

John P. Meier

Un juicio marginal

Nueva visión del Jesús histórico

Tomo 1:

Las raíces del problema y la persona



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra)

1998

Título original: *A marginal Jew*.
Traducción: *Serafln Ferndndez Martínez*.
Revisión: *Alfonso de la Fuente y Pedro Barrado*.

© 1991 by John P. Meier

Published by arrangement with Doubleday, a division of Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc.

© Editorial Verbo Divino, 1997. Es propiedad. Printed in Spain. Foteocomposición: Fonasa, Pamplona (Navarra). Impresión: GraphyCems, Morentin (Navarra).

Depósito Legal: NA 2.655-1997

ISBN Tomo I: 84-8169-203-4

ISBN Obra completa: 84-8169-204-2

A Elizabeth Q'Reilly Meier

אשת־חיל מן ימצא

Prov 31,10

Contenido

SIGLAS y ABREVIATURAS	11
PRESENTACIÓN	25
UNAS PALABRAS DE AGRADECIMIENTO	27

INTRODUCCIÓN

1. Naturaleza y origen de este libro	29
2. Razones para el intento	31
3. La búsqueda de objetividad	32
4. Nota marginal sobre marginalidad	34
5. Nota sobre sociología, crítica literaria y exégesis del NT	38
6. Estructura de este libro ..	41
<i>Notas a la introducción</i>	42

1984

Primera Parte RAÍCES DEL PROBLEMA

Capítulo 1. CONCEPTOS BÁSICOS:	
El Jesús real y el Jesús histórico	47
El Jesús real.....	47
El Jesús histórico	51
<i>"Historisch" y "geschichtlich"</i>	52
<i>Notas al capítulo 1</i>	57

Capítulo 2. FUENTES:	
Los libros canónicos del Nuevo Testamento	. 65
<i>Notas al capítulo 2</i>	.. 72
Capítulo 3. FUENTES:	
Josefo	. 79
<i>Notas al capítulo 3</i>	. 92
Capítulo 4. FUENTES:	
Otros escritos paganos y judíos	.. 109
1. Tácito y otros autores paganos del siglo II d. C.	. 109
2. Fuentes judías aparte de Josefa	.. 112
<i>Notas al capítulo 4</i>	.. 118
Capítulo 5. FUENTES:	
Los <i>agrapha</i> y los evangelios apócrifos	.. 131
1. Los <i>agrapha</i>	.. 131
2. Los evangelios apócrifos	.. 133
3. El material de Nag Hammadi	.. 142
4. Recapitulación sobre las fuentes	. 158
<i>Notas al capítulo 5</i>	.. 160
Capítulo 6. CRITERIOS: ¿Cómo decidimos qué es lo que proviene de Jesús? .	.. 183
Criterios primarios	.. 184
1. Criterio de dificultad	. 184
2. Criterio de discontinuidad	.. 187
3. Criterio de testimonio múltiple	.. 190
4. Criterio de coherencia	. 191
5. Criterio de rechazo y ejecución	.. 193
Criterios secundarios (o dudosos)	. 193
1. Criterio de huellas del arameo	. 193
2. Criterio del ambiente palestino	.. 195
3. Criterio de la viveza narrativa	. 196
4. Criterio de las tendencias evolutivas de la tradición si- nóptica	. 197
5. Criterio de presunción histórica	. 198
Conclusión	.. 199
<i>Notas al capítulo 6</i>	. 199
Capítulo 7. CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE:	
Importancia de la búsqueda del Jesús histórico	. 211
<i>Notas al capítulo 7</i>	. 215

Segunda Parte
RAÍCES DE LA PERSONA

Capítulo 8. EN EL PRINCIPIO...	
Los ORÍGENES DE JESÚS DE NAZARET	219
1. ¿Qué hay en un nombre?	219
II. Nacimiento y linaje	222
1. El problema de las fuentes	222
2. Nacimiento en Belén	228
3. Del linaje de David	230
4. La concepción virginal.....	233
5. La cuestión de la ilegitimidad	236
6. Conclusiones ..	242
<i>Notas al capítulo 8</i>	244
Capítulo 9. EN EL ÍTERIN... (I)	
LENGUA, EDUCACIÓN Y STATUS SOCIOECONÓMICO	265
1. ¿Es posible decir algo sobre los años de formación?	265
II. ¿Qué lengua hablaba Jesús?	267
III. ¿Era Jesús iletrado?	279
1. Tres textos clave del NT	280
2. Educación judía y alfabetización en tiempos de Jesús	282
IV. ¿Era Jesús un pobre carpintero?	290
<i>Notas al capítulo 9</i>	297
Capítulo 10. EN EL ÍTERIN (Ir)	
FAMILIA, ESTADO CIVIL Y CONDICIÓN LAICA	325
1. La familia inmediata de Jesús	325
1. Los parientes de Jesús	326
2. Hermanos y hermanas: historia de una interpretación....	327
3. Textos relevantes de Mateo	329
4. Textos concernientes a los hermanos de Jesús	333
5. Conclusión	340
II. ¿Estaba casado Jesús?	341
III. Situación de Jesús como laico	354
IV. Resumen de los orígenes y de la "vida oculta" de Jesús	358
<i>Notas al capítulo 10</i>	361
Capítulo 11. "EL AÑO DECIMOQUINTO "	
CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE JESÚS	379
1. Un vistazo preliminar para fijar límites	380
1. El marco temporal básico: 26-36 d. C.	380
2. Se estrecha el marco temporal: Jesús murió entre el 28 Y el 33 d. C.	381

3.	En el otro extremo: Jesús nació no mucho antes de la muerte de Herodes el Grande (4 a. C.)	382
4.	Confirmación de Lc 3,23	383
5.	Confirmación de Jn 8,57 y 2,20	384
6.	Conclusiones preliminares	389
II.	En busca de una mayor exactitud	389
1.	El año decimoquinto de Tiberio	389
2.	Fechas de la última cena y de la crucifixión de Jesús	393
3.	Año de la muerte de Jesús y duración de su ministerio..	407
III.	Resumen y advertencia final	413
	<i>Notas al capítulo 11</i>	416
	ÍNDICE DE LA ESCRITURA	441
	ÍNDICE DE AUTORES	451
	ÍNDICE DE MATERIAS	459

Presentación

Sirviéndose de todos los conocimientos actuales, la presente obra examina la historia de Jesús, haciéndolo con el máximo rigor científico y con un gran esfuerzo de objetividad. El «Jesús histórico» es un tema de permanente actualidad. En nuestros días, quizá más que nunca, interesa a los investigadores y suscita grandes discusiones que con frecuencia llegan a la opinión pública, sobre todo en Estados Unidos. Meier conoce muy bien estas controversias, pero opta, muy acertadamente, más que por discutir otras opiniones, por examinar de forma crítica y detallada todos los datos que poseemos.

