiera que nadie alegó nada en su descargo, fue colgado la tarde de la víspera de la Pascua. El (rabí) amora Ulla añade aquí: “¿Crees que había que buscarle una defensa? Era un seductor”. El Misericordioso ha dicho: “No le perdones ni encubras su crimen” (Dt 13,9). Pero el caso de Jesús era diferente: estaba vinculado al gobierno romano» (*Talmud de Babilonia* = TB, tratado *Sanedrín* 43a, trad. Cl. Thoma).

LAS FUENTES PAGANAS

Por parte de los documentos paganos², la cosecha es igualmente magra. Algunos documentos

2. Estos textos están reunidos en J. COMBY / J.-P. LÉMONON, *Roma frente a Jerusalén vista por autores griegos y latinos* (Documentos en torno a la Biblia 8; Estella, Verbo Divino, 1983) 42-46.

que están a nuestra disposición se interesan por el movimiento cristiano, y no por la persona de Jesús; éste es el caso de la famosa carta de Plinio el Joven al emperador Trajano (*Cartas X, 96*). Al evocar la persecución suscitada por Nerón tras el incendio de Roma, Tácito, por su parte, confirma el papel de Poncio Pilato en la ejecución de Jesús, que está en el origen de un movimiento que comenzó en Judea. Pero el historiador latino da testimonio sobre todo de la rápida expansión del cristianismo, en particular en Roma, «donde confluyen y se cometen todas las atrocidades y horrores del mundo entero» (*Anales XV, 44*). En cuanto a Suetonio, presenta a «Crestos» como el instigador de sublevaciones crónicas de los judíos de Roma hacia el año 41 (*Vidas de los doce césares*, Claudio, XXV). Un testimonio relativamente tardío merece ser unido a la nómina: se debe al *retor* Luciano de Samosata (125-192), que en *De morte peregrini*, 11 habla de Jesús, «gran hombre que fue empalado en Palestina por haber introducido en el mundo una nueva celebración religiosa». También habla de Jesús como de un «sofista» y dice que los cristianos de su tiempo aún siguen «sus leyes» (Daniel MARGUERAT).

JESÚS, VISTO POR LAS FUENTES JUDÍAS Y PAGANAS

Si juntamos la cosecha procedente de los documentos judíos y paganos, se dibuja el siguiente cuadro. En testimonios que se interesan por los acontecimientos del siglo I de nuestra era se menciona ocasionalmente un grupo al que se denomina «cristianos». Este grupo, aparecido primeramente en Judea y después en Roma y otros lugares, está compuesto por judíos y paganos. En el origen de este grupo está Jesús, llamado Cristo, lo que expli-

ca el nombre dado a los que apelan a él. Jesús desarrolló una actividad pública bajo el reinado de Tiberio, durante el tiempo del gobierno de Pilato. Fue «maestro de gente que recibe con gusto la verdad» (Flavio Josefo), «un gran hombre, un sofista» (Luciano de Samosata), que enseñó leyes. Supo lo que era el éxito entre sus compatriotas. Para un escritor latino, todo esto se resume en una palabra: Jesús propone una *superstitio* (Tácito); ésta se opone a la *religio*, que vincula entre sí a los miembros del Imperio.

Son los textos procedentes del mundo judío los que proporcionan más detalles sobre el hombre Jesús. Jesús fue «autor de hechos asombrosos»; este rasgo referido por Flavio Josefo está confirmado por la baraita del *Talmud de Jerusalén*, que observa: «Practicó la magia, sedujo y descarrió a Israel». Jesús llevó a cabo gestos sorprendentes que el Talmud atribuye a una fuerza maléfica. Tenía un hermano llamado Santiago. Después de haber enseñado, Jesús fue crucificado³ por orden de Pilato, pero los notables judíos están en el origen de su condena.

A veces extraña los pocos ecos que Jesús suscita en las literaturas judía y pagana. En efecto, no se ignora su acción, pero su atestación es ocasional. Josefo, lo mismo que los autores paganos, habla de él en primer lugar a partir de los discípulos suscitados por la predicación cristiana. El acontecimiento de Jesús no tuvo para sus contemporáneos más que un eco limitado. Su muerte sólo llamó la atención de unos pocos.

3. Dejamos de lado la mención de la «lapidación» en la baraita, pues tiene como objeto mostrar que en el caso de Jesús todo estuvo perfectamente ajustado a la legislación judía y, por tanto, que Jesús fue lapidado, según la ley de Israel, y de ninguna manera entregado a los romanos.

Las fuentes cristianas

Las fuentes cristianas pueden ser clasificadas en tres categorías: los textos reunidos en el canon de las Escrituras; los textos apócrifos, en particular aquellos que se presentan como evangelios, y, por último, fragmentos esparcidos que se encuentran en algunos papiros con muchas lagunas o en los Padres de la Iglesia.

LOS TEXTOS CANÓNICOS

Entre los textos canónicos hay que distinguir, por una parte, las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles; por otra, los evangelios.

Las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles

Pablo no toma como objeto de su reflexión el ministerio de Jesús; sin embargo, ocasionalmente sus cartas ofrecen algunas informaciones sobre Jesús de Nazaret. «Nació de mujer» y estuvo «sujeto a la ley» (Gál 4,4); según la carne es de la estirpe de David (Rom 1,3); su actividad se limitó a Israel (Rom 15,8). Después de haber conocido una existencia difícil (2 Cor 4,10), Jesús fue crucificado (1 Cor 1,23; 2,8).

Los Hechos de los Apóstoles apenas son más prolijos; a modo de ejemplo nos fijaremos en el discurso puesto en labios de Pedro en casa del centurión Cornelio en Cesarea: «Ya conocéis lo que ha sucedido en el país de los judíos, comenzando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con Espíritu Santo y poder. Él pasó haciendo el

bien y curando a los oprimidos por el demonio, porque Dios estaba con él (...) [lo] mataron colgándolo de un madero» (Hch 10,37-39). Jesús es calificado de nazareno (Hch 2,22; 3,6; 4,10); surgido de David (Hch 2,30; 13,23). Su historia comienza con el bautismo de Juan (Hch 1,22; 13,24; 19,4); se resalta su poder de sanador (Hch 2,22). Con formas por otra parte variadas, los Hechos se refieren sobre todo a las responsabilidades en la muerte de Jesús, en particular la de los judíos; extienden al pueblo algo que compete a la culpa de medios sacerdotales (Hch 2,23; 3,13; 4,10; 5,30; 13,27-28).

Los evangelios

Los evangelios canónicos constituyen la fuente principal de nuestra documentación. Para su utilización, no hay que perder nunca de vista su naturaleza, la finalidad que se proponen y la historia de su elaboración. Los evangelios son la obra de testigos que confiesan a Jesús como el Hijo de David, el Hijo de Dios, el Señor, el Hijo del hombre. En su conclusión, el evangelio de Juan presenta así la finalidad perseguida: «Jesús hizo en presencia de sus discípulos muchos más signos de los que han sido recogidos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis en él vida eterna» (Jn 20,30-31). El evangelio de Juan se presenta como una selección de gestos de Jesús destinados a provocar una confesión de fe; es una obra de creyentes destinada a suscitar la fe en otros. Estos versículos, característicos del evangelio de Juan, se pueden aplicar en su orientación profunda a los otros evangelios. Sin embargo, la fi-

nalidad así definida no descalifica a los evangelios como documentos útiles para una investigación histórica sobre Jesús de Nazaret. Hay que utilizarlos teniendo en cuenta sus rasgos característicos.

Hoy se reevalúa la propia naturaleza de los evangelios. Éstos no son biografías de Jesús; la afirmación es absolutamente verdadera si comparamos los evangelios y las exigencias contemporáneas en materia biográfica. La oposición es menos radical si se considera lo que es una «Vida» en la antigüedad. En la «Vida», la atención está enteramente centrada en el héroe; éste es el único protagonista del relato. El autor de la «Vida» se concentra en el conjunto o en un período de la vida de su héroe, incluso en algunos gestos o discursos significativos. La genealogía y la preocupación por los orígenes del héroe son un elemento característico de la «Vida» antigua.

Dionisio de Halicarnaso, en su *Carta a Pompeyo*, escrita en vísperas de la era cristiana, y Luciano de Samosata, entre el 166 y el 168, en su tratado sobre *Cómo escribir la historia*, nos enseñan de forma meditada lo que es «hacer historia» para un hombre de la antigüedad. Diez reglas pueden resumir las exigencias aplicables a la escritura de la historia⁴. Tratando de hacer una obra útil, el historiador antiguo pretende fundamentalmente edificar e instruir; ofrece a los lectores conciencia de su propia identidad.

Lucas se sitúa en esta línea cuando anuncia las intenciones que le animan: «Ya que muchos se han propuesto componer un relato de los acontecimientos que se han cumplido entre nosotros, según nos lo transmitieron quienes desde el principio fueron

testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de haber investigado cuidadosamente todo lo sucedido desde el principio, escribirte una exposición ordenada, illustre Teófilo, para que llegues a comprender la autenticidad de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,1-4). Excepto en la vanidad, el tercer evangelio presenta su proyecto en términos similares a los que utiliza Flavio Josefo en el prólogo a la *Guerra de los judíos* (1-3. 6-8)⁵. La originalidad del género literario «evangelio» es indiscutible, pero los procedimientos empleados son calcados a los modos de hacer de los historiadores antiguos. No obstante, reconocer relaciones entre la «Vida» antigua y los evangelios no facilita el trabajo de quien se pone a la búsqueda del Jesús de la historia.

Cinco componentes

Subyaciendo en la redacción de los evangelios, identificamos cinco componentes que concurren en la confección de textos que corresponden a un género específico.

1. Todo comienza con las palabras pronunciadas por Jesús y los acontecimientos que vivió.

2. Los evangelistas proponen una relectura de ellos a la luz de Pascua; están convencidos de que *aquel de quien hablan está vivo*; por otra parte, el hecho característico de la comunidad a la que pertenecen los evangelistas es celebrar en la eucaristía a Jesucristo como Señor.

3. Para expresar la identidad de Jesús y la continuidad con la historia de Israel, recurren de modo

4. Cf. la relación de éstas en D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme* (Lectio divina 180; París-Ginebra, Cerf - Labor et Fides, 1999) 27-28.

5. Cf. Flavio Josefo. *Un testigo judío de la Palestina del tiempo de los apóstoles* (Documentos en torno a la Biblia 5; Estella, Verbo Divino, 1991) 15-16.

natural a la Ley de Moisés, a los Profetas y a los Salmos; reconocen en ellos anuncios o figuras de la historia de Jesús.

4. No se trata de decir todo sobre Jesús de Nazaret; se lleva a cabo una selección. Ésta se hace especialmente en función de las necesidades nacidas de la vida de las comunidades y de su voluntad misionera.

5. Cada evangelista tiene centros de interés particulares que dan lugar a un relato organizado de palabras y acontecimientos; no sigue un desarrollo cronológico.

Para explicar las relaciones que mantienen entre sí los evangelios sinópticos, los exégetas se apoyan hoy normalmente en la «teoría de las dos fuentes». Para componer su obra, Lucas y Mateo habrían utilizado el evangelio de Marcos, acabado antes de los años setenta, y una fuente reconstruida y llamada Q (del alemán *Quelle*, «fuente»), un conjunto de *logia* («dichos») que se encuentran en Mateo y Lucas solamente. Además, Mateo y Lucas se beneficiaron de informaciones específicas. A pesar de sus límites, la teoría de las dos fuentes presta un gran servicio. En cuanto a Marcos, heredó especialmente un ciclo de la pasión fijado sin duda muy pronto, puesto que se encuentra en sus grandes líneas no sólo en Mateo y Lucas, sino también en Juan. Esta proximidad de los cuatro evangelios es un hecho único. El evangelio de Juan constituye, por su parte, una fuente independiente de los sinópticos.

Los criterios de historicidad

Cuando utiliza los evangelios para interesarse por la persona de Jesús de Nazaret, el historiador aplica un cierto número de criterios que le permiten reconocer, debajo del testimonio dado, un pensamiento o un comportamiento de su protagonista. El

criterio de *desemejanza*, apreciado por Ernst KÄSEMANN, como hemos visto (p. 5), separa a Jesús de su ambiente de origen, así como de la comunidad que suscitó. Ha de ser completado con otros criterios. Uno de ellos es particularmente adoptado hoy: es el criterio de *explicación suficiente* (Vittorio FUSCO) o de *continuidad histórica* (Daniel MARGUERAT). Se atribuye «a Jesús aquello que es indispensable para explicar algunos datos históricos ciertos de su destino en este mundo, como la oposición de las autoridades de Jerusalén y la muerte en la cruz, así como algunas características, ellas mismas también seguras, de la comunidad postpascual; por ejemplo, la fe en su mesianidad, el respeto por la Ley, pero al mismo tiempo la capacidad de emanciparse de ella, si bien progresivamente»⁶. Las representaciones que la comunidad primitiva se hizo de Jesús permiten remontarse hasta la práctica de Jesús de Nazaret.

El criterio de explicación suficiente es sin duda excelente; es interesante combinarlo con el de desemejanza. Permite no dar de Jesús una imagen parcial y mantener de él solamente lo que no corresponde a su arraigo judío o al pensamiento de sus discípulos. Al criterio de explicación suficiente se unen los de *coherencia* y *atestación múltiple*. Mediante este criterio fundamental se pueden relacionar con Jesús actitudes nuevas del cristianismo primitivo con respecto al judaísmo; por ejemplo, la designación de Dios como *Abbá* o una difuminación de las separaciones entre judíos y paganos. Los múltiples rostros dados a Jesús en la tradición

6. V. FUSCO, «La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives», en D. MARGUERAT / E. NORELLI / J.-M. POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le Monde de la Bible; Ginebra, Labor et Fides, 1998) 25-57, aquí en p. 55.

neotestamentaria no carecen de continuidad con el Jesús de la historia. El investigador se fija también en las afirmaciones y los gestos de Jesús que han podido crear incomodidad entre los primeros cristianos (*malestar eclesial*), como ocurre cuando el cuarto evangelio menciona la actividad de Jesús como bautizador (Jn 3,22; 4,2) o su recepción del bautismo para el perdón de los pecados administrado por Juan.

LOS ESCRITOS APÓCRIFOS

Los apócrifos del Nuevo Testamento expresan el pensamiento de corrientes cristianas específicas rechazadas después por la tradición eclesial; algunos de ellos son signo de la piedad popular. Después de que con frecuencia se han descuidado estos textos, durante los últimos años han sido objeto de numerosos trabajos⁷. Esta literatura es objeto de juicios contradictorios cuando se pregunta en qué medida puede ser tomada en cuenta para la historia de Jesús de Nazaret. Entre los investigadores que han propuesto una historia de Jesús de Nazaret estos últimos años, se ven puntos de vista extremos. John Dominic CROSSAN hace del *Evangelio de Tomás* una fuente privilegiada, reconociendo en él una fuente independiente de los evangelios canónicos; John Paul MEIER, por el contrario, hace depender totalmente a *Tomás* de los evangelios sinópticos y entiende los dichos puestos en

7. Una presentación de ellos se encuentra en J.-D. KAESTLI / D. MARGUERAT (eds.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue* (Ginebra, Labor et Fides, 1995). Un importante número de estos textos han sido reunidos en F. BOVON / P. GEOLTRAIN (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens* (La Pleiade; París, Gallimard, 1997).

labios de Jesús a la luz de los mitos gnósticos desarrollados en el siglo II.

Haciendo un fino análisis de estas posturas extremas, Jean-Daniel KAESTLI ha mostrado las debilidades metodológicas de ambas posiciones⁸. Concluye así su estudio: el *Evangelio de Tomás* «es el resultado de un complejo proceso de composición». Es posible que algunas palabras que se en-

EVANGELIO DE TOMÁS

Logion 8: Y dijo [Jesús]: «El hombre se parece a un pescador inteligente que echó su red al mar y la sacó de él llena de peces pequeños. Al encontrar entre ellos un pez grande y bueno, aquel pescador inteligente arrojó todos los peces pequeños al mar y escogió sin vacilar el pez grande».

Logion 82: Dijo Jesús: «Quien esté cerca de mí, está cerca del fuego; quien esté lejos de mí, está lejos del Reino».

Logion 97: Dijo Jesús: «El Reino del [Padre] se parece a una mujer que transporta(ba) un recipiente lleno de harina. Mientras iba [por un] largo camino, se rompió el asa (y) la harina se fue desparramando a sus espaldas por el camino. Ella no se dio cuenta (ni) se percató del accidente. Al llegar a casa puso el recipiente en el suelo (y) lo encontró vacío».

Logion 98: Dijo Jesús: «El Reino del Padre se parece a un hombre que tiene la intención de matar a un gigante: desenvainó (primero) la espada en su casa (y) la hundió en la pared para comprobar la fuerza de su mano. Entonces dio muerte al gigante».

(*Los evangelios apócrifos* [Madrid, BAC, 6 1988])

8. J.-D. KAESTLI, «L'utilisation de l'évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus», en *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 373-395.

cuentran en el evangelio de Tomás no deriven «ni de los sinópticos ni de una redacción gnóstica»; entre estas palabras, sin duda las más interesantes son la breve sentencia del *logion* («dicho») 82 y tres parábolas: los *logia* (en plural) 97, 98 y 8. La cosecha es absolutamente escasa, y las palabras con las que nos quedamos no trastornan la enseñanza de Jesús tal como se le conoce a partir de los evangelios canónicos.

ALGUNOS PAPIROS Y CITAS DE PADRES

El papiro *Egerton 2* ha sido objeto de un detallado estudio por parte de Enrico NORELLI⁹, que al final de su investigación invita a distinguir dos cuestiones. Es importante saber si un texto apócrifo depende o no de escritos canónicos. Pero, incluso aunque se pueda determinar con certeza su independencia, no podemos concluir que ese texto con-

tribuye al conocimiento del Jesús histórico. El escrito Egerton se basa en Juan, pero es difícil saber si se remonta a tradiciones presinópticas.

Algunas otras fuentes extracanjónicas están aún por incluirse en la lista, como el papiro *Oxyrrinco 1224*. Podemos añadir a ella algunas citas de evangelios apócrifos atestiguadas en los escritos de los Padres, que conocen un *Evangelio de los nazarenos*, un *Evangelio de los ebionitas* y un *Evangelio de los hebreos*. Este material extraordinariamente fragmentario es de difícil utilización.

Anteriormente hemos resumido las aportaciones de los documentos judíos y paganos, así como los datos de las cartas de Pablo y de los Hechos de los Apóstoles. Los apócrifos cristianos y los fragmentos evangélicos no son de gran utilidad para la reconstrucción histórica de Jesús de Nazaret. Nuestra fuente esencial siguen siendo los evangelios. Para poder situar la actividad de Jesús en el centro de la vida judía es indispensable precisar las figuras de la esperanza judía en el siglo I de nuestra era.

9. E. NORELLI, «Le papyrus Egerton 2 et sa localisation dans la tradition de Jésus», en *o. c.* en nota anterior, 397-435.

2

LA ESPERANZA JUDÍA EN EL SIGLO I DE NUESTRA ERA

Jesús se sitúa en un tiempo marcado a la vez por el fracaso de la restauración asmonea y la instauración del poder romano. Éste se ejerció, bien directamente, bien con la mediación de reyes aliados, como fueron Herodes y sus hijos. Los investigadores están sumidos en un vivo debate: el ministerio

de Jesús ¿debe ser situado en un tiempo de crisis (Richard A. HORSLEY; Ekkehard-Wolfgang STEGEMANN; Gerd THEISSEN) o en un tiempo de paz (Sean FREYNE)? ¿Se trata de una época en la que el judaísmo conoció una crisis social debida en parte a su resistencia a integrarse en el Imperio romano?

La política romana

La política romana con respecto al judaísmo comprende dos partes: una teórica y otra práctica. Teóricamente, Roma reconoció a los judíos, desde la época cesarea, un cierto número de privilegios que Flavio Josefo refiere en varias ocasiones (AJ XIV, 190-264, 306-323; XVI, 160-172). Por otra parte, tuvo interés en respetar las tradiciones judías, porque este grupo étnico representaba en torno a la décima parte de la población del Imperio, repartida en el conjunto del territorio sometido a Roma. Por tanto, los judíos podían constituir una importante fuerza de cohesión o, por el contrario, de oposición. El reconocimiento de la especificidad judía adopta formas variadas: dispensa del servicio en el ejército, posibilidad de transportar el impuesto del Templo desde las diferentes provincias hasta Jerusalén, protección local de las asambleas, etc. En el 6 d. C., durante la destitución

de Arquelao, Augusto respetó el particularismo judío creando una provincia dirigida por un prefecto. Éste se instaló en Cesarea, y no en Jerusalén. Ciertamente, esta elección estaba dictada por razones de seguridad, pero también por la voluntad de respetar el carácter santo de Jerusalén. Los judíos, por su parte, ofrecían en el Templo un sacrificio por el emperador.