El libro tiene, entre otros, el mérito de estar escrito de forma ágil y fluida, pese a su carácter técnico, de manera que resulta accesible a un lector interesado y de cierta cultura. Cada capítulo viene acompañado de abundantes notas técnicas, que pueden interesar preferentemente a los especialistas o a quienes deseen informaciones suplementarias.

Este primer volumen trata cuestiones, en cierto modo, introductorias, pero decisivas para profundizar posteriormente en el mensaje y actuación de Jesús y en el decurso mismo de su vida. Se investigan aquí las fuentes históricas a nuestro alcance (con un estudio del valor de los apócrifos); se establecen criterios de historicidad; se abordan los orígenes históricos de Jesús (lugar del nacimiento, la familia y los hermanos, educación, situación social y económica, etc.). Es palpable el esfuerzo de honestidad, por basarse exclusivamente en argumentos y pruebas históricas, al margen de todo presupuesto ideológico o condicionamiento vital. La objetividad pura en la investigación histórica es un ideal inalcanzable —menos aún cuando lo que está en juego es un tema que interpela personalmente e influye culturalmente— pero no hay duda de que el esfuerzo de Meier revela sentido científico y contribuye al diálogo sobre una cuestión tantas veces discutida con tremendo apasionamiento.

Así se explica que nuestro autor, a diferencia de otros estudiosos actuales, apenas recurra a la sociología y a la antropología cultural, porque conllevan siempre modelos interpretativos. Meier toma una opción muy discutible, pero conoce bien a quienes usan las ciencias sociales en sus estudios sobre Jesús, como se ve en numerosas notas.

Este primer volumen no entra aún en el corazón de la investigación histórica sobre Jesús, pero es una preparación necesaria y, además, toca ya algunos de los temas más controvertidos y sensibles. Los diversos puntos que se estudian, tanto en este primer volumen como en los siguientes, constituyen en sí mismos magníficas monografías bíblicas, bien hechas y actualizadas, sumamente útiles. Por su talante ponderado, por el rigor analítico y por lo abarcante de su tratamiento, el libro de Meier está llamado a ser un punto de referencia ineludible durante mucho tiempo en la investigación histórica sobre Jesús.

Rafael Aguirre

Decano de la Facultad de Teología

Universidad de Deusto

Bilbao, 10 de junio de 1997

Unas palabras de agradecimiento

Muchas son las personas que me han ayudado a completar el primer volumen de esta obra, pero aquí no me es posible mencionar a todas. Varios colegas míos de la Universidad Católica de América han tenido la amabilidad de leer partes del manuscrito, entre los cuales debo destacar a los profesores John P. Galvin, Francis T. Gignac, William P. Loewe, Frank J. Matera y Cad J. Peter. He tenido, además, la suerte de contar con la generosa ayuda de miembros de otras instituciones: los profesores Myles M. Bourke, de la Universidad Fordham (N. Y.); Harold W. Attridge y John J. Collins, de la Universidad de Notre Dame; John P. Reumann, del Seminario Teológico Luterano, y Raymond E. Brown, profesor emérito del Seminario Teológico de la Unión (N. Y.). Deseo extender de modo especial mi agradecimiento a los profesores Louis H. Feldman, de la Universidad Yeshiva (N. Y.), y Shaye J. D. Cohen, del Seminario Teológico Judío (N. Y.), por sus sabios consejos respecto a mi modo de tratar a Josefa. Nunca podré expresar bastante mi reconocimiento al profesor David Noel Freedman, director de la serie Anchor Bible, por sus inestimables sugerencias y correcciones a lo largo de mi trabajo.

También deseo dar las gracias al personal bibliotecario de: la Universidad Católica de América, la Biblioteca Teológica Woodstock de la Universidad de Georgetown, la Unión Teológica de Berkeley; la Casa Dominicana de Estudios (Washington, D. C.), el Seminario Teológico de la Unión (N. Y.), el Seminario de San José en Yonkers (N. Y.) y la Escuela de Teología de Harvard. Para terminar, debo una palabra de gratitud a Teresa D'Orsogna, Thomas Cahill y Michael Iannazzi, mis correctores literarios en la editorial Doubleday, por su paciencia y comprensión, y a los profesores Christopher T. Begg y Kathleen Weber por su ayuda en la corrección de pruebas y en la elaboración de índices.

Parte de los capítulos 1 y 7 ya se habían publicado como "The Historical Jesus: Rethinking Some Concepts": *TS* 51 (1990) 3-24; y fragmentos del capítulo 3 habían aparecido como "Jesus in Josephus: A Modest Proposal!": *CBQ* 52 (1990) 76-103. Mi reconocimiento a ambas revistas por permitirme el uso de ese material en el presente libro.

Introducción

1. Naturaleza y origen de este libro

Este libro se enfrenta a uno de los mayores problemas de la investigación religiosa moderna: el Jesús histórico. Como explicaré detenidamente en el capítulo 1, por "Jesús histórico" entiendo el Jesús que podemos recuperar, rescatar o reconstruir utilizando los medios científicos de la investigación histórica moderna. Dada la fragmentariedad de nuestras fuentes y el carácter frecuentemente indirecto de los argumentos que tenemos que emplear, este "Jesús histórico" será siempre una elaboración científica, una abstracción teórica que no coincide ni puede coincidir con la realidad total de Jesús de Nazaret como realmente vivió y actuó en Palestina durante el siglo I de nuestra era. Se da por sentado que tal enfoque no va dirigido a probar ninguna posición de fe ni tampoco a atacarla. Mi método sigue una sencilla regla: prescindir de lo que la fe cristiana o la enseñanza posterior de la Iglesia dicen acerca de Jesús, sin afirmar ni negar tales asertos.