UNA SUMISIÓN INSOPORTABLE

El censo

Esta breve evocación podría hacer pensar que todo iba sobre ruedas y que se puede extender al conjunto del período de los prefectos (6-41) lo que Tácito afirma del tiempo de Tiberio: «Bajo Tiberio: la

calma» (*Historias* V, 9). De hecho, desde la creación de la provincia de Judea, en el 6 d. C., el censo llevado a cabo para evaluar la capacidad financiera de Judea causó entre los judíos un profundo malestar, del que Flavio Josefo da testimonio cuando menciona la oposición suscitada por Judas el Galileo y el fariseo Sadoq (AJ XVIII, 1-10). La libertad de Israel estaba en cuestión; un pueblo liberado por su Dios no puede ser entregado a la servidumbre, de la que el censo, previo a la imposición fiscal, es su signo. Este tipo de operación, por lo demás, nunca había tenido buena prensa en Israel (2 Sam 24,1-9; 1 Cr 21,1-15).

Una difícil situación económica

Bajo Herodes el Grande y su hijo Arquelao, la población había estado sometida a fuertes contribuciones financieras. La política de prestigio practicada por Herodes el Grande tuvo un doble efecto: el país fue embellecido, adquirió cierto prestigio, pero su población se empobreció fuertemente. Los delegados judíos que llegan a «reclamar la autonomía de su nación» y suplicar a Augusto que no le conceda el poder a Arquelao mencionan el estado del país dejado por Herodes el Grande: «Mientras arruinaba sus propias ciudades, adornaba con sus despojos las del extranjero, ofreciendo en sacrificio a las naciones ex-

teriores la sangre de Judea. En lugar de la antigua prosperidad, en vez de las leyes de los antepasados, hizo que reinara en el pueblo la miseria y hasta la última iniquidad» (*Guerra judía* = BJ II, 97). Cuando se creó la provincia, la situación se agravó, puesto que a las tasas tradicionales del judaísmo se añadió el impuesto romano. El *tributum capitis* (impuesto sobre las personas) y el *tributum soli* (tasa territorial) alimentaban las arcas del Imperio. A estos impuestos directos se añadían múltiples tasas¹⁰. Estos impuestos se sentían como un signo de sumisión al poder romano y eran, por tanto, juzgados como inadmisibles, pero para una gran parte de la población también eran insoportables desde el punto de vista económico: «Las provincias de Siria y de Judea, aplastadas por las cargas, imploraban una disminución del tributo» (Tácito, *Anales* II, 42, trad. P. Willeumier). En estas condiciones se entiende la importancia que revestía la pregunta sobre el pago del impuesto al César; ningún maestro podía escapar a ella (Mc 12,13-17). El censo y los impuestos creaban un sentimiento de insatisfacción en una buena parte de la población judía, pero no era fácil expresarla.

10. Cf. J.-P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée* (Études Bibliques; París, Gabalda, 1981) 105-110.

HERODES EL GRANDE Y SUS HIJOS

– *Herodes el Grande*, rey de Judea (37-4 a. C.). Judea, en el sentido de país de los judíos, comprende Idumea, Judea propiamente dicha, Samaría, Galilea, Perea y las regiones situadas al nordeste del lago de Tiberíades (cf. Lc 1,5; Mt 2).

– *Arquelao*, etnarca de Judea (Idumea, Judea, Samaría) (4 a. C. – 6 d. C.). Del 6 al 41, el antiguo reino de Arquelao se convierte en la provincia romana de Judea, confiada a un

gobernador de rango ecuestre cuyo título es el de prefecto (cf. Mt 2,22).

– *Herodes Antipas*, tetrarca de Galilea y Perea (4 a. C. – 39 d. C.) (cf. Lc 3,1; 23,7-11; Mc 6,14-29).

– *Herodes Filipo*, tetrarca de Iturea, Traconítide, Batanea y Auranítide, fundador de la ciudad de Cesarea de Filipo (4 a. C. – 34 d. C.) (cf. Lc 3,1).

IGNORANCIA DE LA SENSIBILIDAD JUDÍA

Estos motivos fundamentales podían ser exacerbados por la acción de los gobernadores; la paz romana descansaba en parte en su saber hacer. Para el período que concierne a la actividad de Jesús, estamos bastante bien informados por Flavio Josefo. Pilato (26-36) recibió el gobierno de Judea al final de una carrera militar que apenas le preparaba para ejercer funciones difíciles. No manifestó una hostilidad particular hacia los judíos, pero, en esta provincia, que demandaba finura y respeto por las costumbres judías, el prefecto se comportó como lo haría el gobernador de una provincia cualquiera¹¹. Durante el tiempo de gobierno de este prefecto tuvieron lugar varias manifestaciones que

11. Cf. J.-P. LÉMONON, *Pilate*, 273-279.

expresaban el descontento popular: el asunto de las efigies del César en Jerusalén, la construcción de un acueducto (BJ II, 169-177; AJ XVIII, 55-62), los escudos dorados colgados en el palacio del gobernador (Filón, *Legatio ad Caium* 299-305), la matanza de los galileos (Lc 13,1-5), la matanza de samaritanos (AJ XVIII, 85-89). Después de una matanza llevada a cabo por Pilato en la ladera del Garizín, y tras las quejas de los samaritanos, el prefecto fue obligado a acudir a Roma a dar explicaciones ante el emperador. En este momento entra en escena Vitelio, gobernador de Siria, que es un hombre sensible a las reclamaciones de los habitantes de la provincia y no duda en manifestar su benevolencia por los judíos.

A finales de los años treinta, Calígula quiso imponer su estatua en el Templo de Jerusalén (BJ II, 184-187; 192-203), repitiendo así la «abominación» cometida por Antíoco Epífanes dos siglos antes. La sabiduría de Petronio, gobernador de Siria, y la muerte del emperador salvaron la situación.

La situación de los galileos

Petronio había sido encargado por Calígula para hacer que se erigiera su estatua en el Templo; cuando llegó a Tolernaida se elevaron vivas protestas en Galilea. Habríamos podido suponer que los galileos se mantenían fuera de todos los debates concernientes a las relaciones con los romanos, puesto que estaban gobernados por Herodes Antipas. De hecho, aunque separados de Jerusalén por Samaría, los galileos estaban profundamente vinculados con Jerusalén desde la reconquista llevada a cabo por los Macabeos.

A pesar de que hay que distinguir entre los galileos de la periferia y de las ciudades, sin duda mucho más abiertos al helenismo, y los habitantes del interior, anclados en sus tradiciones, el conjunto de los habitantes de la tetrarquía de Galilea y Perea sufría el peso de Herodes Antipas, tetrarca muy helenizado, fiel auxiliar de los romanos. La dificultad que experimentó el soberano para poblar Tiberíades durante su construcción (AJ XVIII, 36-38) y la desconfianza de los judíos con respecto a esta ciudad helenística muestran claramente que

los galileos no escapaban a la humillación y a las dificultades económicas nacidas de la presencia romana.

En sus parábolas, Jesús pone en escena con frecuencia a gente pobre, se encuentra con muchas personas que viven de la mendicidad; llama la aten-

ción sobre el peligro de las riquezas (Mt 6,19-21.24; 19,16-22; Lc 12,16-21), no ignora los diferentes estatutos económicos (Mt 13,44-46; Lc 16,19-31). Toma sus ejemplos de la vida cotidiana de un pueblo que pertenece al mundo rural (Mt 13,3-9.24-32; 20,1-16; 21,33-46).

Un tiempo de crisis larvada

El testimonio de Tácito sobre la calma que reinaba bajo Tiberio merece algunas reservas. Ciertamente, un historiador de comienzos del siglo II podía sostener semejante afirmación. En efecto, bajo Tiberio no hubo crisis violentas en Judea; entre los años 10 y 50 ni Josefo ni Filón mencionan movimientos de resistencia armada, incluso cuando la población soportaba fuertes cargas fiscales y se sentía humillada por la presencia romana. Pero esta aparente calma era engañosa, porque los judíos sufrían de hecho una verdadera opresión; en efecto, ésta constituye el telón de fondo de los años de gobierno de Pilato, a lo largo de los cuales un buen número de judíos discuten sobre su relación con el Imperio y se preguntan por la actitud que deben adoptar. Estamos de acuerdo con esta propuesta de Gerd THEISSEN: «Una interpretación de crisis permite entender el movimiento (de Jesús) no sólo con respecto a la crisis crónica de doscientos años que el judaísmo vivió durante su integración en el Imperio romano, sino también con respecto a la crisis concreta (muchas veces latente) del tiempo de los prefectos».

En la época del ministerio de Jesús no había zelotas, en el sentido de partido reconocido como tal; los zelotas propiamente dichos, en el testimonio de Flavio Josefo, no son los herederos de Judas el

Galileo¹². El partido zelota nació en Jerusalén en los ambientes sacerdotales poco antes del estallido de la guerra judía; fue inspirado por el «celo», actitud típica de este grupo. En el 54, bajo el gobierno de Félix, se manifiestan los descendientes de Judas el Galileo (BJ II, 254); entonces recurren al nombre de «sicarios», sin duda en el sentido amplio de bandidos. Estos hombres aún se encuentran en Masadá en el 66, mandados por Menajén, hijo de Judas el Galileo (BJ II, 433), y después por Eleazar. Los sicarios siguieron vinculados a la idea de libertad política que Judas el Galileo había introducido en la sociedad judía a comienzos del siglo I de nuestra era.

La latente contestación del poder romano es el telón de fondo que proporciona las razones de la guerra judía: no fue provocada simplemente por las evidentes torpezas de los últimos gobernadores ni por las solas rivalidades entre facciones judías. El período que se extiende desde la muerte de Herodes hasta la revuelta judía en el año 66 fue para el mundo judío, tanto en Judea como en Galilea, un tiempo

12. Cf. J.-P. LÉMONON, «Jésus et la politique»: *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon* 62 (enero-abril 1981) 9-26, aquí en pp. 18-21.

difícil que ofreció un terreno propicio a movimientos mesiánicos de tipo popular. Éstos proporcionaban un rostro a las esperanzas judías animadas por la

espera tradicional de una intervención liberadora de Dios, ya fuera por intervención directa o por medio de un mesías.

¿Liberación por un rey o por un profeta?

El mesianismo popular es conocido sobre todo por Flavio Josefo, que no lo trata con benevolencia. Se desarrolla en dos grandes direcciones: una de tipo real y fuertemente nacionalista; la otra, de naturaleza más escatológica, pone en práctica un modelo profético «vinculado a la gesta del Éxodo y a la conquista de la tierra prometida» (Ph. ABADIE, H. COUSIN). Estos movimientos populares, mesiánicos en el sentido amplio, suscitan una esperanza de liberación para un pueblo humillado. Se apoyan en las esperas múltiples y tradicionales del judaísmo.

UN MESIANISMO REAL

Entre los componentes de la primera corriente debemos contar en particular, en el año 6 d. C., a Judas el Galileo (BJ II, 117-118; Hch 5,37), que no es otro que «Judas, hijo del jefe de bandidos Ezequías» (AJ XVII, 271-272). La tierra de Israel no puede tener dos señores, Dios y los romanos, que quieren tomar posesión de ella mediante el censo. Judas se presenta como un juez salvador que conduce a Israel hacia la libertad a la manera de Judas Macabeo; subvierte el modelo davídico clásico. Josefo, como buen aristócrata, se cuida mucho de destacar las bases económicas de un movimiento que condena; ahora bien, este movimiento es también la expresión del descontento popular provocado por la urbanización de Herodes el Grande y el pillaje

del país. El historiador judío no ve en este movimiento más que un causante de disturbios y un importador de ideas extrañas a la tradición de Israel.

Otras dos figuras pertenecen al mesianismo real: Simón (AJ XVII, 273-275) y Atronges (AJ XVII, 278-281). Flavio caricaturiza a estos personajes con aspiraciones reales. Ridiculiza particularmente a Atronges, que protagonizó una rebelión bajo Arquelao cuando sólo era un pastor; a pesar de su prestancia personal, sus orígenes no tenían nada de regio. Estas diversas insurrecciones tuvieron cierto éxito, en particular la de Judas el Galileo. Respondían a la espera de un pueblo humillado, ya fuera con la muerte de Herodes, bajo Arquelao o durante el censo.

UN MESIANISMO PROFÉTICO

El modelo profético también puede apelar a una esperanza anclada en la tradición de Israel. En efecto, algunas corrientes en Israel, en particular desde Mal 3,1, esperan la venida de un profeta al final de los tiempos (cf. 1 Mac 4,46; 9,27; 14,41). Semejante espera se apoya en unas palabras atribuidas a Moisés en Dt 18,15: «El Señor, tu Dios, suscitará en medio de tus hermanos un profeta como yo; a él lo escucharéis». Estas palabras del Deuteronomio resonaron muy fuertemente en algunos círculos; en efecto, Moisés, considerado como

LA ESPERA DE LA VENIDA DE UN PROFETA EN LA ESPERANZA JUDÍA DEL SIGLO I

En Qumrán

«Serán gobernados por las ordenanzas primeras en las que los hombres de la comunidad comenzaron a ser instruidos, hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón e Israel» (*Regla de la comunidad IX*, 10-11).

«Y habló **** [= YHWH] a Moisés diciendo: Tú has oído el sonido de las palabras de este pueblo, lo que te ha dicho: está bien todo lo que han dicho. ¡Si me fuera dado (que) tuvieran este corazón para temerme y observar todos mis preceptos todos los días, para que les vaya bien a ellos y a sus hijos por siempre! Les sus-

citare un profeta de en medio de sus hermanos, como tú, y pondré mis palabras en su boca, y les dirá todo lo que yo les ordeno. Y acacerá que al hombre que no escuche mis palabras, que el profeta dirá en mi nombre, yo le pediré cuenta» (*4QTestimonia* 1-8).

En la liturgia sinagogal

«La cuarta noche: cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido: los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada, y Moisés subirá de en medio del desierto (y el rey mesías de lo alto)» (Targum *Neófiti* de Ex 12,42).

profeta, ocupa un importante lugar en la historia de Israel. En Qumrán, en algunos momentos, los miembros de la comunidad esperan un doble mesianismo, el de Aarón y el de David, precedido por la venida «del Profeta». El autor del fragmento titulado *Testimonia* distingue perfectamente las tres figuras de los últimos tiempos: el profeta, el Mesías de Aarón y el Mesías de Israel. El profeta escatológico semejante a Moisés es presentado allí a la luz de Dt 5,28-29 y 18,18-19. El targum¹³, por su parte, también conocía la figura profética de Moisés, que acompaña al Mesías sin confundirse con él. Ahora bien, el targum gozó de una amplia difusión en el pueblo por el hecho de su origen litúrgico.

Algunos grupos contemplan también la figura profética de Elías, del cual se espera su venida apoyándose en Mal 3,23. Así, una antigua oración

para después de la comida desea el próximo regreso de Elías: «Que puedan venir Elías y el hijo de David durante nuestra vida, que el reino de la casa de David regrese a su lugar, y Tú mismo reina sobre nosotros, sólo Tú; cuídanos, condúcenos, alégranos y consuélanos en Sión, tu ciudad. Bendito seas, Señor, que reconstruyes Jerusalén»¹⁴. Encontramos una misma espera en la bendición del vino recitada el día de la luna nueva: «Que Elías, el profeta, venga pronto a nosotros; que surja el Rey-Mesías en nuestros días». Elías volverá para preparar el advenimiento del Mesías (cf. también un eco de esta espera en Eclo 48,10; Mt 11,14; 16,14 y par.; 17,10-13 y par.).

La espera del profeta similar a Moisés, el profeta por excelencia, fue particularmente viva entre los samaritanos. Por Flavio Josefo sabemos que algunos samaritanos fueron engañados en el año 36

13. El targum designa una traducción al arameo, a veces en el límite de la glosa, que tenía lugar en las asambleas sinagogales después de la proclamación del texto bíblico en hebreo. El arameo era la lengua de comunicación en todo el Próximo Oriente en el siglo I.

14. Traducción en L. BOUYER, *L'eucharistie* (Tournai, Desclée, 1966) 86 (trad. española: *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* [Barcelona, Herder, 1969]).

por un hombre que les prometió que si subían con él al monte Garizín encontrarían los objetos de culto enterrados allí por Moisés. La leyenda de los vasos enterrados por Moisés que permitirían, cuando fueran encontrados, celebrar el culto de los tiempos mesiánicos es un tema recurrente del judaísmo. La empresa se frenó por la intervención bastante brutal de Pilato, que temía las consecuencias de semejante acción para la *pax romana* (AJ XVIII, 85-89).

Algunos profetas populares y autoproclamados están presentes igualmente en el ambiente judío; los Hechos de los Apóstoles (Hch 5,36; 21,38) y Flavio Josefo no ignoran a tales aventureros, ya se trate de Teudas en el año 44, que pretende repetir los gestos llevados a cabo por Moisés en tiempos del Éxodo (AJ XX, 97-98), o de un judío «llegado de Egipto» que también estaba seguro de poder realizar los milagros del Éxodo (AJ XX, 169-171).

A través del testimonio de Flavio Josefo y de algunas menciones de Hechos se dibuja una viva esperanza de liberación que concede un lugar particular a la espera de un profeta que debe inaugurar

los últimos tiempos a la manera de Moisés. Una tradición judía, relativamente tardía en su formulación, expresa perfectamente la esperanza de un pueblo: se trata de las palabras de R. Isaac, transmitidas por R. Berekías: «El último libertador actuará como el primero... ¿Qué hizo el primer libertador? Hizo bajar el maná, como está dicho (Ex 16,4): He aquí que haré llover para vosotros pan del cielo. Así, el último libertador hará bajar el maná, como está dicho (Sal 72,16): Que haya abundancia de trigo en esta tierra» (*Midrás Qohélet*). Estos profetas revisten a veces rasgos mesiánicos en la medida en que se presentan al modo de Moisés, repitiendo la liberación del pueblo.

La expresión que el tercer evangelio pone en labios de los discípulos tras la muerte de Jesús se sitúa en esta línea de la espera de un profeta liberador: «Fue un profeta poderoso en obras y palabras (...) Nosotros esperábamos que él fuera el libertador de Israel» (Lc 24,19.21). Teniendo en cuenta este contexto, ahora debemos estudiar las causas de la muerte de Jesús.

3 ACUSACIÓN Y MUERTE DEL PROFETA

La ejecución de Jesús por orden de Poncio Pilato, prefecto de Judea, está perfectamente atestiguada fuera de los evangelios, como hemos constatado anteriormente. Incluso podemos precisar el modo de ejecución: fue crucificado. Ésta es la convicción de Flavio Josefo, de Pablo, así como de los Hechos de los Apóstoles. La baraita del Talmud y

los testimonios paganos son menos precisos. Al hablar de «lapidación», la baraita se mueve en categorías judías. Tácito emplea una fórmula más vaga: Pilato «entregó a Jesús al suplicio», mientras que Luciano de Samosata (cf. p. 10) emplea el término *anaskolopizein*, «empalar»¹⁵.

Una afirmación que causa dificultad

Pablo proclama un Mesías crucificado (1 Cor 1,17.18.23; 2,2.8; Gál 3,1; 5,11.24; 6,12.14; Flp 2,8; 3,18), «colgado del madero» (Gál 3,13). La insistencia de Pablo en la predicación de un Mesías crucificado y la formulación a veces muy general de la confesión de fe «murió, resucitó» manifiestan la dificultad que representó para los primeros cristianos la crucifixión de Cristo, «escándalo para los judíos, locura para los paganos» (1 Cor 1,23). Por otra parte, las primeras confesiones de fe cristianas no hablan de crucifixión, sino que proclaman en términos generales la muerte de Jesús, como lo muestra una de las más notables expresiones kerigmáticas: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras. Fue sepultado, resucitó al tercer día, según

LOS PRIMEROS CRISTIANOS Y EL VOCABULARIO DE LA CRUZ

«Se observa que, de un extremo al otro del Nuevo Testamento, el verbo *stauroō* («crucificar») y el sustantivo *stauros* («cruz») figuran respectivamente 46 y 27 veces. Ahora bien, de estos 73 empleos, 51 –o sea, más de dos tercios– se encuentran en los cuatro evangelios, concentrados sobre todo en los relatos de la pasión (43 veces de 51), o en la narración de la experiencia concreta de Jesús. No quedan más que otros 22 empleos, y de ellos 12 se encuentran en la carta a los Gálatas y en los dos primeros capítulos de la primera a los Corintios».

(M. GOURGUES, *Le Crucifié* [Jésus et Jésus-Christ 38; Montreal-París, Bellarmin-Desclée, 1989] 15).

15. Este verbo no puede sorprendernos, ya que la crucifixión deriva del suplicio del palo; cf. M. HENGEL, *La crucifixión* (Lectio divina 105; París, Cerf, 1981) 98.

las Escrituras. Se apareció a Cefas y después a los Doce» (1 Cor 15,3b-5)¹⁶.

Michel GOURGUES ha señalado una cierta reserva del Nuevo Testamento, y especialmente de los evangelios, fuera de los relatos de la pasión, frente

16. Cf. las antiguas confesiones referidas por Pablo en 1 Tes 4,14; 1 Cor 15,3; 2 Cor 5,15; Rom 8,34; 14,15... Podemos preguntarnos si los textos de Hechos que emplean en el discurso «cruz» o «madero» traducen una predicación original; del mismo modo, Flp 2,6-11.

al campo semántico de la cruz. Este hecho es sin duda el signo de una verdadera repugnancia a afirmar que el Señor pasó por un suplicio que, en la época romana, era el castigo de «esclavos y ladrones violentos surgidos de la población de las provincias» (Martin HENGEL). La primera generación cristiana percibió claramente no sólo el carácter injusto de la muerte de Jesús, sino también su aspecto escandaloso. La cruz constituye un obstáculo para el reconocimiento y la proclamación de Jesús como mesías de Israel.