Para explicar a mis colegas universitarios lo que me propongo hacer en este libro, suelo recurrir a la fantasía del "cónclave no papal". Supongamos que a un católico, un protestante, un judío y un agnóstico -todos ellos historiadores serios y conocedores de los movimientos religiosos del siglo I- se les encerrase en un lugar reservado de la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard, sometidos a una dieta espartana y con la prohibición de salir de allí hasta no haber alcanzado un acuerdo, reflejado en documento, sobre quién fue Jesús de Nazaret y qué intentó en su tiempo y lugar. Exigencia primordial de ese documento sería que estuviese basado en fuentes y argumentos puramente históricos. La "fórmula de concordia" resultante -una fórmula no religiosa- tendría todos los defectos que suelen presentar las declaraciones ecuménicas redactadas por comi-

siones. A veces se buscaría cuidadosamente un lenguaje ambiguo para ocultar las disensiones, a veces se admitirían abiertamente puntos de divergencia en los que no se pudiese alcanzar un acuerdo. Probablemente, ese documento sobre Jesús no reflejaría la opinión total de ninguno de los miembros del famélico cónclave, y ciertamente no contendría afirmaciones que el miembro católico o el protestante mantendrían con firmeza en virtud de su fe. La exigencia básica de que el documento consensuado fuera susceptible de verificación por todos y cada uno utilizando los medios de la moderna investigación histórica produciría un ángulo de visión estrecho, una percepción fragmentaria, quizá hasta distorsiones.

No obstante, algo se habría ganado. Tendríamos un bosquejo de lo que esa entelequia, "toda la gente razonable", podría decir acerca del Jesús histórico. El documento en cuestión podría servir como base común, como punto de partida para un diálogo entre cristianos y judíos, entre las diferentes confesiones cristianas y entre creyentes y no creyentes, y como invitación para ulteriores investigaciones por parte de historiadores y teólogos. Pues bien, esa limitada declaración de concordia, que no pretende sustituir al Cristo de la fe, es el modesto objetivo de la presente obra.

Este libro sobre el Jesús de la historia tiene una historia propia y larga. En 1984, el profesor Raymond E. Brown, del Seminario Teológico de la Unión, de Nueva York, me pidió que escribiese un artículo sobre el Jesús de la historia para la nueva edición del *Comentario bíblico San jerónimo*, la cual se publicó en 1990¹. Quizá sintomático del estado de los estudios bíblicos católicos en los EE.UU., allá por la década de los sesenta, fue el hecho de que no se incluyese un amplio tratamiento sobre el Jesús histórico en la edición original del *Comentario bíblico San jerónimo*, publicado en 1968². Así pues, tuve necesidad de empezar desde el principio; y la investigación a la que por ello me vi abocado resultó poseer un grado mucho mayor de complejidad e interés de lo que yo había esperado en un primer momento.

Durante el tiempo en que yo estaba investigando y escribiendo, varias organizaciones me pidieron conferencias y artículos "accesibles" que sintetizasen los resultados de mi trabajo más técnico. Entre estos intentos de divulgación apareció un artículo en la sección "Outlook" del *Washington Post* en diciembre de 1984³ y un ensayo mucho más largo en el *New York Times Book Review* en diciembre de 1986⁴. Un estudio todavía más extenso fue publicado posteriormente en una recopilación de ensayos míos que llevaba por título *The Mission of Christ and His Church*⁵.

Por entonces, en los comienzos de 1987, varios colegas de la Universidad Católica y de la Asociación Bíblica Católica me instaron a escribir un estudio sobre el Jesús histórico que sirviera como libro de texto para

los estudiantes y fuera accesible a los seglares cultos. Al principio tuve mis dudas sobre si abordar un proyecto tantas veces puesto en práctica con muy diversos resultados. Pero el profesor Joseph A. Komonchak, de la Universidad Católica, me hizo ver que había a la sazón una auténtica laguna en cuanto a exposiciones sólidas sobre el Jesús histórico dirigidas tanto a los alumnos de doctorado como a un público más general de clérigos, seminaristas y laicos cultos. La conocida obra de Günther Bornkamm *Jesús de Nazaret*⁶, cuyo original se remonta a 1956, está hoy un poco anticuada, y un trabajo reciente de este mismo autor sobre el judaísmo primitivo lleva a detectar en el retrato que hace Bornkamm de Jesús de Nazaret algunas características de los dos grandes Martines de Alemania: Lutero y Heidegger⁷. La obra, más reciente y extensa, de E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985)⁸, evita muchos de los escollos en que tropieza el *Jesús* de Bornkamm, pero algunas posiciones de Sanders sobre Jesús se han mostrado muy polémicas. Hoy ocurre como en el siglo I: ninguna visión que alguien tenga sobre Jesús -como tampoco una sola visión sobre él- sirve para todos.

Gracias a una feliz coincidencia, fue por esa época cuando el profesor David Noel Freedman vino a pedirme que escribiese un libro sobre Jesús para la serie Anchor Bible Reference Library. Accedí a ello con bastante recelo, a pesar de todas las palabras de ánimo recibidas. Y es que la cantidad de restos inservibles que han dejado tras sí dos siglos de buscar a Jesús me han hecho preguntarme a menudo: ¿Para qué probar siquiera donde tantos han fracasado? ¿Para qué unirme a la legión de eruditos que se han asomado a escrutar narcisistamente el estallido del Jesús histórico, para luego sólo verse a sí mismos? Ninguna otra línea de investigación parece tan susceptible de volver escépticos a los estudiosos. Desde el Jesús violento revolucionario hasta el Jesús mago gay, desde el Jesús fanático apocalíptico hasta el Jesús maestro de sabiduría o filósofo cínico despreocupado de la escatología, toda suposición concebible, toda teoría extrema imaginable se ha venido proponiendo desde entonces, con posiciones opuestas que se anulan mutuamente y con mllevos autores que se lanzan con entusiasmo a repetir los errores del pasado. En cierto sentido, pues, hay suficientes "libros sobre Jesús" para tres vidas, de modo que un budista pecador bien podría ser condenado a pasar sus tres próximas reencarnaciones sumergiéndose en todos ellos.

2. Razones para el intento

Pero, en otro sentido, ningún especialista en temas bíblicos -y en realidad ninguna persona culta interesada en los orígenes del cristianismo-

puede eludir el reto de plantearse y contestarse a sí mismo ciertas preguntas clave. Muchas veces me acuerdo de un profesor de filosofía que tuve hace años: preguntaba en clase por qué todos debíamos enfrentarnos a la cuestión de si nos es posible conocer la verdad y cómo llegar a ese conocimiento, cuando a través de los siglos las mentes más poderosas han dado respuestas contradictorias a ese interrogante. ¿Por qué molestarse en intentarlo, cuando han fracasado los mejores y más brillantes? Con gesto meditativo, un estudiante contestó que nadie piensa que debemos renunciar a buscar y vivir el amor sólo porque los que nos han precedido hayan armado un lío en esa materia. Hay ciertas grandes cuestiones que cada ser humano debe abordar por sí mismo. Aprendemos de pasadas búsquedas, claro está, pero las lecciones de otros no nos libran de nuestra lucha personal con los problemas esenciales de la vida, problemas que cada individuo debe afrontar completamente solo. De hecho, mi compañero de clase recordó a nuestro profesor un pensamiento de Platón: la vida sin preguntas no merece ser vivida; se trata de unas preguntas tales que no podemos pagar a nadie para que las responda por nosotros.

Si es cierta esta necesidad de cada persona de buscar respuestas sobre la naturaleza de la verdad, la realidad de Dios, el sentido de la vida y de la muerte, y sobre qué puede haber más allá, también es cierta la necesidad de todo cristiano culto de buscar respuestas sobre la realidad y sentido del hombre llamado Jesús. Naturalmente, un estudiante aprende primero de estudios que han realizado otros, aunque sólo sea para decidir cómo enfrentarse personalmente al problema: en eso consiste la educación. En efecto, dado el impacto de Jesús en toda la civilización occidental, ninguna persona sea cual sea su creencia religiosa se puede considerar hoy verdaderamente culta si no ha tratado de averiguar hasta cierto punto qué puede decirnos la investigación histórica acerca de ese enigmático personaje que desató una de las mayores fuerzas religiosas y culturales del mundo. La vida religiosa -o incluso antirreligiosa- sin preguntas no merece ser vivida.

3. La búsqueda de objetividad

No obstante, la misma naturaleza de esa intensa lucha personal con una cuestión cargada emotivamente suscita dudas sobre si es posible algún punto de vista objetivo. Incluso los más cuidadosos autores contemporáneos han dejado sus propios rasgos en los retratos que han pintado de Jesús. ¿Cómo podría ser de otra manera? Sin embargo, esta inevitable influencia de la propia postura personal no justifica la renuncia a toda objetividad en favor de un Jesús manufacturado por el nuevo periodismo.

Objetividad en la búsqueda del Jesús histórico es, en frase del teólogo Karl Rahner, una "meta asintótica". Una meta hacia la que tenemos que tender continuamente, aun cuando nunca lleguemos a alcanzarla por completo. El tender hacia la meta es lo que nos mantiene en pista. Concretamente, esto significa conocer las propias fuentes, disponer de claros criterios para formular juicios históricos sobre ellas, aprender de otros investigadores pasados y presentes y suscitar la crítica de los colegas. Esto es lo que intentaré en los capítulos siguientes.

En cierto sentido, sin embargo, la más importante salvaguardia contra el subjetivismo desenfrenado es admitir sinceramente la propia postura personal, el propio trasfondo y punto de vista y origen. Digo "la más importante" porque nunca dejo de asombrarme al ver cómo algunos escritores actuales censuran primero a los críticos de antaño por no haber sido suficientemente autocríticas, y luego proponen un retrato del Jesús histórico en el que proyectan sin sentido crítico sus propias ideas y objetivos, conteniendo a duras penas una exclamación admirativa por lo importante que resulta ser su propia persona. Cada uno de los varios enfoques con que el difunto Norman Perrin presentó la figura de Jesús refleja al mentor intelectual que él admiraba en determinado momento: primero Joachim Jeremias, luego Rudolf Bultmann y finalmente Paul Ricoeur y Mircea Eliade. Bultmann, naturalmente, reflejando las corrientes intelectuales imperantes en Alemania después de la primera guerra mundial, creó el Jesús rabí heideggeriano que hizo un llamamiento existencial a la decisión. El protestante postliberal E. P. Sanders parece satisfecho de que el Jesús que él reconstruye no sea el predicador del evangelio social que tanto gusta a los protestantes liberales clásicos. Si se me permite pintar con brocha muy gorda, yo diría que, en general, los católicos adoran a un Jesús católico calcedoniano, los protestantes sienten en sus corazones una extraña inclinación hacia un Jesús protestante, y los judíos, naturalmente, tratan de reivindicar el carácter judío de Jesús.

Todo esto no pretende hacernos caer en un agnosticismo académico, sino recordarnos que cuanto se escribe es escrito desde algún punto de vista. No hay una neutral Suiza de la mente en el mundo de la investigación sobre Jesús. El rechazo de una posición de fe tradicional no significa neutralidad, sino simplemente una visión filosófica diferente que es a su vez una "posición de fe" en el amplio sentido de la expresión. Por ejemplo, Paul Hollenbach, que se interesa por el análisis sociológico y la teología de la liberación, admite abiertamente que él busca al Jesús de la historia «a fin de echar abajo, no simplemente corregir, "el error llamado cristianismo"»⁹. El error, dice Hollenbach, fue la «divinización de Jesús como hijo de David, Cristo, hijo de Dios, segunda persona de la Trinidad, etc.»¹⁰. Rechazando toda "incipiente cristología" anterior a la crucifixión de Jesús, Hollenbach

niega lógicamente que haya alguna continuidad entre el hombre Jesús de Nazaret y el Jesucristo que la Iglesia proclama. Hollenbach, claro está, se aferra tan firmemente a una particular visión del mundo como un católico o un protestante ortodoxo. Llamémoslo inclinación, *Tendenz*, visión del mundo o posición de fe, todo el que escribe sobre el Jesús histórico escribe desde algún ángulo ideológico, y ningún crítico se libra de ello ¹¹. La solución a este problema no es pretender una objetividad absoluta, que resulta inalcanzable, ni sumirse en un relativismo absoluto. La solución es reconocer honradamente el ángulo desde el que se mira, tratar de contrarrestar su influencia haciendo juicios científicos mediante la adopción de criterios de validez general y tratar de ser corregido por otros estudiosos cuando inevitablemente se relaja la propia vigilancia.