Una antigua secuencia

El arresto de Jesús, su juicio y su crucifixión están narrados por los cuatro evangelios. El relato de la pasión se formó muy pronto: es el conjunto literario más antiguo de la tradición evangélica. A pesar de sus incuestionables diferencias, los sinópticos proponen un desarrollo bastante próximo desde el arresto a la sepultura de Jesús. En cuanto a Juan, es clara su especificidad, pero sigue igualmente un desarrollo que puede ser comparado con el de los sinópticos. Ahora bien, esto es una novedad en un evangelio extraordinariamente original con relación al relato sinóptico; en efecto, una gran parte de la acti-

vidad de Jesús está situada en él en el marco de Judea, y más particularmente en la ciudad de Jerusalén (de forma continua a partir de Jn 7). La confrontación de estos textos y el recurso a los criterios de explicación suficiente y malestar eclesial permiten comprender las razones de la muerte de Jesús, y con ello tener un punto de partida para trazar el efecto que Jesús causó sobre sus contemporáneos. Es posible determinar las razones que desencadenaron la cólera de los notables judíos con respecto a Jesús. Pero primero hay que precisar la identidad de aquellos que quisieron la muerte de Jesús.

Los fariseos no estuvieron mezclados en la muerte de Jesús

Cualquier lector de un evangelio se extrañará de constatar una situación contradictoria. Los fariseos están omnipresentes a lo largo del ministerio de Jesús. Son sus interlocutores y, con frecuencia, sus adversarios. Pero en el umbral de la pasión desaparecen. Por otra parte, es difícil imaginar que un fari-

seo, hombre que se mantiene a distancia de los paganos, haya podido entregar a un maestro judío a los despreciables romanos. El evangelio de Mateo ataca con virulencia a los fariseos (Mt 23), inspiradores del judaísmo que se reorganiza tras el drama del año 70. Hacia el 80/85, fecha de la redacción de

Mateo, la corriente farisea es entonces el adversario de la comunidad cristiana; representa un verdadero peligro para la comunidad cristiana, ya sea atrayendo a «temerosos de Dios», simpatizantes del judaísmo dispuestos a unirse a los discípulos de Jesús (Mt 23,15), ya sea contribuyendo a la introducción de una actitud farisea dentro de la comunidad. Ahora bien, este evangelio no pone en escena a los fariseos en los relatos de la pasión. Su única mención se encuentra en un relato de tipo legendario que refleja una polémica entre los fariseos y los discípulos de Jesús a propósito de la posibilidad de un robo del cuerpo de Jesús (Mt 27,62).

La situación es análoga en el evangelio de Juan, que insiste en el hecho de la separación de

la Sinagoga (Jn 9,22; 12,42; 16,2). Los judíos, que en el momento de la redacción de los evangelios inspiran temor a la comunidad joánica, se confunden desde ese momento con los fariseos, y Juan hace de ellos el tipo de todos los oponentes a la Palabra de Cristo. De esta manera, el evangelio de Juan no se atreve a introducir la presencia de los fariseos en el centro del relato de la pasión; hace de ellos los comparsas de los sumos sacerdotes en el momento de la decisión de matar a Jesús (Jn 11,47) y menciona su presencia en el momento del arresto (Jn 18,3). Juan sabe que los fariseos fueron adversarios de Jesús; no los exonera de toda responsabilidad en la muerte de Jesús, pero no se atreve a ponerlos en escena en el relato de la pasión, ya que iría en contra de los hechos.

Los sumos sacerdotes y su ensañamiento contra Jesús

EL ESTATUTO DEL SUMO SACERDOTE

Los sumos sacerdotes, a menudo de sensibilidad saducea, están en una situación muy dife-

rente. Ausentes del ministerio de Jesús, aparecen en primer plano durante la pasión, en particular el sumo sacerdote en ejercicio (Mc 14,53.60-63; Jn 11,47-49; 18,13.19), cosa que no sorprende nada. Si su poder era cuestionado, no tenían el menor

LOS SUMOS SACERDOTES

Bajo este término se reúnen varios grupos. Los personajes que ejercieron el cargo de sumo sacerdote conservan el título. Hay que añadir aquellos que ejercían responsabilidades de primer orden en el Templo, como por ejemplo el tesorero o el comandante de la guardia, así como los miembros de las familias sacerdotales más importantes. Herodes el Grande nombraba y destituía, a su antojo, al sumo sacerdote; los gobernadores romanos continuaron esta práctica.

«Como gobernador de Judea, (Tiberio) envió a Valerio Gra-

to, que sucedió así a Annio Rufo. Grato depuso a Anás del pontificado y nombró sumo sacerdote a Ismael, hijo de Fiabi; pero poco después apartó a éste y designó como sumo sacerdote a Eleazar, hijo del sumo sacerdote Anás. Al cabo de un año, depuso igualmente a éste y confió el sumo sacerdocio a Simón, hijo de Kamitos. Éste no conservó el cargo más que un año, y fue José, llamado también Caifás, el que le sucedió. En esto, Grato volvió a Roma después de una estancia de once años en Judea, y fue Poncio Pilato el que vino a sucederle» (AJ XVIII, 33-35).

escrúpulo en recurrir al brazo secular del momento. En teoría, los sumos sacerdotes habrían debido constituir una autoridad moral y así hacer de contrapeso a la autoridad del gobernador. Pero, de hecho, estaban a su merced, porque el prefecto los nombraba y los destituía a su antojo. El predecesor de Pilato, Valerio Grato, se hizo famoso por los cambios de sumo sacerdote hasta el momento en que encontró al hombre que le convenía en la persona de Caifás. Pilato llegó a Judea en el 26 y abandonó la provincia diez años más tarde para ir a explicarse ante el emperador a propósito de una matanza de samaritanos (AJ XVIII, 85-89); Caifás fue sumo sacerdote durante todo su gobierno. El comportamiento de Caifás convenía al gobernador; los dos hombres mantuvieron buenas relaciones.

LOS SUMOS SACERDOTES Y LA PASIÓN DE JESÚS

Los sumos sacerdotes aparecen cuando Jesús se manifiesta en el Templo y les lanza un auténtico desafío llevando a cabo un gesto simbólico. En efecto, Jesús purifica el Templo al expulsar de él a los vendedores (Mc 11,15-19 y par.); este lugar de santidad se había convertido, por las prácticas de los sumos sacerdotes de entonces, en «cueva de ladrones» (Jr 7,11, citado en Mc 11,17). En efecto, el Templo es el lugar donde los sumos sacerdotes ejercen su autoridad. Ciertamente, de cuando en cuando están obligados, durante el culto, a someterse a las prácticas fariseas, pero, en principio, ellos reinan allí como señores. El Templo es un lugar de poder, tanto más importante cuanto que todos los judíos, tanto de la tierra de Israel como de la diáspora, están vueltos hacia él, ya que simboliza la presencia de Dios entre su pueblo. Después

de la expulsión de los vendedores del Templo, los sumos sacerdotes se convierten en adversarios encarnizados de Jesús y su única preocupación es hacer que desaparezca. Sin duda, tal determinación supone que hubo anteriormente gestos o palabras de Jesús que contrariaron vivamente a los sumos sacerdotes. Tendremos que precisarlos.

DE LA DECISIÓN DE HACER DESAPARECER A JESÚS A SU COMPARECENCIA ANTE LAS AUTORIDADES JUDÍAS

Los sumos sacerdotes no tomaron la decisión de condenar a Jesús durante la fiesta de Pascua, como da a entender la versión ofrecida por los evangelios sinópticos. La presentación joánica es más satisfactoria para el historiador. Algunos días antes de la Pascua del año 30, por instigación de Caifás, sumo sacerdote en ejercicio, las autoridades judías decidieron hacer callar a Jesús de Nazaret, cuya popularidad les preocupaba: «Entonces, los jefes de los sacerdotes y los fariseos¹⁷ convocaron una reunión del sanedrín. Se decían: “¿Qué hacemos? Este hombre está realizando muchos signos. Si dejamos que siga actuando así, toda la gente creerá en él. Entonces las autoridades romanas tendrán que intervenir y destruirán nuestro templo y nuestra nación”. Uno de ellos, llamado Caifás, que era el sumo sacerdote aquel año, les dijo: “Estáis completamente equivocados. ¿No os dais cuenta de que es preferible que muera un solo hombre por el pueblo, a que toda la nación sea destruida?”» (Jn 11,47-50).

17. Sobre las razones para la mención de los fariseos en este texto, cf. p. 25.

Estos pocos versículos y su contexto sorprenden. En el contexto inmediato, las autoridades judías toman su decisión no por ningún asunto ligado al Templo, sino porque Jesús ha resucitado a Lázaro; temen que el conjunto del pueblo siga a Jesús en detrimento suyo. De hecho, ahí tenemos un artificio literario de Juan, que da así un tono dramático a su relato: Jesús es llevado a la muerte en el mismo instante en que, al resucitar a Lázaro, manifiesta que él es fuente de vida.

Desde el comienzo de su evangelio, Juan ha presentado la purificación del Templo (Jn 2,13-22): «Eché fuera del templo a todos, con sus ovejas y bueyes; tiró al suelo las monedas de los cambistas y volcó sus mesas; y a los vendedores de palomas les dijo: “Quitad esto de aquí. No convirtáis la casa de mi Padre en un mercado”» (Jn 2,15-16). Al situar esta escena en los inicios de su evangelio, Juan anuncia desde el principio del relato la muerte de Jesús, su identidad y las razones de su muerte. Jesús es el verdadero Templo, lugar de encuentro entre Dios y los hombres, es el cordero pascual liberador. Este comienzo es también la ocasión para expresar de entrada el final de un Templo que es lugar de separación entre Israel y las naciones; se dibuja un nuevo Templo.

Algunos días después de haber tomado la decisión de hacer desaparecer a Jesús, los sumos sacerdotes pasaron a la acción: hicieron arrestar a Jesús en la víspera de la Pascua. Anás, antiguo sumo sacerdote, fue sin duda el instigador del arresto; en efecto, desde que Jesús fue apresado, desempeñó un papel de primer orden: «Acto seguido, lo condujeron [a Jesús] a casa de Anás, el cual era suegro de Caifás, que era sumo sacerdote aquel año. (...) El sumo sacerdote (Anás) interrogó a Jesús sobre sus discípulos y sobre la enseñanza

que impartía. Jesús declaró. “Yo he hablado siempre en público. He enseñado en las sinagogas y en el templo, donde se reúnen todos los judíos. No he enseñado nada clandestinamente. ¿Por qué me preguntas a mí? Pregunta a mis oyentes y ellos podrán informarte”» (Jn 18,13.19-21).

Anás llevó a cabo un interrogatorio informal tras el cual los sumos sacerdotes se pusieron de acuerdo sobre las acusaciones que harían contra Jesús ante el gobernador Pilato. Aunque Anás fuera el hombre fuerte del judaísmo de este tiempo y gozara de un gran prestigio, para conducir al prisionero ante Pilato era necesario pasar por Caifás, sumo sacerdote en ejercicio: «Entonces Anás lo envió, atado, a Caifás, el sumo sacerdote. (...) Después condujeron a Jesús desde la casa de Caifás hasta el palacio del gobernador» (Jn 18,24.28).

La responsabilidad de la muerte de Jesús recae en los sumos sacerdotes, aunque Pilato es el único que tenía el derecho de hacer ejecutar a Jesús o de liberarlo¹⁸. Remitido al gobernador, Jesús fue condenado según las reglas del procedimiento de la *cognitio extra ordinem*¹⁹, entonces posible para la justicia capital en las provincias del tipo de Judea. Si hubiera seguido el procedimiento del *ordo*, el gobernador habría tenido que establecer un jurado compuesto por ciudadanos romanos y alargar el proceso durante varios días. Procedió de otro modo

18. Cf. J.-P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, 74-97.

19. Este procedimiento apareció a comienzos del Imperio en razón del poder judicial reconocido al emperador y a sus representantes. Era más sencillo; el emperador o su representante desempeñaba en él un papel de primer orden. En estas circunstancias, el *ordo judiciorum privatum* se abandonaba, de ahí el calificativo *extra ordinem*. El conocimiento (*cognitio*) del asunto depende del juez.

y juzgó él mismo el asunto que se le sometía. Durante una única sesión, Pilato estableció el carácter reprehensible de los actos cometidos por Jesús, decidió su muerte y le hizo ejecutar.

LA CONDENA A MUERTE DEL PROFETA

Al expulsar a los vendedores del Templo, Jesús de Nazaret firmaba su sentencia de muerte; hacía de los señores del Templo sus enemigos mortales. Si hemos de creer el relato sinóptico de la comparecencia de Jesús ante las autoridades de su pueblo (Mc 14,53-64 y par.), el Templo y las palabras de Jesús proferidas contra él estuvieron en el centro del debate. La perícopa de Marcos comprende dos unidades bastante diferentes (14,53-61a y 14,61b-64). La primera unidad se hace eco de los motivos esgrimidos para condenar a Jesús; la segunda es una confesión de fe: los primeros cristianos, en polémica contra los judíos que no se habían adherido a Jesús, expresan la verdadera identidad de éste²⁰.

El Templo, en el centro de las acusaciones vertidas contra Jesús

Testigos malintencionados se presentan y afirman: «Nosotros le hemos oído decir: “Yo derribaré este templo hecho por hombres y en tres días construiré otro no edificado por hombres”» (Mc 14,58). En el momento de su muerte, los que pasan insultando a Jesús en la cruz pronuncian unas palabras

análogas: «¡Eh, tú, que destruías el templo y lo reedificabas en tres días! ¡Sálvate a ti mismo bajando de la cruz!» (Mc 15,29). Lucas no cita este motivo en el momento de la comparecencia de Jesús, pero lo pone en los labios de los adversarios de Esteban, el discípulo cuya muerte imita la del Maestro: «Le hemos oído decir que ese Jesús nazareno destruirá este lugar santo y cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés» (Hch 6,14). Al comienzo del discurso de Mc 13, Jesús pronuncia unas palabras sobre el Templo: «No quedará aquí piedra sobre piedra. Todo será destruido» (Mc 13,2).

El cuarto evangelio ya no ignora que el Templo estuvo en el centro de los debates que condujeron a Jesús a la cruz y establece una estrecha relación entre la muerte/resurrección de Jesús con la que concluye el evangelio y la escena de los vendedores expulsados del Templo en los umbrales del evangelio (Jn 2,13-22). En esta escena, perfectamente construida, el evangelista une las palabras de Jesús contra el Templo y la expulsión de los mercaderes. Ofrece el sentido de la escena mediante algunas palabras: «El templo del que hablaba Jesús era su propio cuerpo. Por eso, cuando Jesús resucitó de entre los muertos, los discípulos recordaron lo que había dicho, y creyeron en la Escritura y en las palabras que él había pronunciado» (Jn 2,21-22). Así se significa el final del Templo.

Hablando contra el Templo y llevando a cabo con respecto a él un gesto de purificación, Jesús levantaba contra sí a los sumos sacerdotes. Sin embargo, este motivo oculta otro, más general, perfectamente valorado por los evangelistas y claramente reconocido por los sumos sacerdotes. Mostrándose crítico con respecto al Templo, Jesús se manifiesta como un nuevo Jeremías, reivindica la cualidad de profeta. Semejante pretensión era insoportable para los sumos sacerdotes. Con su gesto,

20. Cf. J.-P. LÉMONON, «Les causes de la mort de Jésus», en *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 349-369, aquí en pp. 353-355.

Jesús pone fin a la idea del Templo concebido como el lugar privilegiado del encuentro entre Dios e Israel, independientemente del comportamiento de éste. Para Jesús, el Templo no es más que el símbolo de una separación entre Dios y los paganos.

El profeta acusado

Durante el relato de la purificación del Templo, Marcos pone en labios de Jesús dos citas tomadas de los profetas, una de Is 56,7, la otra de Jr 7,11: «Luego se puso a enseñar diciéndoles: “¿No está escrito: Mi casa será casa de oración para todos los pueblos? Vosotros, sin embargo, la habéis convertido en una cueva de bandidos”. Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley se enteraron y buscaban el modo de acabar con Jesús» (Mc 11,17-18a). En el 608 a. C., Jeremías se entregó a una vigorosa crítica del Templo, en el cual un buen número de judíos ponía una confianza ciega, olvidando las condiciones de una fe verdadera (Jr 7). El profeta denunciaba entonces las desviaciones religiosas. Las autoridades del Templo, en particular los sacerdotes y los profetas oficiales, no dudaron en impugnar la predicación del profeta que les molestaba y en amenazarle de muerte (Jr 26). Jeremías fue arrancado de sus garras por los ancianos y el pueblo: «Este hombre no es reo de muerte, porque nos ha hablado en nombre del Señor, nuestro Dios» (Jr 26,16). En el umbral de su pasión, Jesús aparece como un nuevo Jeremías. Los sumos sacerdotes no se equivocan con él y discuten su cualidad de profeta. El profeta de Nazaret no tiene el beneficio de protecciones tan eficaces como las de Jeremías; no escapa a la muerte.

Atacando a Jesús, reconocido como profeta por un buen número de sus correligionarios, los sumos sacerdotes, sea cual fuere su sinceridad, podían

apelar a un deber que les imponía la Ley. En efecto, el Deuteronomio invita a los jefes del pueblo a que hagan desaparecer a los falsos profetas (Dt 13,2-6). Los sumos sacerdotes juzgaron a Jesús como falso profeta, consideraron que era necesario hacerle callar, pues arrastraba al pueblo por caminos arriesgados: «Todos lo juzgaron reo de muerte» (Mc 14,64). La continuación del texto de Marcos confirma esta interpretación. Porque, después de la decisión de los miembros del Sanedrín, Jesús es ridiculizado como profeta: «Algunos comenzaron a escupirle y, tapándole la cara, le daban bofetadas y decían: “¡Adivina! [lit. haz de profeta]”» (Mc 14,65 y par.). Según la baraita del Talmud de Jerusalén, Jesús fue condenado, pues «sedujo y descarrió a Israel» (cf. p. 9).

Jesús no fue condenado por las autoridades de su pueblo como falso mesías; advirtió a sus discípulos contra la tentación mesiánica, sabiendo perfectamente los malentendidos que podían surgir de una designación semejante. Éste es el sentido del secreto mesiánico que el segundo evangelio erige como doctrina. Pero, sobre todo, la pretensión mesiánica no conducía a una condena. Durante la revuelta de Bar Kokba (132-135), rabí Aqiba, «apoyándose en el oráculo de Nm 24,17 (...), llevó a cabo esta exégesis: “Una estrella surge de Jacob: Bar Kokba (hijo de la estrella) surge de Jacob”, y decía: “¡Éste es el rey mesías!”» Los adversarios del jefe de la rebelión, para burlarse, le pusieron el sobrenombre de Bar Koziba (hijo de la mentira)... y un cierto sabio contemporáneo se mostró más prudente: «Aqiba, la hierba crecerá entre tus mandíbulas, y el Mesías aún no habrá llegado» (TJ *Taanit* IV, 8, 68d). El error de Aqiba no dañó en nada su prestigio, y Bar Kokba, que se dejó aclamar con agrado como mesías, permaneció como una figura de primer orden en la historia de Israel.

DEL INTERROGATORIO POR EL SUMO SACERDOTE A LA COMPARENCIA ANTE PILATO

El debate sobre la cualidad profética de Jesús era un debate interno del judaísmo. Pilato apenas estaba interesado en disputas ligadas a la Ley. Los sumos sacerdotes no trataron de explicar a Pilato que un falso profeta representaba un peligro para el poder romano. La acusación hubiera podido parecer oscura. Muy probablemente, los sumos sacerdotes entregaron a Jesús a Pilato con un pretexto falaz: ese hombre se presentaba como rey de los judíos, tenía pretensiones regias. Incluso aunque Jesús no hubiera actuado contra Roma, frente a semejante acusación Pilato tenía que reaccionar, pues corría el riesgo de ser denunciado como un

prefecto que no se preocupaba por proteger los intereses de Roma. El cuarto evangelio ha entendido perfectamente lo hábil que era semejante acusación (Jn 19,12). Por lo demás, Pilato escribe la acusación dirigida contra Jesús en el *titulus*: «Había un letrero en el que estaba escrita la causa de su condena: “El rey de los judíos”» (Mc 15,26 y par.). Por otra parte, sin duda alguna Jesús despertó en algunos judíos una esperanza de tipo davídico, de la que se defendió con vigor, sabiendo los riesgos de malentendido que suponía semejante reconocimiento; él mismo no dejó de manifestar la ambigüedad de una interpelación semejante, que decía a la vez demasiado y demasiado poco (Mc 12,35-37).

Ahora debemos releer el ministerio de Jesús y verificar si, a lo largo de él, Jesús pudo aparecer a los ojos de sus conciudadanos como un profeta de Israel, en particular como el profeta que anunciaba una intervención decisiva de Dios

FECHA DE LA CRUCIFIXIÓN DE JESÚS

Se plantean dos preguntas diferentes: ¿fue la última cena de Jesús una cena pascual? ¿En qué año fue crucificado Jesús?