En mi caso, debo confesar francamente que trabajo a partir de un contexto católico. Mi mayor tentación, por tanto, será retroproyectar anacrónicamente el expandido universo de la enseñanza posterior de la Iglesia al "big bang" que es el momento del ministerio terreno de Jesús. En lo que sigue haré lo posible por poner entre paréntesis cuanto sostengo por fe y examinar solamente lo que *se* puede mostrar como cierto o probable por investigación histórica y argumentación lógica. Tengo la esperanza de que, en particular, los estudiosos no católicos señalen los puntos donde yo deje de observar mis propias reglas introduciendo teología católica en la investigación. Por otro lado, ruego a los lectores católicos de este libro que no *se* disgusten por atenerme a una estricta distinción entre lo que conozco acerca de Jesús mediante estudio y raciocinio y lo que sostengo mediante la fe. Tal distinción está firmemente arraigada en la tradición católica; por ejemplo, Tomás de Aquino distingue cuidadosamente entre lo que conocemos por razón y lo que afirmamos por fe. Esta obra permanece en el primero de *esos* dos ámbitos, aunque sin negar, naturalmente, la relevancia de las investigaciones sobre el Jesús histórico mediante la fe y la teología. Es cuestión, simplemente, de hacer cada cosa a su tiempo, y yo estaría encantado de que los teólogos sistemáticos tomaran el relevo donde este trabajo termina y llevaran la línea de pensamiento más adelante. Un libro es siempre limitado.

4. Nota marginal sobre marginalidad

Cuando David Noel Freedman, el director de la serie Anchor Bible Reference Library, supo que yo intentaba titular este libro *Un juicio marginal*, señaló que este título era "intrigante y un poco misterioso" ¹². Había sido concebido para ser exactamente eso: algo que sirviese de reclamo despertando la curiosidad y algo similar a un *mashal* (parábola) hebreo en

el sentido de enigma insinuante. La palabra "marginal", más que dar una respuesta adecuada o una rígida pauta para hallarla, se propone abrir una serie de preguntas e indicar algunos posibles medios de contestarlas. El término "marginal" es definido de diferentes modos por diferentes autores y, por ello, resulta válido para reflejar la desconcertante y polifacética realidad de Jesús, así como para suministrar varias maneras de abordarla.

La imagen espacial básica que hay detrás de la palabra "marginal" es bien simple. Una hoja de papel, un grupo de personas reunidas en un lugar, una extensión geográfica tienen sus márgenes, sus bordes, sus extremos, sus límites exteriores. Esta imagen espacial se presta fácilmente a aplicaciones metafóricas. Lo corriente, lo usual, lo claro, lo estable, lo seguro, lo acomodado propende todo ello a tener como zona de actuación o de gravitación el centro o la parte principal del espacio disponible; lo extraño, lo inusitado, lo ambiguo, lo inestable, lo peligroso, lo pobre aparece o es empujado hacia los bordes o márgenes de ese espacio. A menudo la realidad marginal, precisamente porque está situada en un borde, se encuentra a horcajadas entre dos diferentes áreas determinadas, teniendo algo de ambas pero sin pertenecer por completo a ninguna de ellas.

Ahora bien, como sociólogos, antropólogos y economistas hacen un uso metafórico de la imagen espacial, esto ha dado lugar a una asombrosa variedad de significados más específicos. Por presentar sólo un ejemplo, Janice E. Perlman, en su estudio sobre pobreza urbana y política en *Rio* de Janeiro, menciona cinco maneras diferentes de identificar los grupos marginales en la sociedad urbana¹³. Marginales pueden ser: 1) los que ocupan infraviviendas construidas ilegalmente en la periferia de la ciudad; 2) los parados o los que sólo tienen un trabajo precario; 3) los que, habiendo emigrado de una cultura rural a una cultura urbana, se hallan atrapados en la transición; 4) las minorías raciales o étnicas que tienen dificultades para integrarse en el grupo étnico dominante, y 5) los que se salen de lo normal (*deviants*), ya sean éstos patológicos, superdotados o no conformistas.

Algunas de estas definiciones de "marginal" presentan incitantes posibilidades para la investigación sobre Jesús¹⁴, pero aquí me interesa simplemente poner de manifiesto lo variado que puede ser el uso de la palabra incluso en un complejo análisis de un único problema sociológico. En este libro sobre Jesús, la palabra en cuestión tiene igualmente múltiples significados -esperemos que no a causa de un razonamiento deficiente o por un deseo de oscuridad-o Más bien, como *mashal*, como vocablo incitante, "marginal" se emplea para evocar y conectar una serie de aspectos interrelacionados de la vida y ministerio de Jesús. A modo de ejemplos, he aquí una lista de sólo seis de esos aspectos:

1) Desde la perspectiva de la literatura judía y pagana del siglo siguiente a Jesús, el Nazareno era a lo sumo un punto de luz en la pantalla de radar. Como veremos en el capítulo 3, es sorprendente el hecho de que el historiador judío del siglo I Josefa mencione a Jesús, pero apenas lo es que dedique más espacio y elogios a Juan Bautista. En su referencia incidental a Cristo, el historiador romano Tácito es todavía más breve. Por duro de aceptar que resulte para un cristiano devoto, lo cierto es que Jesús era simplemente insignificante para la historia nacional y universal a través de los *ojos* de los historiadores judíos y paganos de los siglos I y II d. C. y si ellos lo veían de algún modo, era desde la periferia de su visión.

2) Toda persona a la que las más altas autoridades de su sociedad han declarado culpable de un crimen y, en razón de ello, condenado a muerte mediante el más vergonzoso y brutal modo de ejecución pública, obviamente ha sido empujada hacia los márgenes de esa sociedad. El máximo empobrecimiento, la mayor marginación es la muerte, sobre todo la muerte por tortura como castigo que aplica el Estado por un grave delito. En la visión romana, Jesús sufrió la espantosa muerte de los esclavos y rebeldes; a ojos de los judíos cayó bajo el rigor de Dt 21,23: «Dios maldice al que está colgado [de un árbol]». Para ambos grupos, el proceso y ejecución de Jesús hizo de él un marginal de un modo atroz y abominable. Jesús era un judío que vivía en una Palestina judía directa o indirectamente controlada por los romanos. En cierto sentido pertenecía a ambos mundos, y al final fueron los dos los que lo ejecutaron.

3) Pero no sólo fueron los historiadores y los políticos quienes marginaron a Jesús; de alguna manera, Jesús se marginó primero a sí mismo. Hacia los treinta años era un carpintero de tantos en uno de tantos pueblos montuosos de la baja Galilea, que disfrutaba al menos de la posición económica y respetabilidad social mínimas requeridas para una vida decente. Por la razón que fuera, abandonó su medio de vida y lugar de origen, se convirtió en "desocupado" e itinerante a fin de asumir un ministerio profético y, no sorprendentemente, se encontró con la incredulidad y el rechazo cuando regresó a su pueblo a enseñar en la sinagoga. En lugar de la "honra" de que antaño gozaba, se encontró ahora expuesto a la "vergüenza" en una sociedad que pivotaba sobre la honra-deshonra, donde la estima de los demás determinaba la propia existencia en mucho mayor medida que hoy. Contando básicamente con la buena voluntad, el apoyo y las contribuciones económicas de sus seguidores, Jesús *se* hizo intencionadamente marginal a los ojos de los *judíos* normales y corrientes de Palestina, sin dejar de ser él mismo en gran medida un judío palestino.

4) Algunas enseñanzas y prácticas de Jesús (p. ej., su total prohibición del divorcio, su rechazo del ayuno voluntario, su celibato voluntario) eran marginales en el sentido de que no concordaban con los criterios y prácticas de los principales grupos judíos de su época. Su marginalidad como maestro se acrecentaba todavía más por el hecho de que, como el pobre galileo rural que era, nunca había asistido a una escuela de escribas o estudiado con algún conocido maestro. Sin embargo, osaba poner en tela de juicio las enseñanzas y prácticas que aceptaban muchos judíos de su tiempo, y proclamaba sus propias enseñanzas con una soberana autoridad cuya base no estaba ni mucho menos clara para sus oponentes.

5) El estilo de enseñanza y de vida de Jesús, por resultar ofensivo para muchos judíos, empujó a éstos lejos de él y le empujó a él mismo al margen del judaísmo palestino. Al tiempo de su muerte se las había arreglado para aparecer abominable, peligroso o sospechoso a todos, desde los piadosos fariseos, pasando por los sumos sacerdotes políticos, hasta un Pilato siempre vigilante. La razón de que Jesús encontrase un rápido y atroz final es simple: se había enfrentado con tantos individuos y grupos en Palestina que, cuando se produjo el fatal desenlace en Jerusalén el año 30 de nuestra era, tenía muy pocas personas, sobre todo influyentes, a su lado.

6) En los estudios sociológicos modernos, la palabra "marginal" se aplica con frecuencia a gente pobre, de cultura rural, que emigra a las ciudades pero que no se integra bien en la cultura urbana dominante, por lo que se halla perdida en el borde entre dos mundos. Quizá sea forzar una analogía, pero Jesús pudo ser marginal en un sentido semejante. Jesús, el pobre laico convertido en profeta y maestro, la figura religiosa sin credenciales procedente de la Galilea rural, encontró la muerte en Jerusalén al menos en parte a causa de su choque con el rico sacerdocio aristocrático urbano. Para este grupo, un pobre laico del campo galileo con doctrinas y pretensiones perturbadoras era marginal tanto en el sentido de ser peligrosamente contrario a los poderes establecidos como en el de carecer de una base de poder en la capital. Podía ser barrido fácilmente hacia la tumba de la muerte.

Estas facetas de la vida, enseñanza y muerte de Jesús no agotan los modos en que puede ser considerado marginal, pero al menos abren varios caminos para la exploración. Además suscitan la pregunta de hasta qué punto varios aspectos de la marginalidad de Jesús (desocupación voluntaria, ministerio profético itinerante, celibato voluntario, rechazo del divorcio y del ayuno) están conexos y se explican mutuamente. Tendremos que ir rastreando estas dificultosas pistas a lo largo del libro, pero al menos la palabra "marginal" nos señala una dirección.

5. Nota sobre sociología, crítica literaria y exégesis **del NT**

Algunos de los más excitantes y polémicos avances de la exégesis neotestamentaria durante las dos últimas décadas se han derivado de la aplicación del análisis sociológico y de la moderna crítica literaria a los textos del NT. Debo al lector una breve explicación sobre cómo está conectado este libro con esos nuevos métodos exegéticos.

Todo el que se dedica a la búsqueda del Jesús histórico no puede menos que acoger con satisfacción los trabajos de los eruditos en el campo de las realidades sociales, políticas y económicas del tiempo de Jesús. Tener en cuenta el ambiente social en que Jesús se movió es simplemente tomar en serio la historia en todas sus dimensiones humanas. Demasiado a menudo, algunos estudios muy teológicos sobre el Jesús histórico han prescindido de las circunstancias concretas de su tiempo y lugar con el resultado usual de un Jesús desencarnado y no judío.

Respecto a las circunstancias concretas de Jesús, en un principio yo tenía idea de redactar en este libro un capítulo aparte que abarcara el ambiente político, social y económico de su tiempo. Pero, pensándolo mejor, me pareció que tal manera de abordar el asunto sólo garantizaba que esas circunstancias concretas permaneciesen separadas del tratamiento de Jesús. Además, la presente obra no está pensada para ser un libro sobre "trasfondo del NT" ni sobre "el mundo del NT"; otros volúmenes de la serie Anchor Bible Reference Library servirán a ese propósito. He optado, pues, por un enfoque que intenta mezclar los diversos datos sociales, políticos, económicos y culturales en los lugares adecuados dentro del amplio debate sobre la vida y ministerio de Jesús. Por ejemplo, el período "en blanco" de la "vida oculta" de Jesús (capítulos 9 y 10) ofrece la oportunidad de esbozar algunos aspectos culturales, lingüísticos, sociales y económicos de la vida en Galilea tal como el joven Jesús los habría experimentado. Del mismo modo, el extenso tratamiento de la cronología de la vida de Jesús en el capítulo 11 permite la presentación de varios gobernantes y acontecimientos históricos que influyeron en el desenlace de su vida. Un proceso similar de "mezcla" será empleado a lo largo del libro.