Los evangelios sinópticos presentan la última cena de Jesús como una cena pascual (Mc 14,12-16.22-26 y par.), pero no es el caso de Juan. A veces se ha desconfiado del simbolismo joánico: Jesús es condenado en el momento en que se empieza a degollar los corderos en el Templo para la cena pascual (Jn 19,14); por tanto, es el verdadero cordero pascual (Jn 19,36; 1,29). Pero hoy el evangelio de Juan está rehabilitado cuando se consideran sus indicaciones de tiempo y lugar. Por otro lado, es

difícil imaginar que Jesús hubiera sido ejecutado temprano, una vez comenzada la fiesta.

Según las indicaciones de Marcos y Juan, el año de la crucifixión de Jesús, la Pascua coincidió con el sábado (Jn 19,14.31; Mc 15,42). Ahora bien, en la época que nos ocupa, esta coincidencia se produjo dos veces: en el 30 y en el 33. Los especialistas dudan entre una fecha y otra; la primera cuadra mejor si tenemos en cuenta el conjunto de las indicaciones cronológicas de los evangelios. Jesús murió verosíblemente el 7 de abril del año 30.

JESÚS, EL PROFETA ESCATOLÓGICO, MENSAJERO Y REALIZADOR DEL REINO DE DIOS

A lo largo de todo su ministerio, Jesús se sitúa en la línea de los profetas que guiaron a Israel en la fidelidad a la Alianza. Comienza con una actividad de bautizador en la línea del ministerio ejercido por Juan (Jn 3,22); por otra parte, éste es reconocido como continuación del tiempo de los profetas. Pero muy pronto Jesús abandona esta actividad y se presenta como el heraldo del Reino que viene.

La primera comunidad cristiana reconoce en él no un profeta entre otros, sino el Profeta semejante a Moisés anunciado por las Escrituras (Hch 3,22;

7,37). Sin embargo, no utiliza este título de forma privilegiada, pues, en su opinión, Jesús es mucho más que un profeta. No obstante, las huellas de la identificación de Jesús como profeta durante su ministerio no han desaparecido del relato evangélico. Sin duda, es durante la confesión de Jesús como profeta de los últimos tiempos cuando se otorgaron algunos rasgos del Éxodo a los milagros realizados por Jesús, como sucedió en el caso de los relatos de Jesús alimentando a las multitudes. En un primer momento, estos relatos relacionaban a Jesús con Elías.

Jesús, profeta

JESÚS, RECONOCIDO COMO PROFETA

A lo largo de su ministerio, Jesús pregunta a sus discípulos por lo que los hombres dicen de él. Las respuestas que se dan a semejante pregunta hacen referencia a los profetas: «Ellos le contestaron: “Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; y otros, que uno de los profetas”» (Mc 8,28 y par.). Mateo añade Jeremías (Mt 16,14), del cual el ju-

daísmo contemporáneo no esperaba su venida²¹. En términos muy parecidos, Marcos menciona que la fama de Jesús había llegado hasta Herodes Antipas: «La fama de Jesús se había extendido, y el rey Herodes oyó hablar de él. Unos decían que era Juan el Bautista resucitado de entre los muertos, y

21. Según el evangelio de Mateo, en el momento de su llegada a Jerusalén, Jesús es aclamado como profeta (Mt 21,11).

que por eso actuaban en él poderes milagrosos; otros, por el contrario, sostenían que era Elías; y otros que era un profeta como los antiguos profetas» (Mc 6,14-15 y par.). En varias ocasiones, Lucas insiste en este reconocimiento profético de Jesús (Lc 7,16.39; 24,19)²².

Por su parte, la tradición joánica no ignora el reconocimiento de Jesús como profeta (Jn 4,19²³; 6,14; 9,17); el evangelio de Juan se abre bajo el signo de la interrogación profética (Jn 1,21.25) y hace alusión al escepticismo de las autoridades judías sobre la posibilidad de un profeta venido de Galilea (Jn 7,52).

JESÚS SE PRESENTA EN LA LÍNEA DE LOS PROFETAS

El propio Jesús se presenta como profeta. Lucas está particularmente atento a ello: «Por lo demás —dice Jesús—, hoy, mañana y pasado tengo que continuar mi viaje, porque es impensable que un profeta pueda morir fuera de Jerusalén» (Lc 13,33; cf. también 13,34-35 y par.). Según el criterio de semejanza, atribuir estas palabras a Jesús parece altamente plausible, pues contradicen los hechos: Jesús murió fuera de la ciudad. Jesús sabe que un profeta es mal acogido en su patria: «El mismo Jesús había declarado que un profeta no es bien

22. Lucas acentúa esta relación entre Jesús y la tradición profética estableciendo desde el inicio del evangelio un paralelo entre Juan Bautista y Jesús, que manifiesta con precisión la superioridad de este último (Lc 1-2); presenta a Jesús con rasgos de la historia de Elías (cf. Lc 7,12; 8,42; 9,38).

23. Este rasgo está perfectamente en armonía con la esperanza samaritana.

FECHAS Y DURACIÓN DEL MINISTERIO DE JESÚS

El comienzo del ministerio de Juan, al que el de Jesús está estrechamente asociado, está fechado por Lc 3,1-2 el año 15 del gobierno de Tiberio César, probablemente según la manera siria de contar, del 1 de octubre del 27 al 30 de septiembre del 28. Esta indicación está confirmada por Jn 2,20, que sitúa el comienzo del ministerio de Jesús 46 años después del comienzo de la transformación del segundo Templo por Herodes en el 20-19 a. C., según Flavio Josefo (AJ XV, 380).

En cuanto a la duración del ministerio de Jesús, los evangelios ofrecen indicaciones diferentes. Según los evangelios sinópticos, Jesús subió una sola vez a Jerusalén: fue con ocasión de su pasión. Su actividad podría haber durado algunos meses. El evangelio de Juan alarga el ministerio de Jesús al menos dos años y medio; en efecto, este evangelio menciona tres Pascuas durante la actividad de Jesús (Jn 2,13.23; 6,4; 11,55; 12,11; 13,1). La indicación joánica parece más verosímil.

considerado en su propia patria» (Jn 4,44 y par.)²⁴. La identificación llevada a cabo entre Jesús y el mundo profético es tanto más verosímil cuanto que en el contexto joánico causa dificultad, puesto que Juan prosigue con estas palabras: «Los galileos le dieron la bienvenida» (v. 45), indicación que parece contradecir el dicho mencionado por Jesús.

AUTORIDAD DE LA PALABRA DE JESÚS

Los profetas ofrecían una palabra en nombre del Dios de Israel y hablaban con autoridad; no razona-

24. Cf. el análisis de este versículo en J.-P. LÉMONON, «Les causes de la mort de Jésus», en *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 364.

ban, sino que proclamaban una palabra que había que acoger: «Oráculo del Señor...», «Así habla el Señor...». En cuanto a los escribas, enseñaban de una manera muy diferente: eran, en primer lugar, los hombres de la tradición, de la repetición, amparándose bajo la autoridad de aquellos que les habían precedido. La primera comunidad cristiana recuerda la impresión dejada por Jesús en sus oyentes: «La gente estaba admirada de su enseñanza, porque les enseñaba con autoridad (*exousía*), y no como los maestros de la ley» (Mc 1,22 y par.); «Todos quedaron asombrados y se preguntaban unos a

otros: “¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva llena de autoridad! ¡Manda incluso a los espíritus inmundos y éstos le obedecen!”» (Mc 1,27 // Lc 4,36). Bastante a menudo, los evangelistas subrayan la autoridad de la palabra de Jesús (Lc 4,32 // Mt 7,29; Jn 7,46). Rara vez se detiene Marcos en el contenido de la enseñanza de Jesús, pero subraya con gusto la impresión que éste causó en sus oyentes (Mc 6,2 y par.; 10,26 y par.; 11,18b). La palabra de Jesús se traduce en hechos; las curaciones participan en manifestar su autoridad (Mt 7,29 es seguido por relatos de curación de los caps. 8 y 9; Mc 7,37).

El anuncio y la manifestación del Reino

Jesús aparece en la línea de los profetas; más aún, con él, el Reino se hace cercano a los hombres; se inaugura un tiempo nuevo.

los del Jesús terreno (Mt 10,7 // Lc 9,2). Éste insiste en la búsqueda del Reino por parte de aquellos que le escuchan (Mt 6,33 // Lc 12,31). Al proclamar el Reino de Dios, Jesús responde a una espera mantenida por cierto número de sus correligionarios.

EL HERALDO DEL REINO DE DIOS

Jesús se presenta como el heraldo del Reino de Dios (Mc 1,14a-15a // Mt 4,17): «Marchó Jesús a Galilea, proclamando la buena noticia de Dios. Decía: “El plazo se ha cumplido. El Reino de Dios está llegando”». Sea cual sea el sentido que se dé a estas palabras (el Reino está muy próximo, es inminente, o el Reino está presente, ha comenzado con Jesús), en estos versículos encontramos el núcleo de la enseñanza de Jesús. El vocabulario utilizado asegura la continuidad entre la enseñanza de Jesús y la de la primera comunidad cristiana. Un cierto número de parábolas de Jesús mencionan el Reino de Dios; gracias a él, el Reino eterno de Dios se ha hecho cercano a los hombres. Proclamar la proximidad del Reino es también la tarea confiada a los discípulos

La insistencia de los evangelios sobre Jesús, heraldo del Reino, remite a la actividad misma de Jesús de Nazaret. En cuanto a Pablo, no ignora el tema del Reino de Dios, pero no constituye el centro de su teología; en efecto, la proclamación de la comunidad primitiva está centrada en primer lugar en la propia persona de Jesús. Un resumen de la predicación a los paganos y una confesión de fe manifiestan la importancia concedida a partir de ese momento a la persona de Jesús. En 1 Tes 1,9-10, Pablo refiere una síntesis del kerigma que presenta la identidad y la función de Jesús: «Ellos mismos refieren (...) cómo os convertisteis a Dios, abandonando los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero, y para vivir con la esperanza de que su Hijo Jesús, a quien resucitó de entre los muertos, se manifieste desde el cielo y nos libere de la ira que se

acerca» De igual manera, la confesión de fe que Pablo emplea en Rom 1,3-4 subraya la persona de Jesús. A pesar de la debilidad manifestada durante su vida terrena, Jesús era Hijo de Dios, la Pascua le hace poseer plenamente sus prerrogativas divinas.

Los Hechos de los Apóstoles conservan huellas de una cristología arcaica que confiere a Jesús títulos que, a lo largo del tiempo, serán abandonados porque no expresan de manera suficientemente clara la originalidad de Jesús. «Vosotros rechazasteis al Santo y al Justo, pedisteis que se indultara a un asesino y matasteis al autor de la vida. Pero Dios lo ha resucitado de entre los muertos, y nosotros somos testigos de ello» (Hch 3,14-15).

CURACIONES, EXORCISMOS Y REINO DE DIOS

Las curaciones y exorcismos aparecen como el signo del advenimiento del Reino (Mt 12,28 // Lc 11,20). Mediante ellos, el Reino de Dios irrumpe en este mundo, el tiempo se ha cumplido. Allí donde el judaísmo contempla un Reino futuro, Jesús anuncia su realización y ofrece signos de él. En Marcos, durante su envío en misión, los Doce reciben «autoridad sobre los espíritus inmundos» (Mc 6,7b), signo de la proximidad del Reino. El Reino es el propio patrimonio de Dios: esta es la convicción que anima en particular numerosos salmos (Sal 22,29, 103,19, 145,11-13), ahora bien, este Reino se hace cercano a los hombres en la persona de Jesús. Éste es el sentido que Jesús da a sus milagros²⁵.

25 Cf. A. GEORGE, «Les paroles de Jésus sur ses miracles», en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (Lovaina, Leuven University Press - Duculot, 1975) 288-302, aquí en p. 301.

Más que detenernos en un milagro particular narrado por la tradición evangélica, es preferible considerar algunas palabras de Jesús que mencionan sus curaciones y sus exorcismos. Cuando Juan, inquieto por no reconocer en el comportamiento de Jesús el de un juez, envía a sus discípulos a preguntarle, Jesús responde: «Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia» (Mt 11,4-5 // Lc 7,22). En el texto de Mateo, la respuesta remite a los relatos de milagro narrados en Mt 8-9. Excepto la mención de los leprosos, las palabras de Jesús están constituidas por un centón de textos de Isaías (35,5-6, 29,18-19, 26,19, 61,1). La mención de los leprosos evoca los exorcismos, que no están representados en los textos de Isaías.

La redacción de la respuesta, lo mismo que la pregunta formulada por los discípulos, supone la confesión pascual, pues Jesús es reconocido en ella como *ho erjómēnos*, «el que viene», es decir, como el juez escatológico. Además, las palabras tienen un carácter triunfalista que no se entiende bien más que después de Pascua. Pero, indudablemente, el comportamiento de Jesús, y en particular su piedad, condujo al Bautista a preguntarse por su identidad. La respuesta de Jesús tiene una parte de enigma, sin embargo, es plenamente conforme con su actitud: los signos que lleva a cabo manifiestan la irrupción del Reino, no están al servicio de su persona. Jesús cumple las promesas veterotestamentarias. Para la tradición evangélica, Jesús es aquel que incluso domina a los demonios, ya que purifica y reintegra. La reintegración del excluido es una de las preocupaciones de Jesús allí donde los sabios de Israel buscan la santidad del pueblo mediante la exclusión, Jesús la propone

por la purificación y la reintegración de los leprosos, los pecadores y los recaudadores de impuestos.

Un oráculo profético de Jesús es particularmente interesante para nuestro propósito, porque subraya el modo de ser de Jesús en la tradición de los profetas: «¡Ay de ti, Corozáin! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros realizados en vosotras, hace tiempo que, vestidas de saco y sentadas sobre ceniza, se habrían convertido», se lamenta Jesús dirigiéndose a las «ciudades en las que había hecho la mayoría de sus milagros» (Mt 11,20-21). Jesús menciona un gesto de conversión muy apreciado por los profetas (Jr 6,26; Jon 3,5-8). Las palabras tienen tantas más oportunidades de ser auténticas cuanto que la tradición ignora los milagros llevados a cabo por Jesús en Corozáin y en Betsaida. Estos versículos expresan ideas originales del mensaje de Jesús (A. GEORGE): llamada a la conversión en función del juicio escatológico; fundamento de esta llamada en los milagros y no en la resurrección; el juicio sobre Tiro y Sidón es mucho menos duro que el mantenido por el Antiguo Testamento y el judaísmo; por último, hay que decidirse frente a Jesús.

Las curaciones y los exorcismos pertenecen a la práctica de Jesús de Nazaret. La actividad de curación separa radicalmente a Jesús de Juan Bautista. Flavio Josefo, igual que la tradición neotestamentaria, reconoce a Juan un magisterio de la palabra (AJ XVIII, 118; Mt 3,1-10 y par.), pero no le atribuye milagros. Por otro lado, los adversarios de Jesús no niegan el hecho de las curaciones o los exorcismos por su parte, sino que discuten el origen de su poder (Mt 12,24 y par.). Por lo demás, Jesús reconoce que los discípulos de los fariseos llevan a cabo exorcismos (Mt 12,27 // Lc 11,19). Es posible realizar exorcismos en nombre de Jesús sin ser contado entre sus discípulos inmediatos, cosa que escandaliza a

Juan (Mc 9,38 // Lc 9,49). El criterio que permite calificar el origen de una predicción, el sentido de un gesto, es la conformidad con la tradición de Israel (Dt 13,2-6). Los gestos realizados por Jesús nunca son del orden de lo espectacular, conducen a dar gloria al Dios de Israel y manifiestan la bondad de Jesús al crear un mundo nuevo. Los Hechos de los Apóstoles relacionan a Moisés con Jesús en razón de los milagros llevados a cabo, y ven en éstos una acreditación de Jesús (Hch 2,22). Al realizar curaciones y exorcismos, Jesús manifiesta la presencia del Reino (Mt 12,28 // Lc 11,20).

Los dos testigos judíos que hemos mencionado a lo largo del primer capítulo, Flavio Josefo y la baraita del Talmud de Babilonia, confirman las afirmaciones de los evangelios sobre la práctica de Jesús, presentándolas según su punto de vista. En efecto, Josefo habla de un hombre excepcional, pues obró «hechos asombrosos» (AJ XVIII, 63), mientras que la baraita acusa a Jesús de magia; se sitúa en la línea de las acusaciones de los maestros fariseos referidas por los evangelios (Mt 12,24 y par.).

Por otra parte, la práctica de exorcismos y de curaciones es plenamente conforme al mundo judío del siglo I. No obstante, en la línea de Dt 13,2-6, la tradición de los maestros de Israel manifiesta una cierta reserva con respecto al milagro. El Talmud narra en particular la historia de un piadoso maestro de quien se consideraba que podía hacer milagros en razón de sus méritos; ahora bien, el santo varón afirma que los milagros realizados «serán separados por Dios de las recompensas merecidas» (TB, *Taanit*, 21a)²⁶.

26. Sobre la reserva de los maestros de Israel con respecto al milagro, cf. H. COUSIN, *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos* (Documentos en torno a la Biblia 17; Estella, Verbo Divino, 1989) 13-17.

DOS RELATOS DE MILAGRO REALIZADOS POR R. JANINÁ BEN DOSA

A pesar de las indudables reservas con respecto al milagro, la tradición de los maestros judíos conoce hombres piadosos que llevan a cabo milagros, en particular Joni, el trazador de círculos, en el siglo I a. C., y sobre todo Rabí Janiná ben Dosa, cuya actividad se desarrolló verosímilmente entre los años 20 y 70 de nuestra era. El hombre, un galileo, probablemente no era ni fariseo ni rabí. La oración es la fuente de la fuerza de Janiná ben Dosa. «Se cuenta de R. Janiná ben Dosa que solía orar por los enfermos y decir: “Éste vivirá, éste morirá”. Le dijeron: “¿Cómo lo sabes?”. Les respondió: “Si mi oración es fluida en mi boca, sé que es aceptada; si no, sé que es rechazada”» (Misná, *Berakot* 5,5).

«Nuestros rabís cuentan: sucedió una vez que el hijo de Rabbán Gamaliel cayó enfermo. Rabbán Gamaliel envió a dos discípulos a casa de R. Janiná ben Dosa para pedirle que implorara la misericordia divina para su hijo. Desde que R. Janiná los vio llegar, subió a lo alto (de su casa) y se puso a implorar al Misericordioso por el enfermo. Cuando bajó, les dijo a los dos discípulos:

– Podéis iros, la fiebre le ha abandonado

– ¿Eres profeta?

– No soy profeta ni hijo de profeta, pero he aprendido una tradición que viene de mi abuelo: si mi oración brota fácilmente de mis labios, sé que es aceptada; si no, sé que es rechazada.

Ellos se sentaron y consignaron por escrito la hora exacta (en la que R. Janiná les había hecho esta predicción).

Cuando volvieron a casa de Rabbán Gamaliel, éste les dijo:

– Justo a esa hora (que decidís), ni más pronto ni más tarde, la fiebre le abandonó y nos pidió de beber».

«En otra ocasión, R. Janiná ben Dosa había ido a estudiar la Torá a casa de Rabbán Yojanán ben Zakkay. El hijo de éste cayó enfermo.

– Janiná, hijo mío, reza para que se cure –le pidió R. Yojanán.

– R. Janiná metió la cabeza entre sus rodillas e imploró la misericordia divina. Y el enfermo se curó. Rabbán Yojanán ben Zakkay dijo:

– Aunque ben Zakkay hubiera tenido la cabeza entre sus rodillas durante todo el día, su oración no habría sido escuchada.

– Entonces, ¿es más grande que tú? –le preguntó su mujer.

– No, es como un siervo que vive junto a un rey, y yo estoy junto a ese rey como un príncipe».

(TB, *Berakot* 34b, citado en *Sup. Cah. Ev.* 66, p. 23).

A diferencia de Jesús, Janiná no tiene ninguna pretensión profética. Incluso aunque grandes maestros tienen necesidad del «sanador» carismático, el conocimiento de la Torá asegura un estatuto superior. El carismático es como un siervo, pero el conocedor de la Torá, como un príncipe.

Jesús y los paganos

Jesús inauguró el Reino mediante sus prácticas sanadoras, restableció a los hombres y a las mujeres en su dignidad y, también, dio a entender la existencia de un nuevo camino para entrar en el Reino: la confianza en su persona más allá de una limitación étnica.

El evangelio de Mateo acaba con un final explícitamente misionero (Mt 28,16-20). Ahora bien, este evangelio no duda en referir palabras de Jesús que sólo tienen en cuenta una actividad de los discípulos en el limitado marco de Israel. Jesús confía una obra de predicación a los Doce invitán-

dóles a evitar cualquier contacto con el mundo pagano (Mt 10,5-6). Jesús recuerda los límites de su misión a los discípulos que le piden que despi-da a la cananea que les importuna con sus gritos: «Dios me ha enviado sólo a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (Mt 15,24). Según los evan-gelios, Jesús sólo sale muy rara vez de la tierra de Israel; los pocos paganos con los que Jesús se en-cuentra acuden a él y le piden, ya sea el centurión (Mt 8,5-13 // Lc 7,1-10) o la siro-fenicia (Mt 15,21-28 // Mc 7,24-30).