Para evitar malentendidos debo, sin embargo, hacer hincapié desde el comienzo en dos importantes distinciones. Primero, hay una importante diferencia entre una consideración de las realidades sociales del tiempo de Jesús, por un lado, y el análisis sociológico formal (o el análisis transcultural de la antropología), por otro. El análisis sociológico formal va más allá de la pura descripción de datos sociales; propone un modelo o modelos para explicar los datos dentro de una teoría general. Debo dejar claro desde el principio que tal análisis sociológico no es el objetivo de este libro¹⁵.

Más bien, el libro opera en un nivel muy fundamental, pues se pregunta qué hay dentro de los Evangelios y de otras fuentes disponibles que verdaderamente se remonte hasta el Jesús histórico. El primer objetivo de este libro es la detección de datos fiables. Inevitablemente, la acumulación de datos irá acompañada de una interpretación, aunque sólo sea porque la selección y compilación de tales datos implica ya un cierto grado de interpretación. Pero no ahorraremos esfuerzos por mantener la interpretación en un mínimo absoluto. Nuestro objetivo será primordialmente determinar qué datos son fiables, no ofrecer una sofisticada interpretación sociológica de los mismos por medio de modelos. Como acertadamente señala Jerome H. Neyrey con respecto a la aplicación de los modelos de Mary Douglas a la exégesis del NT: «Dado que Douglas trata de hacer un análisis transcultural, sus modelos necesariamente se mueven en un nivel bastante elevado de abstracción [...] Los modelos de Douglas, además, no pueden reconstruir la historia, porque son representaciones estáticas de una sociedad y no brindan lo particular de la experiencia que constituye los datos con que se ha de escribir la historia» 16.

Por el contrario, lo que buscamos en este libro son precisamente los datos particulares necesarios para la reconstrucción histórica de personas y acontecimientos concretos que se dieron en un muy limitado espacio de tiempo. Por eso, aunque interesado por las dimensiones sociales de los datos disponibles, no utilizo los modelos que Neyrey describe. Y esto no supone negar que ese análisis sociológico pueda ser aplicado al material reunido en este libro; se trata simplemente de ceñirse al método de hacer una cosa cada vez.

Una segunda distinción importante que se impone es la diferenciación entre prestar atención a las condiciones sociales dentro de las que la vida y el ministerio de Jesús tuvieron lugar y una reducción de la dimensión religiosa de su obra a fuerzas sociales, económicas y políticas. Este reduccionismo, que normalmente rechazan los más prominentes cultivadores de la sociología del NT, se infiltra en algunas presentaciones populares. En ellas, religión y asuntos religiosos no son entendidos simplemente dentro del contexto social de la época; encima, la religión se convierte *únicamente* en una máscara para fines sociales y políticos, una herramienta mediante la que los distintos grupos socioeconómicos tratan de favorecer sus posiciones de poder. Semejante reduccionismo, aparte de ser normalmente el resultado de imponer a los datos una particular ideología (a menudo marxista), carece de valor científico e histórico porque no atiende a todos los datos; por ejemplo, el hecho de que un individuo o un grupo acepten padecer dificultades o incluso el martirio por sus convicciones religiosas, prescindiendo de sus propios intereses económicos y políticos. Tal reduccionismo acientífico no se producirá en este libro. Lo

cual no significa negar que, frente a nuestra experiencia de separación entre Iglesia y Estado en una sociedad secularizada, la religión, la vida social y la política estaban estrechamente interconectadas en el mundo antiguo en general y en Palestina en particular. Para los judíos devotos, la religión impregnaba la vida en su conjunto. Pero reconocer este hecho no es reducir la religión a una simple dimensión o aspecto de las fuerzas sociales y políticas.

Otro feliz incremento en las herramientas de la exégesis del NT es la contribución que en años recientes ha aportado la crítica literaria. Cuando se aplica a los Evangelios, la crítica literaria -también llamada a veces crítica narrativa, crítica retórica o crítica de respuesta del lector- insiste en la autonomía de cada Evangelio como un todo estético, como una unidad de arte literario que debe ser apreciada por sí misma, sin la distracción de andar buscando fuentes hipotéticas, antecedentes históricos o la intención del autor histórico. Se centra más bien en el "mundo" literario que el texto proyecta o contiene, y no en el mundo real, histórico, que está detrás del texto como fondo y fuente. En su forma más estricta, la crítica literaria exige que imaginemos un "lector implícito" totalmente ignorante de la historia del Evangelio más allá de lo que el "autor implícito" le está diciendo en un momento dado de la narración. Aun siendo muy artificial (incluso los primeros cristianos a los que llegaron los Evangelios escritos conocían ya básicamente el relato), este método centra nuestra atención en las técnicas literarias usadas por los autores individuales para dar al relato forma y desarrollo, así como en las muchas señales del texto que remiten hacia atrás y hacia delante y que unen las diferentes partes de la narración.

La crítica literaria es por eso un útil medio de fijar la atención en aquello que de otro modo pasaríamos por alto en nuestra celosa búsqueda de fuentes y de trasfondo histórico. Nos ayuda a prestar atención al todo literario y a entender cómo las diferentes partes de la narración funcionan dentro de ese todo. Sin embargo, es obvio que tan ahistórica aproximación a los documentos de propaganda cristiana del siglo I que daban a conocer lo que en ellos se consideraban verdades sobre Jesús de Nazaret, verdades por las que algunos cristianos de aquel siglo estaban dispuestos a morir, no puede ser el principal método empleado en una búsqueda del Jesús histórico¹⁷. Aun así, la crítica literaria contemporánea viene a darnos un oportuno aviso, recordándonos que preguntemos cuál es la función literaria de un versículo o de una perícopa en el conjunto del texto antes de como una fuente fiable de información histórica¹⁸. Junto con el énfasis en el contexto social, la crítica literaria es un útil medio que viene a añadirse a los otros de que dispone el exegeta.