Actuando así, Jesús se une a la actitud de nu-merosos maestros judíos. Acoge a los paganos, sin ir en su búsqueda, pero a partir de ese momento el modo de acceso a Jesús es la fe en su persona. Al mantenerse en una línea clásica –las naciones subirán a Jerusalén en la era escatológica–, Jesús contempla un tiempo nuevo en que se producirá un ruptura (Mt 8,12 // Lc 13,29; cf. también Mt 21,33-44 y par.). La novedad proviene del rechazo de los herederos del Reino y de la valoración de un dicho de Is 25,6-8 ignorado por el judaísmo del siglo I²⁷. Además, la fe es la llave de entrada en el Reino.

Pablo confirma que la predicación de Jesús está restringida a Israel. En efecto, el apóstol escribe a los romanos: «Porque os digo que ciertamente Cristo se hizo servidor de los judíos para probar que Dios es fiel al cumplir las promesas hechas a nuestros antepasados» (Rom 15,8). Sin embargo, frente a sus detractores, fue muy útil para Pablo

afirmar que Jesús fue el primero en comenzar la misión entre los paganos. La reserva y las dudas que algunos grupos cristianos manifiestan hacia una misión entre los paganos atestiguan igual-mente la práctica de Jesús. Sin negar la necesi-dad de una misión entre los paganos, las primeras comunidades cristianas adoptarán actitudes diver-sas. Al conceder un importante papel a Pedro en el momento de la apertura de la comunidad a los paganos, el autor de los Hechos no duda en su-brayar sus reticencias. Por otra parte, Pedro de-berá convencer a los miembros de la comunidad de Jerusalén del carácter juicioso de sus decisiones: no podía impedir a Dios actuar entre los paganos (Hch 11,17).

Limitando su acción a Israel, no buscando rea-lizar una actividad entre los paganos, Jesús se ajusta a la tradición de Israel. En efecto, el Israel del siglo I no encuentra en la Torá o en los profetas textos que recomendaran ir hacia las naciones para predicarles la Palabra de Dios y hacerles en-trar en su seno. Incluso el encuentro con la civili-zación helenística no había modificado la práctica de Israel. Sin duda, la diáspora fue un lugar que facilitó el conocimiento del judaísmo por los pa-ganos y suscitó su interés con respecto a la fe de Israel. El libro de Tobías espera el reconocimiento del Dios del cielo por las naciones (Tob 13,13; 14,6). En un período tardío, bajo la forma de sue-ños o por medio de cuentos, se imagina a perso-nas importantes entre los paganos que confiesan al Dios del cielo, incluso que se suman a Israel (Dn 4,31.34; Jdt 14,5-20). Se superan entonces las prohibiciones del Deuteronomio (Dt 23,4-5). Pero estos pensamientos se presentan bajo el modo de la esperanza y su realización queda confiada al poder de Dios.

27. La literatura rabínica hace una lectura deformada de Is 25,6: «El día del banquete mesiánico, las naciones beberán la copa de la cólera», J.-F. BAUDOZ, *Les miettes de la table* (Études Bibliques; París, Gabalda, 1995) 393, n. 99.

Jesús y la Ley

Como ya hemos observado antes, Jesús habla con autoridad, su actitud es muy diferente a la de los sabios de su tiempo: no apela a aquellos que le han precedido, habla en nombre propio. En el siglo I de nuestra era, la interpretación de la Ley estaba lejos de ser uniforme en el seno de la sociedad judía. La Ley era objeto de discusiones, a veces muy vivas, tenemos un ejemplo de ello en la «carta haláquica» (4QMMT *Miqsat ma'aséh ha-Toráh*, «Algunos de los preceptos de la Torá») ²⁸. Esta carta, redactada probablemente poco después de la ruptura entre el grupo que se instala en Qumrán y el resto de Israel, está dirigida por el fundador de la comunidad al jefe de sus oponentes. Trata de puntos concretos en materia de *halaká* (disposiciones legales), de ahí el nombre dado a la carta. El autor recuerda que, en materia de disposiciones legales, sólo la Escritura tiene fuerza de ley: «Te escribimos para que disciernas lo que está en el Libro». Ahí encontramos las fuentes de un debate que anima las diferentes tendencias del judaísmo del siglo I: cómo interpretar la Escritura, en particular en materia de *halaká*. En Lucas (10,26), la formulación de la pregunta hecha por Jesús expresa perfectamente el objeto del debate: «¿Qué está escrito en la Ley? ¿Qué lees en ella?»

La interpretación de la Ley opone en particular a los fariseos y los saduceos, los primeros anteponen

la tradición oral ²⁹, sus interpretaciones, mientras que los saduceos pretendían apoyarse únicamente en la Torá escrita. Cada tendencia del judaísmo tiene su forma de leer la Escritura, y, dentro de una misma sensibilidad, aparecen divergencias, como ocurre con los fariseos entre la escuela de Hillel y la de Shammay.

LAS EXIGENCIAS DE LA LEY

Frente a estas diferentes interpretaciones, Jesús se sitúa de manera original. Rechaza las interpretaciones de la Ley que se apoyan en la «tradición de los antepasados», tradición humana (Mc 7,5-8), las rechaza con vigor cuando una interpretación conduce al olvido de la propia Ley. Jesús ataca, por ejemplo, la tradición que llevaba a dispensar del deber de ayudar a sus padres a aquel que hacía voto de consagrar al tesoro del Templo los bienes que habrían podido servir para socorrerlos (Mc 7,9-13).

Incluso aunque Mateo les ha dado su impronta literaria, las antítesis traducen una misma preocupación. Jesús cita la Ley, no la abole, pero muestra hasta dónde llegan sus exigencias bien

28 Cf. el texto de la carta en F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Textos de Qumrán* (Madrid, Trotta, 5 2000) 127ss. Cf. también J. BERNARD, «Pour lire 4QMMT. Quelques-uns des mises en pratique de la Torah», en Ph. ABADIE / J. P. LEMONON (eds.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne* (Lectio divina 186, Paris, Cerf, 2001) 63-94.

29 Sobre la noción de Ley oral, cf. P. LENHARDT / M. COLLIN, *La Tora oral de los fariseos* (Documentos en torno a la Biblia 20, Estella, Verbo Divino, 1991), P. LENHARDT, «À l'origine du mouvement pharisien, la tradition orale et la résurrection», en *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, 123-176, cf. también J. MASSONET, «La lecture de l'Écriture», en *Le monde où vivait Jésus*, 375-430.

entendidas (Mt 5,21-48). Jesús apela a la Ley de la Ley (Mt 19,1-9). Frente a los fariseos, que anteponen un principio general supuesto por la Escritura (Dt 24,1), pero no afirmado por ella como tal, Jesús apela a la propia Escritura recordando el proyecto original del Creador.

EL SÁBADO

A fin de hacer realizable el descanso sabático, la Ley era objeto de numerosos comentarios. Jesús propone una interpretación fundamentada en el bien del hombre y en su señorío sobre las instituciones de Israel: «El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. Así que el Hijo del hombre también es señor del sábado» (Mc 2,27). Expresa así su autoridad y da el sentido profundo del sábado. El basamento humano del sábado (Ex 20,8-10) prevalece sobre el rito propiamente dicho.

Entendiendo así el sábado, Jesús se une a la tradición vivida por los Macabeos (1 Mac 2,39-41), conocida por los maestros de Israel, para los que «nada hay por encima de la salvaguarda de la vida, salvo la idolatría, el desenfreno y la muerte» (Talmud de Babilonia = TB *Yoma* 82a). *Tanjuma* de Nm 33,1 justifica violar el sábado por el bien de la vida, observando que a los niños se les circuncida al octavo día incluso aunque éste caiga en sábado. «¿No hay aquí un argumento *a fortiori*? Si la ley de la circuncisión, que concierne sólo a uno de los doscientos cuarenta y ocho miembros del hombre, anula el sábado, cuánto más cuando se trata de todo el cuerpo del hombre». Un antiguo midrás recuerda además de forma general: «El sábado se os ha transmitido a vosotros, y no vosotros al sábado» (*Mekilta de Rabí Ismael* a Ex 31,14).

Para Jesús, el día de sábado es un día para realizar el bien y no para hacer el mal (Mc 3,4 // Mt 12,12b y Lc 6,9); la reintegración en la comunidad de Israel por medio de la curación prevalece sobre la regla del sábado. Jesús invoca la práctica corriente y el sentido común para justificar su comportamiento; lo hace por medio de un razonamiento *a fortiori* (Lc 13,15; Mt 12,11). El bien del hombre relativiza el sábado. Los gestos que Jesús lleva a cabo con ocasión del sábado ofrecen el verdadero sentido de éste.

LO PURO Y LO IMPURO

Jesús no suprime las reglas sobre lo puro y lo impuro, sino que las desplaza, a fin de que adquieran sentido para cualquier hombre. Sitúa lo puro y lo impuro en el nivel del compromiso del hombre (Mt 15,10-20 // Mc 7,14-23). Marcos saca las consecuencias de las palabras de Jesús. «Así declaraba puros todos los alimentos» (Mc 7,19b). Pero el mismo Jesús no abole como tales las reglas de lo puro y lo impuro, porque, si ése hubiera sido el caso, no se comprenderían las dudas de la comunidad primitiva ante el hecho de compartir la mesa entre cristianos de origen judío y cristianos de origen pagano (Gál 2,11-14) y las reservas manifestadas durante los debates dentro de la comunidad primitiva carecerían de sentido (Hch 10,9b-16.28; 11,7-10; 15,20.28-29). Por otra parte, Jesús jamás trató de presentarse como un legislador; más bien, aparece como alguien que vuelve a dar a la Palabra su fuerza original.

La atención a la humanidad se encuentra también en el núcleo de la práctica de Jesús cuando infringe la Ley dejando que se le acerque un leproso (Mc 1,40-45 y par.), porque la purificación

llevada a cabo es ocasión para reintegrar al hombre en la comunidad de Israel. Asimismo, la atención de Jesús a los pecadores y a los publicanos (Lc 5,30 y par.; 7,34 // Mt 11,19; Lc 7,39; 15,1-2) escandaliza a los fariseos, pues, con esos contactos, Jesús se vuelve impuro. Jesús y los maestros fariseos están preocupados por la santidad

de Israel, pero Jesús propone el perdón como camino de santificación. Abre el camino a una práctica en la que el hombre, imagen de Dios, suscita atención y respeto, independientemente de su presente situación. El profeta Jesús inaugura un tiempo nuevo a la vez que se inserta en la tradición de Israel.

LOS COMIENZOS DE LA ACTIVIDAD PÚBLICA DE JESÚS. JESÚS Y JUAN BAUTISTA

Reconocer en Jesús a un profeta era tanto más fácil cuanto que, más allá de su comportamiento y de la espera de Israel, jugaba a favor de tal identificación el hecho de que había frecuentado los medios bautistas (Jn 1,19-51; Mt 4,13-17 y par.). Antes de convertirse en el heraldo del Reino y sanador,

durante un cierto tiempo Jesús bautizó (Jn 3,22; 4,1-3). Por otra parte, hasta el final de su actividad Jesús permaneció fiel al Bautista (Mc 11,30 y par.), al que reconoció la validez del ministerio al tiempo que manifestaba sus límites (Mt 11,7-19 y par.).

Juan, un profeta en la tradición de Israel

Según una convicción perfectamente atestiguada por la tradición de Israel, el Espíritu se extinguió con los últimos profetas; los maestros, los rabís, reemplazaron a los profetas: «Desde que murieron los últimos profetas, Ageo y Malaquías, el Espíritu Santo cesó, pero, a pesar de esto, se deja oír la voz celestial. En cierta ocasión, los sabios entraron en la habitación superior de la casa de Gurías en Jericó. Se oyó una voz celestial que dijo: “Entre vosotros hay un hombre que es digno de que el Espíritu Santo descanse en él como sobre Moisés, nuestro maestro, pero su generación no es digna de ello”. Los sabios dirigieron su mirada hacia Hillel el Viejo» (*Tosefta Sotáh* XIII, 3-4; cf. también *TB Sanedrín* 11a; 1 Mac 4,46; 9,27; 14,41). Hacia el 27-28, la manifestación de Juan Bautista reaviva la esperanza de la venida de un nuevo profeta, porque su grupo se

presenta como un movimiento de renovación en el espíritu profético³⁰; con Juan, la profecía revivió en Israel. Este tuvo dificultades para hacer que se aceptara que él no era el profeta del final de los tiempos (Jn 1,21.25).

El movimiento de Juan es relativamente bien conocido; no sólo los evangelios son una fuente de preciosa documentación, sino que Flavio Josefo no ignora a este personaje. Los evangelios sinópticos inician su relato sobre el ministerio de Jesús con tres escenas: la predicación del Bautista, el bautismo y las tentaciones de Jesús (Mc 1,1-13 y par.). Juan aparece en ellas como profeta de renovación que invita al pueblo a la conversión: «Apareció Juan el

30. Sobre el movimiento bautista, cf. *Le monde où vivait Jésus*, 705-713.

Bautista en el desierto, predicando un bautismo de conversión para el perdón de los pecados. Toda la región de Judea y todos los habitantes de Jerusalén acudían a él, y, después de reconocer sus pecados, Juan los bautizaba en el río Jordán» (Mc 1,4-5).

Flavio Josefo menciona a Juan con ocasión de los altercados que Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y de Perea, tuvo con Aretas, rey nabateo, con motivo del repudio de su mujer, hija de Aretas, y de un litigio de fronteras. La derrota del ejército de Herodes Antipas frente a los nabateos le proporciona la ocasión a Flavio Josefo para referir la opinión de algunos judíos, que veían en ella el castigo por el asesinato de Juan Bautista (AJ XVIII, 116-119: texto en el recuadro).

Según una práctica que le resulta familiar, Josefo no se pronuncia sobre la validez de la relación que conviene establecer o no entre la muerte de Juan y la derrota del ejército de Herodes Antipas. El historiador deja libertad para interpretar el fenómeno. Pero la relación establecida por algunos judíos entre la muerte de Juan y la derrota del ejército de Herodes permite al historiador proporcionar algunas informaciones so-

bre Juan, al que saluda como «un hombre de bien» preocupado por la justicia y la piedad, que propone un bautismo que supone el compromiso de todo el hombre, pues la purificación del cuerpo no tiene sentido más que precedida por la del alma, llevada a cabo por la justicia. El historiador judío subraya la influencia de Juan sobre el pueblo; en efecto, es capaz de inflamar al pueblo, dispuesto a seguirle en todas sus exigencias. Aparece así como un profeta de renovación como hubo otros en este tiempo.

El relato evangélico sobre la muerte de Juan es bastante diferente (Mc 6,17-29 y par.). Juan no muere por motivos políticos y en razón del temor que su popularidad inspiraba a Herodes, sino que es víctima de la venganza de Herodías, que Herodes Antipas había tomado a uno de sus hermanos. Según el relato de Marcos, Antipas estaba fuertemente impresionado por el Bautista; a su pesar, hace decapitar a Juan debido a una imprudente promesa. La connotación profética no está ausente en absoluto del relato evangélico; en efecto, a la manera de Natán ante David (2 Sam 12) o de Elías ante Ajab (1 Re 21), Juan, como profeta que es, denuncia el pecado del rey.

JUAN EL BAUTISTA, VISTO POR FLAVIO JOSEFO

«Algunos judíos eran de la opinión de que el ejército de Herodes había sucumbido por Dios, que de esta manera –se trata de una expiación extraordinariamente justificada– vengaba a Juan llamado el Bautista. En efecto, éste era un hombre de bien al que Herodes había hecho matar. Exhortaba a los judíos a practicar la virtud, a actuar con justicia los unos con respecto a los otros y con piedad hacia Dios, por estar unidos por un bautismo. Porque era así ciertamente como el bautismo resultaba agradable a Dios, si servía no para hacer que quedaran absueltas ciertas faltas, sino para purificar el cuerpo, después de que el alma hubiera sido purificada previamente por la justicia. Como los otros judíos se reunían, pues estaban exaltados en grado sumo al

escuchar las palabras de Juan, Herodes temió que semejante fuerza de persuasión incitara a una revuelta: todos estaban dispuestos a hacer cualquier cosa siguiendo los consejos de este hombre. Consideró preferible adelantarse a los acontecimientos y eliminarlo antes de que surgiera cualquier desorden por causa de Juan, no fuera que luego se encontrara envuelto en un conflicto que pudiera producirse y tuviera que lamentarlo. Víctima de las sospechas de Herodes, Juan fue enviado preso a la fortaleza de Maqueronte (...) y allí fue asesinado. Los judíos eran de la opinión de que fue para vengarlo el que el ejército hubiera sido condenado a la destrucción: Dios quiso castigar a Herodes» (AJ XVIII, 116-119, en *Le monde où vivait Jésus*, 710).

Jesús y el bautismo de Juan

EL BAUTISMO Y EL COMIENZO DEL MINISTERIO DE JESÚS

Jesús tomó parte en el bautismo de Juan (Mc 1,9 y par.). El relato evangélico presenta este bautismo como el equipamiento de Jesús con vistas a su lucha contra Satanás. Este relato tiene una coloración apocalíptica que manifiesta los estrechos lazos trabados entre el Padre y el Hijo; presenta rasgos del bautismo cristiano, cosa que, ciertamente, no fue.

A la luz de la fe, la comunidad cristiana reinterpretó un bautismo que era el signo de una penitencia a la cual Jesús escapa; el bautismo de Juan vincula a Jesús con Israel y también manifiesta, por parte de la comunidad de los primeros discípulos, el reconocimiento de la actividad de Juan como tiempo de preparación del ministerio de Jesús. Debajo de una interpretación muy teológica encontramos el propio acontecimiento; en efecto, el bautismo de Jesús por Juan incomodó a la primera comunidad cristiana. Para convencerse de ello basta con recordar la preocupación de los evangelistas, que subrayan fuertemente la superioridad de Jesús confesada por el propio Juan (Mt 3,11 // Mc 1,7; Lc 3,16; cf. también Mt 11,11 // Lc 7,28; Jn 1,19-34). Lucas incluso lleva más lejos la advertencia, puesto que, recurriendo a un procedimiento de la literatura antigua, establece al comienzo de su evangelio un paralelo que manifiesta la superioridad de Jesús sobre Juan, situando al primero en la línea de los profetas (Lc 1,5-2,40). Además, refiere la prisión de Juan (3,20) antes de mencionar el bautismo de Jesús (3,21-22), mani-

festando así que los dos protagonistas no pertenecen al mismo universo (16,16).

JESÚS EL BAUTISTA

La comunidad cristiana hace del Bautista el precursor de Jesús y subraya la diferencia de naturaleza entre los dos personajes, pero no puede ocultar que Jesús comenzó su carrera recibiendo el bautismo de Juan. Algunos discípulos de Jesús pertenecían originalmente al movimiento bautista, y el propio Jesús bautizó. Estos hechos son particularmente claros en el evangelio de Juan. Éste no cuenta el bautismo de Jesús, pero, según este evangelio, el grupo de los discípulos se formó a partir de medios bautistas (Jn 1,19-51). Jesús desarrolló una actividad paralela a la de Juan: «Después de esto, Jesús fue con sus discípulos a la región de Judea. Estuvo allí algún tiempo con ellos y bautizaba. Juan estaba también bautizando en Ainón, cerca de Salín, porque allí había mucha agua. Y la gente acudía a bautizarse» (Jn 3,22-23).

Algunos discípulos del Bautista interpretaron la actividad de Jesús como una rivalidad con respecto a su maestro. La mención del bautismo se encuentra en Jn 4,1, corregida inmediatamente después por una glosa, como si bautizar fuera una actividad indigna de Jesús: «Los fariseos se enteraron de que aumentaba el número de los discípulos de Jesús y que bautizaba incluso más que Juan. La verdad es que Jesús no bautizaba, sino que lo hacían sus discípulos. Cuando estos rumores llegaron a Jesús, abandonó Judea y volvió a Galilea» (Jn 4,1-3).

NACIMIENTO DE JESÚS EN BELÉN EN TIEMPOS DE HERODES EL GRANDE

Aparentemente no cabe ninguna duda: Jesús nació en Belén (Mt 2,1.5.8.16; Lc 2,4.15). Dos tradiciones muy diferentes ofrecen esta misma indicación. Sin embargo, en Mateo, los padres de Jesús parecen haber vivido todo el tiempo en Belén y no desplazarse a Nazaret más que en razón de la amenaza que representaba Arquelao, sucesor de Herodes (Mt 2,19-23). El evangelio de Lucas da otra versión: los padres son originarios de Nazaret, y se dirigen a Belén con ocasión de un censo (Lc 2,1-5). Surgen dudas desde que se tiene en cuenta el género literario absolutamente particular que constituyen los evangelios de la infancia: son la expresión de una cristología muy desarrollada. Fuera de los evangelios de la infancia, el nacimiento en Belén no desempeña ninguna función particular; el evangelio de Juan parece ignorar el origen judaíta de Jesús (Jn 7,41-42). Esto lleva a preguntarse si el nacimiento en Belén no tendrá esencialmente como finalidad vincular a Jesús con el linaje davídico, con la tierra de Judá. Belén es la ciudad de Jesé, el padre de David (1 Sam 16,1); es entendida como la «ciudad de David» en

razón del uso que los primeros cristianos hicieron del oráculo de Miq 5,1. En la tradición de Israel, la ciudad de David es Jerusalén (2 Sam 5,7-9; 6,10-12; Is 22,9).

Los redactores de los evangelios de la infancia saben que Jesús nació bajo el reinado de Herodes el Grande; ahora bien, éste murió el 4 a. C. Por tanto, hay que decir que Jesús nació... antes de la era cristiana. No hay dificultad fundamental en ello. En efecto, en el 532, el monje Dionisio el Exiguo fijó el comienzo de la era cristiana. Para hacerlo se apoyó en dos pasajes del evangelio de Lucas (3,1 y 23). Por una parte, encontró una indicación sobre el comienzo de la actividad de Juan Bautista; por otra, una información sobre la edad de Jesús al comienzo de su ministerio: «Cuando Jesús comenzó su ministerio tenía unos treinta años». Esta indicación, tomada al pie de la letra por Dionisio el Exiguo, condujo a éste a una deducción inexacta. Concluyó que Cristo nació el 25 de diciembre del año 753 de la fundación de Roma y que el primer año de la era cristiana era el año 754.

Jesús y Juan: el maestro y el precursor

EL ANUNCIÓ DE LA OBRA DE JESÚS POR JUAN BAUTISTA

Los primeros cristianos hacen del Bautista el precursor de Jesús y, al mismo tiempo, confiesan sus dudas frente al tipo de mesianismo vivido por Jesús (Mt 11,2-6 // Lc 7,18-23). En efecto, verosímilmente Juan anunció un mesías purificador, en la línea del Día del Señor: «Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego» (Mt 3,11c // Lc 3,16c); Marcos sólo menciona el Espíritu. Los evangelistas oponen dos

tipos de bautismo y, por tanto, de obra. Sin duda, en el origen, el fuego cualificaba al bautismo de Jesús. La palabra insistía en el juicio y la purificación; era conforme a la idea que se tenía entonces de la acción del Mesías. Poco a poco, bajo la influencia de la práctica cristiana del bautismo, la palabra fue modificada. En efecto, la obra de Cristo no se caracterizó por el juicio, sino por un tiempo nuevo en el que Dios hace participar al hombre en su propia santidad. La representación que el Bautista se hacía del profeta de los tiempos nuevos no se correspondía con la práctica de Jesús (Mt 22,1-6 // Lc 7,18-23).

Al preocuparse por manifestar la radical novedad del Reino que inaugura, Jesús asocia estrechamente la obra de Juan a la suya (Mt 11,16-19 // Lc 7,29-35). Mantiene esta relación hasta el final de su ministerio. En efecto, después de haber purificado el Templo, Jesús es interrogado sobre el origen de su autoridad (Mc 11,27-33 y par.) y responde formulando una pregunta: «¿De dónde procedía el bautismo de Juan: de Dios o de los hombres? Contestadme» (Mc 11,30 y par.). En este contexto, la mención no se debe al azar, pues la oposición entre Jesús y los sumos sacerdotes afecta también

a las relaciones con los medios bautistas y al reconocimiento de Juan como profeta.

Sin polémica, los bautistas apartan eficazmente al pueblo del Templo. Para obtener el perdón de los pecados proponen un sencillo gesto, el bautismo. La sencillez del gesto y el compromiso del corazón con respecto a la conversión hacen que los múltiples sacrificios ofrecidos en el Templo para el perdón de los pecados pierdan su razón de ser. Ahora bien, Jesús se sitúa en la prolongación de la obra del Bautista; propone una forma de perdón distinta y rechaza un Templo del que los sumos sacerdotes no han sabido hacer buen uso. Juan y Jesús inauguran un tiempo que enlaza con la palabra profética, y los sumos sacerdotes no pueden admitirlo.

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

El historiador no recurre a los evangelios de la infancia. Esta reserva se debe esencialmente al género literario de los caps. 1 y 2 de Mateo y de Lucas. Estos comienzos del evangelio presentan reflexiones muy elaboradas sobre Jesús, confesado como Cristo y Señor. Estos relatos notablemente contruidos son, de hecho, verdaderas confesiones de fe. Al comienzo de sus evangelios, Mateo y Lucas han expresado sus convicciones sobre la identidad de Jesús e invitan al lector a verificar esta fe siguiendo el recorrido que proponen a través de todo su evangelio. Estos primeros capítulos son, con una forma diferente, el equivalente al prólogo de Juan (1,1-18) o al comienzo del evangelio de Marcos, que abre de forma solemne su evangelio así: «Comienzo de la Buena Noticia de Jesús Mesías, Hijo de Dios». El lector debe verificar estas declaraciones iniciales. Los acontecimientos mencionados, tales como la concepción virginal o las palabras de los ángeles, escapan por su propia naturaleza a la mirada del historiador y apuntan a lo más íntimo de la vida privada y de la experiencia de fe.

Mateo y Lucas coinciden en algunos puntos: el lugar y el momento del nacimiento de Jesús, el nombre de sus padres y la afirmación de la concepción virginal. Construyen escenas diferentes que no hay que pretender tratar de forma concordista. Mateo inaugura su relato con una genealogía que vincula a Jesús con

la historia regia de Israel y lo presenta como hijo de Abrahán, hijo de David; Lucas ofrece la genealogía más tarde y la construye desde otro punto de vista, dándole una coloración universal, puesto que se remonta hasta Adán (Lc 3,38). Mateo construye sus dos primeros capítulos proponiendo una serie de cinco escenas que constituyen la ocasión para mostrar que el acontecimiento de Jesús lleva a cumplimiento la espera de Israel (1,22; 2,15.17.23) o responde al anuncio profético (2,6). Estas escenas-cumplimiento constituyen el comentario al arraigo de Jesús en la tradición de Israel: hijo de David, hijo de Abrahán.

En Lucas, la elección de los episodios y los procedimientos son diferentes. Al modo de los historiadores griegos, Lucas propone un paralelo entre dos héroes, Juan el Bautista y Jesús de Nazaret. Así puede vincular a Jesús con el gesto bautista, relacionarlo con el medio profético. Pero tiene mucho cuidado en subrayar la indiscutible superioridad de Jesús en relación con Juan; sus identidades son diferentes. Estos dos primeros capítulos, tejidos con referencias al Antiguo Testamento, permiten también a Lucas recordar a sus lectores de origen pagano la importancia de la tradición de Israel en su fe (cf. Ch. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús* [Cuadernos Bíblicos 18; Estella, Verbo Divino, 2000]).

LOS HERMANOS Y HERMANAS DE JESÚS

En varias ocasiones, en el Nuevo Testamento se mencionan los hermanos de Jesús (Mc 3,31 y par.; algunos manuscritos presentan en el v. 32: «Tus hermanos y tus hermanas»; Jn 2,12; 7,3.5.10; 1 Cor 9,5; Hch 1,14); los hermanos y las hermanas (Mc 6,3 y par.; Mt 13,55-56); Santiago, el hermano del Señor (Gál 1,19).

La tradición católica interpreta estos hermanos y hermanas como primos de Jesús. Se señala que las palabras del evangelio están en griego, pero las categorías subyacentes son semitas, donde «hermano» (en hebreo, *aj*, *ajim*) y «hermana» (*ajot*) pueden designar tanto a hermanos como a parientes cercanos (cf. Gn 13,8; 14,16; 29,15; Lv 10,4; 1 Cr 23,22). Una vez, en Col 4,10, el Nuevo Testamento emplea «primo» (*anepsios*). En ningún caso los «hermanos de Jesús» pueden designar a sus compañeros, pues aparecen en oposición a Jesús y sus discípulos; en varias perícopas los hermanos de Jesús están asociados con su madre (por ejemplo, Mc 3,31 y par.).

En Mc 6,3, José, Judas y Simón aparecen presentados como los hijos de María, la madre de Jesús. En Mc 15,40 encontramos la mención de algunos de estos personajes con la forma: «Algunas mujeres contemplaban la escena desde lejos. Entre ellas María Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé»; se puede traducir también «María, la (¿mujer o hija?) de Santiago el Menor y madre de José»; en el v. 47 la misma María es llamada «la de José»; en 16,1 el texto es: «María, la de Santiago», de ahí que en 15,40 la elección recaiga en favor

de la primera propuesta. Apoyarse en este v. 40 para afirmar que hay que distinguir entre dos Marías –una, la madre de Jesús; otra, la de los hermanos de Jesús– parece bastante frágil.

Desde el siglo II, el *Protoevangelio de Santiago* quiso celebrar la virginidad de María afirmando que los hermanos y hermanas de Jesús habían nacido de un primer matrimonio de José, solución propugnada por Epifanio y muy apreciada por la Iglesia ortodoxa. Nada apoya semejante interpretación. Según Jerónimo, los hermanos de Jesús son sus primos, hijos de María de Cleofás; y Santiago, su hermano, habría que identificarlo con Santiago de Alfeo, uno de los Doce, y con Santiago el Menor, mencionado en Mc 15,40. La preocupación de Jerónimo es preservar la virginidad de María.

Al final de un detenido estudio donde pasa revista a los empleos no metafóricos de *adelphós* («hermano») en el Nuevo Testamento, J. P. Meier concluye que *adelphós* no puede designar más que a un hermano biológico, y ninguna otra cosa. Josefo presenta a Santiago como hermano de Jesús; sin embargo, él conocía el término *anepsios*, «primo». Desde el punto de vista de la filología y de la historia, hay que admitir que *adelphós* designa a un hermano en el sentido preciso del término.

Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal I* (Estella, Verbo Divino, 1997) 327-340. Cf. también F. REFOULÉ, *Les frères et soeurs de Jésus* (París, Desclée de Brouwer, 1995); P.-A. BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus* (París, Noésis, 1996).

JESÚS, MAESTRO DE SABIDURÍA

Hoy día, particularmente en Estados Unidos, algunos investigadores presentan a Jesús como un sabio. Los rasgos del profeta del final de los tiempos serían secundarios e incluso inexistentes en lo que respecta a Jesús de Nazaret. En esta orientación, la *Fuente Q* y el *Evangelio de Tomás* llaman la atención de una forma particular. Jesús no se habría presentado como el heraldo del Reino, sino que sería un educador; no habría inaugurado el final de los tiempos, sino que sería un maestro de sabiduría y podría ponerse en paralelo con los sabios de la Grecia antigua, especialmente cínicos y estoicos. Si se rechaza la relación con Grecia, habría que situar a Jesús en continuidad con maestros fariseos como Hillel y Shammai, creadores de escuelas de pensamiento inmediatamente antes de nuestra era.

Jesús reúne en torno a sí a discípulos, que forman una comunidad. Sin embargo, este grupo no impide que Jesús proponga un modo de vida a todos aquellos que escuchan su palabra. El sermón de la montaña, discurso de sabiduría más que resumen de vida cristiana, sonaría como una llamada que Jesús dirige a los que quieren seguirle. La cruz, característica de la vida cristiana, y la eucaristía no figuran de él.

En este último capítulo nos interesaremos por los rasgos de sabiduría en la enseñanza de Jesús, después nos preguntaremos si hay que oponer radicalmente profeta del Reino y sabio o más bien si hay que reconocer en ellos dos rostros complementarios de Jesús.

Una tradición de sabiduría

En las proximidades de la era cristiana la sabiduría fue personificada. Semejante figura estilística le da consistencia. La Sabiduría pone fin así a la espera de una intervención de Dios diferida sin cesar. Revestida con la dignidad mesiánica, la Sabiduría comunica, desde ese momento, los bienes que aseguran a todos la felicidad; es el heren-

cia del justo. La personificación de la Sabiduría respeta la trascendencia de Dios a la vez que hace que esté cercano a su creación: «La palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas» (Dt 30,14; cf. también Prov 8,1-31; Sab 1,6, etc.). La Sabiduría implica una enseñanza práctica, es apreciada por el justo.

La enseñanza sapiencial de Jesús

No dirigimos nuestra atención a la presentación de Cristo como Sabiduría de Dios, sino que nos detendremos en la enseñanza de sabiduría dada por Jesús. Éste hace que la Palabra de Dios esté cercana a los hombres. Indudablemente, algunos temas sapienciales aparecen en su enseñanza en la doble tradición (Q = Mt-Lc: cf. p. 13), pero también en la triple tradición (Mt-Mc-Lc). Sucede lo mismo en Juan.

FORMAS SAPIENCIALES EN LA ENSEÑANZA DE JESÚS

Los dichos de sabiduría aparecen bajo la forma de aforismos. Resumen el fruto de una experiencia, en particular la de generaciones pasadas, invitan a un determinado comportamiento: «No juzguéis y no seréis juzgados» (Q 6,37³¹); «Nada hay oculto que no haya de manifestarse, nada secreto que no haya de saberse» (Q 12,2). Este dicho pertenece a la doble y a la triple tradición (cf. los par.: Mt 10,26; Mc 4,22; Lc 8,17). La experiencia transmitida por las generaciones pasadas fructifica por la reflexión, y así puede ser compartida entre personas con convicciones diversas. Las sentencias sapienciales pueden adquirir las trazas de un proverbio, de un enigma o de un apotegma, a condición de que éstos inviten a un tipo de comportamiento. Los aforismos pudieron ser pronunciados por Jesús de manera aislada, pero en general nos han llegado por medio de pequeños conjuntos literarios

31 Según la práctica actual, ofrecemos las referencias a la fuente Q remitiendo al evangelio de Lucas

que les confieren un sentido particular. También pueden encontrarse dentro de una parábola. El Maestro da sus consejos prácticos, que abren para el hombre el camino de la felicidad.

Las perícopas que ofrecen una enseñanza de sabiduría están construidas con frecuencia sobre un mismo modelo: una llamada dirigida a los discípulos, y válida para cualquier hombre, invita a una determinada actitud; después, una referencia al comportamiento de los hombres o a la observación de la naturaleza apoya la llamada; por último, se deduce una enseñanza precisa para la vida del discípulo (Q 6,37-42.43-45; 11,9-13; 12,2-12.22-31.33-34; 13,24-30). Q 13,30 se encuentra en Mt 19,30; 20,16, pero también en Mc 10,31.

UN CONTENIDO SAPIENCIAL EN Q

La referencia a la creación, en particular mediante la analogía, desempeña un importante papel³² en la enseñanza sapiencial. Ahora bien, Jesús manifiesta con frecuencia las relaciones entre Dios y su creación: «En aquel momento, el Espíritu Santo llenó de alegría a Jesús, que dijo: “Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has

32. «La analogía, que descansa en el principio de la unidad de lo creado, en efecto, subyace en la sentencia imaginada, en la comparación explícita y en la parábola en sentido amplio o semejanza» (J. SCHLOSSER, «Jésus le sage et ses vues sur l'homme d'après l'évangile de Marc», en J. TRUBLET [ed.], *La sagesse biblique De l'Ancien au Nouveau Testament* [Lectio divina 160, París, Cerf, 1995] 321-352, aquí en p 330)

«... dado a conocer a los sencillos» (Q 10,21). El Dios creador al que alaba Jesús tiene una permanente preocupación por su creación: «¿No se venden cinco pájaros por muy poco dinero? Y, sin embargo, Dios no se olvida ni de uno solo de ellos. Más aún, hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No temáis, vosotros valéis más que todos los pájaros» (Q 12,6-7; cf. también Q 12,22-31). La bondad del Dios creador se extiende a todos (Q 6,35; 11,9-13).

Jesús es presentado al modo de un sabio que enseña un arte de vivir. Igual que un maestro, Jesús tiene discípulos y los forma mediante una enseñanza de tipo sapiencial (Q 11,9-13):

«⁹ Pues yo os digo: *Pedid y recibiréis; buscad y encontraréis; llamad y os abrirán.*

¹⁰ *Porque todo el que pide recibe; el que busca encuentra, y al que llama le abren.*

¹¹ *¿Qué padre, entre vosotros, si su hijo le pide un pez, le va a dar en vez del pescado una serpiente?*

¹² *¿O si le pide un huevo, le va a dar un escorpión?*

¹³ *Pues si vosotros, aun siendo malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿cuánto más el Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan?»*

La perícopa está compuesta por tres máximas construidas en paralelo (v. 9), justificadas por una explicación introducida por «porque» (v. 10), formada sobre el mismo modelo. Después, Jesús apela a la experiencia humana (vv. 11-12), destacando la manera de ser de un padre con respecto a su hijo. Por último, la perícopa acaba con un razonamiento *a fortiori* (v. 13) que extrae de la experiencia común una certeza para la vida de fe. El paralelo de Mt 7,7-11 es bastante cercano a Lucas. Sin embargo, al final Mateo presenta una expresión mucho más vaga que la de Lucas: «cosas buenas» y no

«el Espíritu Santo». En la forma mateana, la perícopa se corresponde con las convicciones de un judío del siglo I; su contenido guía el comportamiento de la primera comunidad.

En Q 12,22-32, «el texto de Q es una composición literaria, como lo son, a continuación, los enunciados de Mateo y de Lucas»³³. F. Bovon considera como perteneciente a una forma anterior a Q:

«No os inquietéis por vuestra vida, sobre lo que comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué lo vestiréis.

Observad a los cuervos: no siembran ni cosechan, no tienen bodega ni granero; y Dios los alimenta. ¡Cuánto más valéis vosotros que los cuervos!

Observad los lirios: no hilan ni tejen, y os aseguro: el propio Salomón, en toda su gloria, jamás vistió como uno de ellos.

No busquéis lo que comeréis ni lo que beberéis, no os atormentéis. Buscad más bien su Reino, y lo demás se os dará por añadidura».

Jesús invita a observar la creación, en particular las flores y los pájaros. El discípulo que observa el funcionamiento de la naturaleza puede ser alguien cuyas necesidades esenciales están aseguradas, y, por tanto, puede dirigir su esfuerzo hacia otra realidad. Jesús se sitúa en una tradición sapiencial, en la que «buscar» es un término clave (Michel TRIMAILLE), cuya novedad proviene de la llamada a «buscar el Reino de Dios». Así, en el mismo núcleo de una enseñanza sapiencial se introduce una nota

33. F. BOVON, *L'Évangile selon Luc. 9,51-14,35* (Commentaire du Nouveau Testament IIIb; Ginebra, Labor et Fides, 1996) 267 (trad. española: *El evangelio según san Lucas. II. 9,51-14,35* [Salamanca, Sígueme, 2002]).

escatológica en la medida en que el Reino de Dios se concede ahora a los discípulos.

MARCOS Y LA ENSEÑANZA SAPIENCIAL DE JESÚS

Interesarse por Jesús como sabio no es algo únicamente de Q y, por tanto, de la doble tradición. El evangelio de Marcos constata la incompreensión de los discípulos, o el propio Jesús lo expresa (Mc 6,52; 7,18; 8,17-18.21.33; 9,10.32; 10,38). Ahora bien, los discípulos deberían comprender, dar muestras de inteligencia, como hacen los discípulos de los sabios.

En Mc 7,14-21, el vocabulario y los temas sapienciales son numerosos (Jacques SCHLOSSER): «Escuchadme todos y entended esto (...) Cuando [Jesús] dejó a la gente y entró en la casa, sus discípulos le preguntaron por el sentido de la comparación. Jesús les dijo: “¿De modo que tampoco vosotros entendéis?”» (Mc 7,14.17.18).

Entre los males que afligen al hombre se encuentra la *afrosyne*, la falta de sabiduría, la insensatez (v. 22). Así, la creación es puesta de relieve y la Ley relativizada en provecho de un bien superior. La lista de los vicios (vv. 21b-22) es también una característica sapiencial que se puede comparar con Prov 6,16-19 (sobre la palabra buena o mala que sale del hombre, cf. Prov 10,21; 12,6).

Lo mismo que Q, la triple tradición apela a la experiencia (Mc 2,17 y par.; 2,18-19 y par.). En Mc 8,14-21, el vocabulario es característico de un discurso sapiencial con los verbos «ver» (*oraô*), «entender» (*syniemi*), «darse cuenta» (*noeô*), «recordar» (*mnemoneuô*); la última llamada es una invitación a entender (v. 21). De igual manera hay que comprender las parábolas: «Y añadió [Jesús]:

“¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo vais a comprender entonces todas las demás?”» (Mc 4,13). Los oyentes de Jesús son invitados a entender. Semejante llamada abre y concluye la parábola del sembrador: «Escuchad» (Mc 4,3); «Y añadió [Jesús]: “¡Quien tenga oídos para oír, que oiga!”» (Mc 4,9 y par.; cf. también una llamada a la atención en Mc 4,23-24 // Lc 8,18; Mc 7,16 según algunos manuscritos). En textos que son propios suyos, Mateo emplea también esta llamada a la atención (Mt 11,15; 13,43).

El término *parabolé*, en el sentido de enigma al que el sabio puede responder, reaparece en la literatura evangélica, y muy particularmente en Marcos, si tenemos en cuenta la brevedad de su evangelio. Ahora bien, la palabra enigmática de Jesús está ligada al advenimiento del Reino. Los enigmas, las expresiones paradójicas, son numerosos en la enseñanza de Jesús; se trata de entenderlos y de sacar conclusiones de ellos (Mc 4,25; 8,35; 9,35.49.50; 10,25.31.42-44).

Las parábolas deben hacer reflexionar: constituyen el último medio utilizado por Jesús para hacer entender su designio, el sentido de su palabra. Se caracterizan por la extravagancia (Paul RICOEUR), que llama la atención sobre lo inaudito del comportamiento de Dios, más allá de cualquier representación humana. El discípulo, a su vez, responde a esta extravagancia de Dios conformando su comportamiento al de Dios (Mc 4,24; 11,25). La perícopa de Mc 10,42-44 sobre los jefes de las naciones opuestos a los discípulos es extraña para el mundo helenístico, pero se incorpora a una preocupación de la sabiduría judía. La decisión del discípulo des cansa en una elección reflexionada (Mc 8,36-37). El hombre, y en particular el discípulo, debe comprender la enseñanza de Jesús en su corazón, que es el lugar de la decisión (Mc 2,8; 3,5; 6,52; 7,6.19.21).

Jesús, sabio y profeta

La enseñanza de Jesús contiene los rasgos característicos del discurso del sabio, pero su puesta en práctica implica una urgencia, la misma de la proximidad del Reino.

DISCURSO DE SABIDURÍA Y PALABRAS APOCALÍPTICAS

Según J. S. KLOPPENBORG, los discursos de sabiduría representarían un estrato primitivo en la composición de Q. Los *logia* proféticos y apocalípticos serían posteriores. Podemos dudar de que la separación sea tan clara como lo dan a entender estas palabras. El género de los textos a menudo es de una gran complejidad. Profecía y sabiduría se unen especialmente en el género apocalíptico. El encuentro entre tradición sapiencial y dicho apocalíptico hunde sus raíces en la tradición de Israel. En Q 10,21-22 parece difícil separar sabiduría y lenguaje apocalíptico. Estas palabras de Jesús están en la línea del libro de Daniel; tienen una indudable connotación apocalíptica. En Dn 2,3-13, los sabios no saben interpretar el sueño del rey; por la oración, Daniel obtiene revelación del misterio (2,17-19.28-29) y entonces puede alabar a Dios por haberle concedido la sabiduría (2,20-23). Dios le ha dado a conocer la venida de un Reino que suscitará el Dios del cielo (2,44).

SABIDURÍA Y ADVENIMIENTO DEL REINO

Q es una composición literaria. Siempre es difícil desbrozar los estratos literarios, sobre todo en

una fuente que es ya una reconstrucción. Sin embargo, incluso aunque se pueda llevar a cabo la distinción de una manera segura, numerosas palabras de sabiduría están en un contexto escatológico; en varias ocasiones hacen referencia a los profetas, portadores ellos mismos de enseñanza de sabiduría.

Las relaciones profecía-sabiduría son más numerosas que lo que pretenden aquellos que querrían oponer radicalmente al Jesús sabio y al Jesús profeta. Hemos constatado que algunos dichos de Jesús remiten a la experiencia, pero la razón última del comportamiento exigido es la venida del Reino. Jesús pronuncia un cierto número de aforismos, de palabras de sabiduría dirigidas a sus discípulos; la finalidad de estas palabras es confortar a los discípulos en su comportamiento, indicándoles un modo de vida, apoyándose en la experiencia corriente que pueden entender. Pero, más allá de la experiencia, Jesús subraya la presencia del Reino de Dios. En efecto, algunas sentencias sapienciales se encuentran en un contexto en el que se trata de juicio de la generación contemporánea de Jesús (Q 7,35; 11,29-32). Palabra sapiencial y palabra escatológica sobre el Reino no se oponen. En la doble y la triple tradición, Jesús invita a una confianza absoluta (Q 11,9-13; 12,22-32; Mc 9,24; 10,13-16), rasgo fundamental de la sabiduría (W. GRUNDMANN); ahora bien, esta llamada a la confianza descansa a fin de cuentas en el advenimiento del Reino. Las parábolas, enseñanza de sabiduría, son con frecuencia la ocasión para expresar un rasgo del Reino.

El Reino es el horizonte de las palabras de sabiduría, como es el caso, por ejemplo, del sermón

del llano. Podemos considerar este conjunto como un discurso de sabiduría (Q 6,20b-49). «Buscad más bien su Reino [de Dios], y él os dará lo demás» (Q 12,31) es la última motivación de la llamada a vivir de la gracia de Dios. Lc 12,2-12 es igualmente un discurso de sabiduría en un contexto escatológico. Mc 6,1-6a // Mt 13,54-58 asocia enseñanza, gestos de poder y sabiduría; los oyentes de Jesús se preguntan sobre su identidad a partir de su enseñanza y de los milagros que lleva a cabo; ahora bien, estos lazos son tradicionales, en particular aquellos que relacionan enseñanza y sabiduría; son menos claros, aunque no ignorados, en lo relativo a gestos de poder y sabiduría³⁴. En esta perícopa, más allá de los intereses cristológicos de Marcos, encontramos huellas de las prácticas de Jesús, que proclama (*keryssein*) el Reino, pero que también enseña (*didaskhein*), a la manera de la Sabiduría.

SABIDURÍA, CREACIÓN Y PROFECÍA

La tradición de Israel establece una estrecha relación entre sabiduría y creación, pero esta relación está lejos de ser exclusiva, pues la tradición profética sabe que el Dios que irrumpe en la historia y conduce a los pueblos es el Dios creador. El Deuteronomio-Isaías es particularmente sensible a este hecho, puesto que enriquece con la mención de la creación una expresión apreciada por la tradición profética: «Así dice el Señor» se convierte en: «Así dice el Señor Dios, que creó y desplegó el cielo, que asentó la tierra y su vegetación, que concede

aliento a sus habitantes y vida a los que se mueven en ella» (Is 42,5).

«El acto creador no es nada más que la liberación presente —o esperada para muy pronto— en la que Yahvé gratifica a los suyos» (Jacques VERMEYLEN). La mención de la palabra, enriquecida por la afirmación de la acción creadora del Señor, se encuentra todavía en Is 43,1.14.16-17; 44,2.6.24; 45,18; 48,17; 49,7; 51,22. El Señor, presente en la historia de su pueblo, es el creador; se confiesa la continuidad creación/salvación.

La relación palabra-creación está perfectamente afirmada en la literatura judía intertestamentaria. El Dios creador conduce la historia de los hombres, especialmente por su palabra (4 *Esdras* 3,4-27; 6,58-59; 2 *Baruc* 21,4-8; 48; *Testamento de Moisés* 1,1-18; 4,2). Q 12,22-32 se sitúa en esta línea. Creación y alianza son signos de la bondad de Dios con respecto tanto a Israel como al conjunto de la humanidad. La Biblia presenta los relatos de alianza comenzando con los relatos de creación, de los que el primero (Gn 1) está situado sobre el telón de fondo de la historia de Israel y, en particular, del exilio en Babilonia.

Relacionar creación y Reino o historia de salvación es corriente en el mundo de Jesús. La oración de las *Dieciocho bendiciones*, lo mismo que el *Semá' Israel*, establece esta relación. En la primera bendición del *Semá'*, el fiel se dirige al Dios creador, pues la historia del mundo está bajo su total dependencia³⁵.

Jesús establece un vínculo entre la proclamación del Reino y su consideración de la bondad de la creación. Su lenguaje apocalíptico jamás trata de

34. J. SCHLOSSER, «Jésus le sage et les vues sur l'homme d'après l'Évangile de Marc», en J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique*, 325.

35. Cf. *Le monde où vivait Jésus*, 307, 318-325.

oponer los dos mundos: el de aquí abajo y el de arriba, o el de ahora y el mundo futuro. La creación es valorada porque el Reino de Dios se ha inaugurado en la persona de Jesús. «Desde ese momento es posible, incluso está indicado, invertir el orden de los términos y ver en la percepción de la creación como lugar de la benevolencia divina un efecto de la escatología. En este sentido se puede explicar el recurso a la creación en la tradición

relativa al amor a los enemigos: la bondad de Dios, tal como se pone en práctica en la esfera de la creación, no se deja descubrir verdaderamente más que sobre la base del mensaje escatológico del “amor sin límites de Dios” (Walter SCHRAGE / Ulrich LUZ). La proclamación del Reino como presente o como inminente otorga su credibilidad a la imagen de un Dios lleno de solicitud al que se puede descubrir en la creación»³⁶.

Jesús, sabio y profeta rechazado

El judaísmo que precede a la era cristiana conoce el tema de la sabiduría rechazada por aquellos a los que se les envía (1 *Henoc* 42,1-2). La inteligencia, puesta a menudo en paralelo con la sabiduría, no encuentra su lugar entre los hombres (4 *Esdras* V, 9), lo mismo que los profetas son rechazados por aquellos a los que son enviados (1 *Henoc* 89,51; *Martirio de Isaías* II, 16; V, 1; *Jubileos* 1,12). El tema de las pruebas sufridas por el profeta y de su rechazo es conocido por el Antiguo Testamento; es citado abundantemente en torno al siglo I por los relatos de martirio de profetas y las peregrinaciones a los lugares considerados como sus sepulcros. El mundo judío del siglo I ofrece a Jesús la posibilidad de situar su muerte en la línea de los profetas perseguidos (Lc 13,33.34).

Los evangelistas, Lucas en particular, sistematizan la relación entre Jesús y la Sabiduría; sitúan así a Jesús en la línea de la Sabiduría enviada por Dios

a su pueblo y no recibida (Lc 7,29-35 // Mt 11,16-19; Lc 11,31 // Mt 12,42). Se establece una relación entre la Sabiduría de Dios y el envío de los profetas (Lc 11,49); en efecto, la forma lucana de estas palabras parece más primitiva que la versión mateana, que atribuye a Jesús (Mt 23,34) una palabra introducida en Lucas por «la propia Sabiduría de Dios dice...». Jesús ofrece «un lenguaje y una sabiduría» en tiempos de persecución (Lc 21,15). Ahora bien, Jesús se sitúa también en la línea de los profetas rechazados por el pueblo a lo largo de la historia de Israel (Lc 13,33.34-35 // Mt 23,37-39).

Cuando se le pide un signo para autenticar su misión, Jesús rehúsa. Q 11,29 // Mt 12,39 remite a una actitud corriente de Jesús (cf. Mt 16,4: un doblete sobre este tema; cf. también Mc 8,12). En efecto, sus interlocutores están buscando un signo espectacular que les convenza sin fe en su persona (Q 11,29-32). La comunidad suaviza muy pronto la aspereza del rechazo de Jesús introduciendo una excepción, el signo de Jonás (v. 30), y comentándolo. Q y Lucas relacionan a Jesús con Jonás, como «predicador de arrepentimiento», mientras que Mateo pone en escena la permanencia de Jonás y de

36. J. SCHLOSSER, «La création dans la tradition des logia», en *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 347.

Jesús en el ámbito de los muertos y su regreso a la vida. Dos palabras paralelas circulaban sin relación con el apotegma; debido a numerosos puntos comunes se le unieron para constituir la unidad que leemos actualmente. El carácter algo enigmático de las dos sentencias (Q 11,31-32) aboga en favor de la autenticidad de estas palabras, tanto más cuanto que la figura de Salomón no está particularmente desarrollada en el Nuevo Testamento. En estos versículos aparecen la figura del sabio y la del profeta; Jesús se sitúa en ambas categorías. La comunidad cristiana conserva las dos «figuras» del maestro.

El oráculo de juicio fue muy apreciado en el mundo profético; en la época de Jesús es retomado por la tradición sapiencial. El arraigo de Q 13,34-35 es de tipo sapiencial. Se puede relacionar con una famosa queja de Yojanán ben Zakkay: «R. Ulla dice que R. Yojanán ben Zakkay habitó en la ciudad de Arab en (la Baja) Galilea durante dieciocho años. Durante todo ese tiempo sólo se le consultó dos veces sobre los casos que se han citado antes. Por tanto, increpó a su ciudad en estos términos: “Galilea, Galilea, tu odio hacia la Torá te hará actuar finalmente como los bandidos”» (TJ, *Shabbat* 16, 15d). En su origen, la palabra de tipo sapiencial (Q 13,34-35a) y la del v. 35b fueron pronunciadas en momentos diferentes. La tradición cristiana las reunió en razón de su parentesco temático; la unidad formada de esa manera contribuye a eliminar el escándalo de la muerte de Jesús. Éste, retomando la tradición profética, anunció su muerte, el final del Templo y el de Jerusalén. Jesús repite así una amenaza profética corriente (Miq 3,12; Jr 7,1-15; 26; Ez 8-11).

Al rechazar a los profetas, los contemporáneos de Jesús rechazan también la sabiduría que los constituye (Sab 7,27). El género apocalíptico y los temas sapienciales están mezclados. Jesús, al evocar las numerosas veces en que ha querido reunir a Israel, se pone la vestidura de la sabiduría; no es la sabiduría de Dios, pero pertenece a la sabiduría de Dios. Ahora bien, Jerusalén se ha comportado con respecto a él como lo hizo con los profetas.

Michel TRIMAILLE relaciona con razón Reino de Dios y sabiduría: «Si hablando del Reino de Dios Jesús proclama que Dios es Rey, hablando de la “Sabiduría de Dios” declara que Dios es Sabio. Y lo mismo que el Reino de Dios se instaura por medio de los hechos y las palabras de Jesús, de igual manera la suprema sabiduría de Dios se revela a través de los hechos y las palabras de Jesús. Finalmente, igual que el Reino de Dios fue rechazado en la persona de Jesús, también en él la Sabiduría de Dios fue despreciada»³⁷. En Mc 6,1-6a, que reúne proclamación del Reino de Dios y enseñanza de sabiduría, Jesús se entiende como el profeta despreciado «en su tierra, entre sus parientes y en su casa» (v. 4b). El sabio y el profeta reunidos en aquel que anuncia y ofrece signos de la presencia del Reino son rechazados; peor aún, martirizados. Las dos figuras se unen en el rechazo ejercido con respecto a Jesús.

37. M. TRIMAILLE, «Jésus et la sagesse dans la *Quelle*», en J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique*, 279-319, aquí en p. 311.

CONCLUSIÓN

A lo largo de su ministerio en Judea, Jesús fue percibido por sus discípulos y por cierto número de sus contemporáneos como un profeta y un sabio que proclama la irrupción del Reino de Dios en nuestro mundo. Su condena como falso profeta y su crucifixión por los paganos desorientaron a aquellos que lo siguieron, desde el bautismo de Juan hasta su última subida a Jerusalén. El estado de ánimo de los discípulos en el momento de la muerte de Jesús está bien descrito por Lucas en el relato de los dis-

cípulos de Emaús; éstos explican al que se les ha unido: «Fue un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo. (...) Nosotros esperábamos que él fuera el libertador de Israel» (Lc 24,19.21). Ahora bien, algún tiempo más tarde, los discípulos, y en particular el grupo de los Doce, reconstruido tras añadirse Matías, proclaman que a aquel que fue crucificado «por mano de los impíos» «Dios lo ha resucitado (...) y lo ha constituido Señor y Cristo» (Hch 2,23-24.36).

Cristo y Señor

Las primeras comunidades cristianas anuncian el señorío de Jesús: «Para eso murió y resucitó Cristo: para ser Señor de vivos y muertos» (Rom 14,9). Jesús es el Señor «ante el cual toda rodilla debe doblarse» (Flp 2,10-11). Es el «Hijo de Dios» cuya comunidad proclama el Evangelio (Mc 1,1). La confesión de Cristo después de Pascua es de una naturaleza distinta a la del reconocimiento de Jesús como profeta y sabio. El historiador se ve llevado a constatar esta diferencia. Se da cuenta de que, según el testimonio de la comunidad primitiva, la manifestación del Crucificado que vive con los suyos desempeñó un papel determinante: «Yo os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras; que se apareció a Cefas y

luego a los Doce. Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los que la mayor parte viven todavía, si bien algunos han muerto. Luego se apareció a Santiago y, más tarde, a todos los apóstoles. Y después de todos se me apareció a mí, como si de un hijo nacido a destiempo se tratara» (1 Cor 15,3-8).

Por lo que respecta a sus discípulos, las manifestaciones de Jesús desempeñaron un papel fundamental para la confesión de Jesús, Cristo y Señor, y la constitución de la comunidad de aquellos que confiesan que está vivo. En cuanto al historiador, se pregunta si las palabras y el comportamiento de Jesús pudieron servir de apoyo para asegurar el paso del proclamador del Reino al proclamado, a Cristo, a quien, según las palabras de Plinio el Joven, sus partidarios «cantan un himno (...) como a un dios».

Durante su ministerio, Jesús manifestó una autoridad que superaba la de los profetas, hasta tal punto que algunos pudieron pensar que era el profeta del final de los tiempos anunciado por Moisés, incluso el mesías davídico, aunque Jesús fue muy reservado sobre semejante reconocimiento, pues éste no podía más que inducir a error.

A diferencia de los maestros de Israel, Jesús no deja que los discípulos se pongan espontáneamente a seguirlo; llama él mismo a aquellos que quiere, y los establece «para estar con él», confiriendo un estatuto particular a doce de ellos (Mc 3,13-19), que se convierten en el símbolo de un tiempo nuevo.

LA INSTITUCIÓN DE LOS DOCE COMO SIGNO DE LA AUTORIDAD DE JESÚS

Después de Pascua, los Doce tuvieron un estatuto particular en la comunidad de los discípulos. La antiquísima proclamación de fe que leemos en 1 Cor 15 distingue entre los Doce y los apóstoles (vv 5.7). Según los Hechos, se preocuparon por reemplazar a Judas, que fracasó en su tarea, a fin de reconstruir el colegio de los Doce (Hch 1,15-26), pero, a la muerte de uno u otro de los Doce, ya no fueron reemplazados.

Los Doce tuvieron un papel fundador. fueron instituidos por Jesús de una vez por todas para significar la relación con las

doce tribus de Israel. Entre estos Doce, la comunidad primitiva sabe que uno traicionó a Jesús y que otro renegó de él. El estatuto particular del grupo procede de su constitución por Jesús de Nazaret, que los asoció a su ministerio. La existencia de este grupo específico causa alguna dificultad teológica a Lucas, que se preocupa de encargar una misión a otros 72 discípulos durante el ministerio de Jesús (Lc 10,1-4) y de asociar compañeros a los Once durante la última manifestación de Jesús a los suyos (Lc 24,36-49).

Jesús y Dios

La relación única de Jesús con el Dios de Israel se traduce de diversas maneras. Jesús recuerda la relación del sábado con la creación y el espacio de humanidad que suscita. Pero sobre todo afirma disponer de él como Hijo del hombre. Las curaciones y los exorcismos están al servicio de la proclamación del Reino y manifiestan la bondad del Dios de Israel, que libera al hombre de cualquier forma de mal.

Numerosos contemporáneos de Jesús, a la manera de Juan Bautista, esperaban al profeta que purificaría a Israel «con Espíritu Santo y fuego» (Mt 3,11). Jesús ofrece un rostro de Dios diferente,

que acoge a los pecadores y a los impuros. No abandona la tradición de Israel, que apela a la constitución de un pueblo santo, pero propone un camino nuevo para realizarlo: el camino de la integración del pecador y no el de la exclusión. Semejante actitud no puede dejar de llamar la atención y, para algunos, suscitar desconcierto, como fue el caso del propio Juan Bautista (Mt 11,2-6).

A diferencia de los maestros de Israel, Jesús no propone una lectura de la Ley que la haría practicable, sino que recuerda su sentido original, con una autoridad que sorprende a discípulos y adversarios.

Su comunión con el Dios de Israel se expresa en algunos momentos particularmente intensos de su actividad, cuando interpela al Dios de Israel como el Hijo ante el Padre (Q 10,21-22) o cuando establece una distinción entre los siervos y el hijo en la parábola de los arrendatarios rebeldes (Mc 12,6-7 y par.). Jesús se presenta como el Hijo que, sin embargo, ignora la venida del Hijo del hombre: «En cuanto al día y la hora, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32). Se atreve a

llamar a Dios *Abbá* (Mc 14,36), abriendo a sus discípulos a una nueva relación con el Dios de Israel (Gál 4,6; Rom 8,15). La crítica se ha preguntado con frecuencia sobre estos últimos textos. En el mundo judío, *Abbá* no es una manera habitual para dirigirse a Dios; este término expresa una relación específica entre el que habla y el padre mencionado con *Abbá*. Ahora bien, los discípulos recurrieron a esta designación, y lo hicieron porque Jesús les invitó, siguiéndole a él, a una relación nueva con el Dios de Israel.

El Hijo del hombre

Según el relato evangélico, Jesús se designa frecuentemente como el Hijo del hombre; excepto Hch 7,56; Ap 1,13; 14,14, la expresión no se encuentra más que en labios de Jesús. La comunidad parece haber reconocido en esta locución una designación muy apreciada por Jesús. Pablo conoce la expresión, pero no la emplea (1 Cor 15,44-49). Fuera de los evangelios, que hacen un gran uso de ella, la comunidad primitiva prácticamente no utiliza «Hijo del hombre», pues la expresión implica un sentido particularista y enigmático para el mundo griego. Jesús refuerza el enigma en la medida en que, según los evangelios, y en determinados casos, se identifica con el Hijo del hombre (Mt 8,20; 11,19; 16,13); en otros, establece una distancia entre él y el Hijo del hombre (Mt 16,27; 24,30). La mayor parte de las palabras de Jesús sobre el Hijo del hombre se dirigen a los discípulos después de la confesión de Cesarea y conciernen a su pasión o a su venida escatológica.

La figura del Hijo del hombre está tomada de Ezequiel y de la apocalíptica, en particular del libro de Daniel. En este libro, el Hijo del hombre es el

símbolo de Israel, el cual, en los tiempos escatológicos, dominará a los paganos (Dn 7,13-28). En cuanto al libro de *Henoc*, transforma la figura daniélica: hace del Hijo del hombre un individuo y le da un tinte mesiánico, pues es llamado «elegido» (1 *Henoc* 46,3; 52,6.9) y «mesías» (1 *Henoc* 48,10; 52,4). El apócrifo le aplica Is 11,1-4. Por otra parte, en *Henoc* el Hijo del hombre tiene una preexistencia celestial desvelada a los santos y a los justos³⁸. 1 *Henoc* 71,14-16 relaciona a Henoc con el Hijo del hombre. El patriarca sólo se convierte en el Hijo del hombre después de haber sido arrebatado al cielo (Gn 5,24).

Sin duda, este rasgo de *Henoc* es la clave de los textos en los que Jesús parece establecer una distancia entre él y el Hijo del hombre. Jesús no

38. Cf. H. COUSIN, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas. Textos judíos contemporáneos de la era cristiana* (Documentos en torno a la Biblia 3; Estella, Verbo Divino, 1981) 32-33.

distinguió dos personajes diferentes, sino dos tiempos; lo mismo que Henoc se convirtió en Hijo del hombre en el momento de su rapto, así Jesús se convierte en el Hijo del hombre en su elevación. A la luz de las manifestaciones de Jesús a los suyos, los primeros cristianos entienden el sentido profundo de esta autodesignación de Jesús.

Estos pocos rasgos indicados manifiestan que la Pascua y las apariciones introdujeron un cambio radical en la comprensión que los discípulos tenían de Jesús de Nazaret, pero esta transformación no careció de continuidad. El mensaje pascual proyectó una luz nueva sobre el enigma que constituyeron la persona y la actividad de Jesús de Nazaret.

PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

– F. AMSLER, *L'évangile inconnu. La Source des paroles de Jésus* (Ginebra, Labor et Fides, 2001).

– P. M. BEAUDE, *Jesús de Nazaret* (Estella, Verbo Divino, 1988).

– H. COUSIN / J.-P. LÉMONON / J. MASSONET, *Le monde où vivait Jésus* (París, Cerf, 1998).

– «Jésus. Enquête sur sa mort et sa résurrection»: *Le monde de la Bible* 125 (marzo-abril 2000).

– A. MARCHADOUR / P. DEBERGÉ / J. NIEUVARTS / J.-M. POIRIER, *Que sait-on de Jésus de Nazareth?* (París, Bayard, 2001).

– D. MARGUERAT, *L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus* (Poliez-le-Grand, Éd. du Moulin, 42001).

– D. MARGUERAT / E. NORELLI / J.-M. POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Ginebra, Labor et Fides, 1998).

– J. P. MEIER, *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico* (Estella, Verbo Divino). I. *Las raíces del problema y de la persona* (1997). II/1. *Juan y Jesús. El Reino de Dios* (1999). II/2. *Los milagros* (2000).

– Ch. PERROT, *Jesús de Nazaret* (Flash 121; Madrid, Acento, 1999).

– Ch. PERROT, *Jesús y la historia* (Madrid, Cristiandad, 1982).

– «Que sait-on de Jésus?»: *Le monde de la Bible* 109 (marzo-abril 1998).

– E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús* (Ágora 6; Estella, Verbo Divino, 2000).

– J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth* (París, Noé-sis, 1999).

– J. SCHLOSSER, «Jésus le sage et ses vues sur l'homme d'après l'évangile de Marc», en J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament* (París, Cerf, 1995) pp. 321-352.

– G. THEISSEN / A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual* (Biblioteca de estudios bíblicos 100; Salamanca, Sígueme, 2000).

– M. TRIMAILLE, «Jésus et la sagesse dans la Quelle», en J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique*, pp. 279-319.

LISTA DE RECUADROS

El <i>Testimonium flavianum</i>	9
Evangelio de Tomás	14
Herodes el Grande y sus hijos	17
La espera de la venida de un profeta en la esperanza judía del siglo I	21
Los primeros cristianos y el vocabulario de la cruz	23
Los sumos sacerdotes	25
Fecha de la crucifixión de Jesús	30
Fechas y duración del ministerio de Jesús	32
Dos relatos de milagro realizados por R. Janiná ben Dosa	36
Juan el Bautista, visto por Flavio Josefo	42
Nacimiento de Jesús en Belén en tiempos de Herodes el Grande	44
Los evangelios de la infancia	45
Los hermanos y hermanas de Jesús	46
La institución de los Doce como signo de la autoridad de Jesús	56

Lecturas culturales de la Biblia

ANNE-MARIE PELLETIER

Esta conferencia fue pronunciada durante el Coloquio de Pastoral Bíblica organizado en París, en octubre de 2000, por la Federación Bíblica Católica y el Servicio Bíblico «Évangile et Vie». Todas las conferencias y las conclusiones de este coloquio están publicadas en Bible et cultures (Lethielleux, 2001).

En nuestras sociedades, marcadas por fuertes mutaciones, la cuestión de la memoria cultural se ha convertido en crucial. Así es como la Biblia es hoy para la mayoría de los franceses un texto no sólo hermético, sino ignorado, inexistente. Una consecuencia de ello es que el patrimonio cultural, alimentado durante siglos por referencias bíblicas, estimulado en sus más altas creaciones por la tradición bíblica, se ha convertido para las jóvenes generaciones, a su vez, en ininteligible, inaccesible. Por esta razón, el Ministerio de Educación, desde hace algunos años, insiste en que la Biblia entre en la Universidad e incluso en la escuela. En un país donde la tradición de laicidad es potente y dominante, el hecho está lejos de ser trivial.

De esta experiencia de lecturas culturales de la Biblia –tal como la he experimentado en la Universidad a lo largo de los años pasados– quisiera hacerse eco mi intervención. Se trata, por tanto, de ver qué ocurre con la lectura bíblica cuando ésta tiene como requisito previo poner entre paréntesis cualquier decisión sobre la verdad del texto, conforme al principio de Spinoza que pretende que se tenga en cuenta el sentido de las palabras, no la verdad de las cosas³⁹; cuando, de igual manera, el texto es considerado desde la perspectiva de lo que llamamos, siguiendo a Gadamer, su *Wirkungsgeschichte* (su posteridad).

En forma de rápido balance, quisiera mencionar, en primer lugar, las oportunidades ligadas a esta lectura, es decir, los beneficios que supone para el entendimiento del texto bíblico, por una parte, y, por otra, las sugerencias que puede aportar a la exégesis y a la propia lectura creyente. En segundo lugar, trataré algunos límites y problemas con los que se encuentra, sabiendo que el inventario de dificultades puede ser muy útil tanto para iluminar nuestra situación cultural como para poner de relieve cuestiones de fondo de la hermenéutica bíblica.

Oportunidades y ventajas de la lectura cultural de la Biblia

Me parecen ciertas e importantes. Destacaré tres.

1. Para empezar, es claro que la mirada «desacostumbrada» que está implicada en esta lectura cultural escapa, *a priori*, de algunos peligros que acechan a la lectura creyente. En efecto, normalmente semejante lectura es un *descubrimiento*. Por tanto, está menos expuesta a encontrar simplemente un saber previo en el texto. Está más espontáneamente dispuesta a dejar que exista en el surgimiento de su letra lo inesperado de su mensaje.

Además, trae consigo un conjunto de exigencias críticas que activan el cuestionamiento del texto y, por tanto, enriquecen también el acto de interpretación. La sorpresa manifestada por los estudiantes es instructiva: donde ellos creían encontrar el pensamiento de una cultura enterrada, cuya ingenuidad se daba por hecho, descubren un texto que tiene muy en cuenta todas las grandes cuestiones de la condición humana.

El hecho de recurrir a las herramientas del análisis literario tiene como efecto, igualmente, poner de relieve

39. B. SPINOZA, *Traité théologique-politique*. Ed. Appuhn (París, Garbier-Flammarion, 1965) 142 (trad. española: *Tra-tado teológico-político* [Barcelona, RBA, 2002]).

todas las sutilezas de la escritura a través de las cuales el texto bíblico produce su sentido. Ya Erich Auerbach, en 1946, en su obra *Mímesis*, invitaba a descubrir la finura y la originalidad de la composición de un texto como el relato de Gn 22⁴⁰. Muchos otros después, desde Northrop Frye hasta los trabajos de Robert Alter⁴¹, han contribuido a manifestar el refinamiento redaccional de los libros bíblicos. De igual manera, interesándose por los procesos de metaforización que caracterizan a los relatos-parábolas de los evangelios, Paul Ricoeur ha podido mostrar cómo «la Biblia presenta un terreno privilegiado para la descodificación de esta "productividad normada" que es la imaginación»⁴².

2. Un segundo punto que me gustaría señalar concierne a la manera en que esta lectura lleva a poner de relieve una característica capital de la tradición bíblica. Quiero subrayar este hecho: la Biblia es un texto arraigado en un tiempo, una historia, una tierra. La lectura creyente a veces lo olvida, pasando demasiado rápidamente del sentido literal al sentido espiritual. La lectura no confesional, que no efectúa ese movimiento, experimenta enseguida que es imposible leer una página del libro de Jeremías o del de Isaías, por ejemplo, sin tener en cuenta la historia dramáticamente compleja del Próximo Oriente antiguo. Es imposible, de igual manera, calibrar el verdadero alcance de un texto como el Decálogo si se ignora lo relativo al acontecimiento que le sirve de contexto, la liberación de Egipto. Y, de hecho, las Biblias que editamos incluyen normalmente mapas y una cronología.

40. E. AUERBACH, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental* (México-Madrid, FCE, 1983; orig. 1946).

41. N. FRYE, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* (Barcelona, Gedisa, 1986; orig. 1982); *Palabras soberanas. La Biblia y nuestras metáforas* (Barcelona, Muchnik, 1996; orig. 1990). R. ALTER, *L'art du récit biblique* (Bruselas, Lessius, 1999; orig. 1981).

42. P. RICOEUR, «La Bible et l'imagination»: *Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses* 4 (1982) 339-360.

Así, al revés de lo que ocurre con la mayor parte de los textos sagrados, que se formulan de un modo intemporal, éste no es inteligible más que si acepta interesarse por una historia y un espacio geográfico muy particulares. En este sentido, leer la Biblia conduce eminentemente a tener la experiencia de lo otro. Leer la Biblia debe —o debería— hacer experimentar que no existe lo universal, en el sentido bíblico del término, más que allí donde hay aceptación de lo particular. Experiencia saludable en nuestro tiempo, seducido gustosamente por las espiritualidades globalizantes o universalizantes, que eluden la prueba de la alteridad.

3. Finalmente, el último fruto que mencionaría es que esta lectura de la Biblia, ligada a la historia cultural del texto, atenta a su destino en la historia de Occidente, permite establecer la medida de los *problemas de la interpretación*.

En efecto, la variedad de lecturas de la Biblia que han sido hechas, bien siguiendo las huellas de sus palabras, bien más a distancia —a veces con una relación paródica—, arroja una potente luz sobre el propio acto hermenéutico. Así, esta variedad de interpretaciones obliga a preguntarse sobre lo que, en la letra del texto, la autoriza o la favorece, cosa que también, quizá, invita a evaluarla. No es menoscabar la Biblia constatar que ha servido de cincel al Lautréamont de los *Cantos de Maldoror*, lo mismo que ha alimentado la inspiración del Dante de la *Divina comedia*. Este texto sabe inspirar a Rembrandt, el creyente, pero continúa atormentando a Francis Bacon o a Baselitz en el siglo de las grandes revoluciones y de los desastres de la historia, que parecen enunciar la muerte del hombre junto con la de Dios. La presencia de la Biblia en la cultura del siglo xx compromete a preguntarse por estas paradojas y a considerar la excepcional estatura de este texto en el «imaginario» de los hombres y en sus luchas espirituales.

Todo esto —que aquí no puedo desarrollar más ampliamente— atestigua que se saca provecho en encontrar, como lo hacemos hoy, la realidad de una Biblia que es literatura en el seno de las literaturas, que es escri-

tura antes de ser Escritura. De igual manera que, bajo el efecto conjugado de los cuestionamientos críticos y de los progresos del análisis, el entendimiento del texto se ha hecho más patente desde hace un siglo y medio, así también el análisis literario hace que hoy se reconozca en la Biblia un verdadero texto-laboratorio. En esto, los valientes pensamientos del P. Lagrange se confirmaron, y lo siguen siendo todavía hoy. Así, creo que se puede decir que –según el viejo principio patristico– el texto bíblico, en muchos aspectos, ha crecido y crecido con sus lectores en la época moderna.

Algunos problemas surgidos de esta práctica

Por el otro lado, sin embargo, hay que mencionar algunos problemas que surgen de esta práctica. Hablemos, para empezar, del impacto que supone un texto que se enfrenta con las particularidades de su medio de origen y del grupo que lo transmite. Esta experiencia es esencial. Sin embargo, no se debe disimular que está paradójicamente activa y enmascarada en la lectura cultural. En efecto, entra en conflicto con la justificación que ordinariamente se da, según la cual la Biblia debe ser leída culturalmente porque es *texto universal*, el más abundantemente traducido, el más ampliamente extendido. Es en nombre de esta universalidad como franquea los muros de las escuelas de la República en Francia. Más precisamente, es como referencia de la cultura cristiana («la Biblia, gran código del arte», William Blake) como la Biblia llama la atención. Ahora bien, esto se lleva a cabo olvidando que, antes de ser patrimonio cristiano, el texto es, en su mayor parte, memoria singular, regional. Es memoria de un pueblo y de una fe, los de Israel. En este sentido, sería esencial que una lectura cultural se tomara el trabajo de hacer sensible la cesura que se produce a la altura del capítulo 12 del Génesis, máxime cuando de lo que aquí se trata se designa con una noción teológica, la de «elección». Haciendo esto, ciertamente, se corre el riesgo de ver el espacio neutro y sereno de la lectura conquistado por preguntas

comprometedoras y, llegado el caso, peligrosas. Pero resulta que estas preguntas van labrando la historia vivida por todos. Y podría ser que la Biblia, precisamente, fuera ese libro temible que prohíbe cualquier descanso en pensamientos distantes o relajados. En cualquier caso, la cuestión del lugar de lo particular en una problemática de lo universal –que aquí debería agudizarse– indudablemente cuesta que se formule.

Por otra parte, sin duda hay que matizar la idea de que la lectura cultural estaría *libre de todo prejuicio*. Una de las dificultades experimentadas es precisamente que la lectura no confesional no aborda el texto con un espíritu virgen. En realidad, allí donde nuestros contemporáneos ya no saben nada de la Biblia, «saben», de hecho, que se inicia con una historia de una serpiente y una «manzana»; muchos «saben», con un saber muy vago, pero que tiene la tenacidad del prejuicio, que hay un Dios del Antiguo Testamento, peligroso, déspota, arbitrario, violento, celoso, en contraste con un Dios del Nuevo Testamento que no es más que dulzura e indulgencia. Consideran también que la ley sólo puede expresar la opresión del más débil por el más fuerte, y, por tanto, que el que la enuncia –en este caso Dios– no puede más que vejar a aquel al cual se dirige –en este caso el hombre–. Nos encontramos aquí en la lógica tipificada por el propio texto bíblico en el capítulo 3 del Génesis. Constatarlo aboga en favor de la finura del texto. Pero ¿cómo podrá liberarse la lectura de estos viejos reflejos?

Más todavía, un lugar común consiste en identificar lo religioso con lo *sagrado* y en considerarlo poco más o menos que *mitológico*. La Biblia es identificada así como «libro sagrado» y «mitología de Occidente». De hecho, doble facilidad. Por una parte, porque, como sabemos, el término «sagrado» aplicado a la Biblia implica muchos equívocos, siendo lo propio de este texto, según expresión de Lévinas, llevar a cabo el paso «de lo sagrado a lo santo». Por otra, porque una característica del texto bíblico es subrayar la tentación mitológica que acecha a las culturas humanas y, a lo largo de un paciente trabajo espiritual, arrancar

a Israel de ésta. Esta función de «operador crítico» de la Biblia es esencial. Pero, evidentemente, no se trata de mantener este sesgo del texto, que tarde o temprano conduce al lector a tener la experiencia agotadora de su cuestionamiento.

Una última dificultad: por razones prácticas, esta lectura se lleva a cabo ordinariamente bajo la forma de textos recortados dentro del corpus bíblico. Ahora bien, todos conocemos los peligros de los *fragmentos escogidos*. En buena lexicología, sabemos que el sentido de una palabra se obtiene del conjunto de los contextos en que aparece. Es imposible conocer el sentido bíblico de la palabra «temor» o de la palabra «espíritu» o incluso «obediencia» sin movilizar la totalidad del texto. La extremada finura de los sentidos elaborados al hilo de una larga tradición de experiencia, de memoria y de meditación, no se libra, de entrada, de una lectura parcial que no puede contar, como la lectura tradicional, con el acompañamiento más o menos difuso de una tradición de lectura. Observemos de paso que, cuando la lectura cultural se hace teniendo en cuenta la amplitud del texto total, no tiene asegurado no plegarse entonces a hipótesis personales o a pensamientos importados, que pesan tanto como, por ejemplo, una lectura confesional cristológica. En este sentido, ciertamente podríamos discutir la interpretación de Northrop Frye en *Palabras soberanas*, aparecido en 1990.

Conclusión

Como vemos, el balance de esta experiencia de campo es necesariamente complejo. Para concluir, quisiera hacer tres observaciones.

En primer lugar, hay que notar que semejante lectura «abierta» de la Biblia depende de lo que la propia tradición bíblica designa y legítima con el nombre de *sabiduría*, «aquello por lo cual la singularidad de Israel conecta con lo universal», según la fórmula de Paul Ricoeur. Así, existe verdaderamente una legitimidad teológica en esta lectura. Al hacer esto también se co-

rren riesgos. El menor de ellos no es, ciertamente, el de una folclorización del texto. El problema es saber si este redescubrimiento de la Biblia debe concluir con su trivialización, reduciéndola a ser uno de los objetos del gran almacenamiento memorial en curso, o si las nuevas lecturas que promueve el presente son capaces de avivar, incluso de reavivar, la energía de un texto que sólo ha llegado hasta nosotros porque ha sabido atravesar las fronteras, trastornar las representaciones y generar sentido y esperanza en los puntos donde éstos faltan en las culturas humanas.

En todo cuestionamiento, y sin llegar al peligro de folclorización, no debe extrañarnos encontrar en el nivel de una lectura cultural de la Biblia los grandes problemas de la hermenéutica, que la reflexión filosófica explicita hoy. Un acceso cultural a la Biblia, como tal, no dispensa de afrontar las dificultades con las que se encuentra cada lectura que se expone verdaderamente al texto, que acepta el choque con una alteridad a través de la cual solamente el texto dice algo, que le deja existir con «el mundo»⁴³ que proyecta ante él. Cuestiones, de hecho, clásicas, con las que toda lectura está confrontada. La lectura confesional, la primera.

Por eso, me parece, los exégetas pueden sacar provecho si toman en consideración esta nueva lectura. Ayuda a reconocer los problemas fundamentales con los que, a veces, la familiaridad con el texto embota a quienes son designados como sus especialistas. También abre a la experiencia de un sentido capaz de fructificar bajo miradas no autorizadas, en el sentido en que las voces de Eldad y Medad fueron no autorizadas y, sin embargo, fueron reconocidas y validadas por Moisés en persona (Números 11,24-30).

43. Tomamos esta noción de P. RICOEUR. Consúltese, en particular, «Héméneutique philosophique et héméneutique biblique», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (París, Seuil, 1986) 119-133 (trad. española: «Hermeneútica filosófica y hermenéutica bíblica», en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* [Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica Argentina, 2001]).

Contenido

¿Es posible descubrir al personaje histórico de Jesús de Nazaret tal como sus contemporáneos lo descubrieron? J.-P. LÉMONON lleva a cabo su investigación a partir de documentos judíos y paganos del siglo I y de textos del Nuevo Testamento, que somete a criterios objetivos de historicidad. En el contexto de espera de una liberación, la predicación del Reino de Dios por parte de Jesús hizo ver en él a un falso profeta, peligroso para los sumos sacerdotes y el Templo. Su enseñanza permite ver en él igualmente a un maestro de sabiduría extraordinariamente original. A partir de su humanidad y de su experiencia pascual, sus discípulos finalmente reconocieron en él al Mesías, al Hijo de Dios.

Jean-Pierre LÉMONON, especialista en historia judía del siglo I, enseña Nuevo Testamento en el Instituto Católico de Lyon.

Introducción	5	5. Los comienzos de la actividad pública de Jesús. Jesús y Juan Bautista	41
1. Las fuentes de la historia de Jesús y su utilización	8	6. Jesús, maestro de sabiduría	47
2. La esperanza judía en el siglo I de nuestra era	16	Conclusión	55
3. Acusación y muerte del profeta	23	Para continuar el estudio	58
4. Jesús, el profeta escatológico, mensajero y realizador del Reino de Dios	31	Lista de recuadros	59
		* * *	
		Lecturas culturales de la Biblia, Anne-Marie PELLETIER	60