6. Estructura de este libro

Para finalizar, conviene decir una palabra sobre la disposición del material en este libro y el criterio de la misma. Al dirigirse a su público, el libro trata de trabajar en dos niveles. El texto básico está redactado en lenguaje inteligible (esperémoslo) para todo estudiante universitario en un nivel de licenciatura, o quizá incluso para quien ha leído mucho aunque todavía no se haya graduado, así como para los lectores cultos en general. En la medida de lo posible, las cuestiones más técnicas y las discusiones más detalladas sobre bibliografía se han relegado a las notas, donde los estudiantes de doctorado y los especialistas pueden encontrar un tratamiento más amplio de problemas concretos y también referencias para lecturas ulteriores. Mi esperanza es que esta presentación en dos niveles haga el volumen más accesible y útil a una amplia gama de lectores. Ni completamente original, ni en ningún sentido definitivo, este trabajo intenta simplemente introducir a nuevos estudiosos en la discusión especializada sobre Jesús y ofrecer una modesta contribución a los que ya han entrado en el diálogo.

La presente obra está dividida en cuatro partes principales, de las que la primera y segunda forman el volumen I. La parte primera, "Raíces del problema", se refiere a todos esos complejos asuntos de definiciones, método y fuentes que la mayor parte de los lectores -incluidos los eruditos- preferirían soslayar para ir directamente al "meollo". Demasiadas presentaciones populares del Jesús histórico muestran la confusión y superficialidad que resulta de lanzarse a la búsqueda de Jesús sin haber comprobado si se lleva el mapa y la linterna. Una cuidadosa consideración de qué es exactamente lo que buscamos y cómo vamos a buscarlo nos evitará más adelante muchos pasos en falso.

La parte segunda, "Raíces de la persona", emprende luego la búsqueda en su punto más arduo: el nacimiento, los años de desarrollo y la formación cultural de Jesús. Haciendo de la necesidad virtud, utilizo estos años relativamente en blanco para hablar del trasfondo lingüístico, educativo, político y social, necesario para entender el escenario por el que camina Jesús al iniciar su ministerio.

La parte tercera, que empezará con el volumen II, se ocupará del ministerio público propiamente dicho. Dado que, como quedará claro desde el capítulo 11 (sobre la cronología), no conocemos en su mayor parte el orden de los acontecimientos entre el bautismo de Jesús y la semana final de su vida, los más importantes hechos y dichos del Nazareno irán ordenados por temas: proclamación del reino de Dios, convivialidad con peccadores, milagros, etc.

La parte cuarta nos llevará a los trascendentales y trágicos días finales de la vida de Jesús, que terminaron con su crucifixión y sepultura. Como quedará de manifiesto en la parte primera, se omite un tratamiento de la resurrección no porque se niegue ésta, sino simplemente porque la restrictiva definición del Jesús histórico que vaya utilizar no nos permite introducirnos en asuntos que sólo se pueden dar por ciertos mediante la fe.

Un epílogo tratará luego de proporcionar alguna reflexión inicial, histórica y teológica, sobre cuanto hayamos visto. Como aclararé entonces, toda esta obra es, en cierto sentido, un prolegómeno y una invitación a los teólogos para que tomen de esta particular búsqueda lo que pueda servir para la tarea de mayor envergadura que es la elaboración de una cristología actual, lo cual, deliberadamente, no he querido emprender aquí. Si se acepta dicha invitación, entonces esta obra habrá realizado su cometido y alcanzado su fin último.

Notas a la introducción

¹ "Jesus", en Raymond E. Brown / Joseph A. Fitzmyer / Roland E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990) 1316-28.

² Raymond E. Brown / Joseph A. Fitzmyer / Roland E. Murphy (eds.), *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968); trad. española: *Comentario bíblico "San Jerónimo"*; 5 vols. (Madrid: Cristiandad, 1971-1972).

³ "Who, Really, Was Jesus of Nazareth?": Sección "Outlook" de! *Washington Post* dominical (23 die. 1984) 1, 5.

⁴ "Jesus Among the Historians": *New York Times Book Review* (21 dic. 1986) 1, 16-19.

⁵ "Jesus Among the Historians", en *The Mission of Christ and His Church* (Good News Studies 30: Wilmington, DE: Glazier, 1991) 7-32. En el mismo volumen véanse también los dos estudios sobre el Jesús de la historia por teólogos sistemáticos católicos de nuestro tiempo.

⁶ Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper & Row, 1960 [original alemán, 1956]); trad. española: *Jesús de Nazaret* (Salamanca: Sígueme, 1990).

⁷ Lo que exige especialmente corrección en Bornkamm es su tendencia a descubrir la polémica luterana alemana sobre el legalismo en la situación de Jesús. El gran reto a una visión simplista (y polémica) del judaísmo del tiempo de Jesús lo lanzó desde el lado cristiano E. P. Sanders en su controvertida obra *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), actualizada con su *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983). De muchas maneras, Sanders representa para su generación lo que George Foot Moore *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 vols. [New York: Schocken, 1971: copyright original 1927, 1930]) representó para las primeras décadas de este siglo: una visión más comprensiva y menos polémica del judaísmo, a la vez que menos distorsionada por las discusiones católico-protestantes trasladadas a los primeros siglos de nuestra era. Como se podía esperar, los eruditos judíos han estado en primera línea defendiendo una visión más imparcial del

judaísmo primitivo en relación con los orígenes cristianos. Destacables a este respecto han sido Jacob Neusner y Geza Yermes. Un primer paso fácil para introducirse en las monumentales obras de Neusner serían su *First Century Judaism in Crisis* (Nashville/New York: Abingdon, 1975) y su *Judaism in the Beginning of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984). Las obras de Yermes incluyen *Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973); trad. española *Jesús el judío: los Evangelios leídos por un historiador* (Barcelona: Muchnik, 1994), y *Jesus and the World of Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1984). Por supuesto, apenas coinciden las opiniones de Sanders, Neusner y Yermes, y sus distintas posiciones son hoy muy debatidas. Por ejemplo, Sanders mantiene un continuo debate con Neusner sobre las opiniones de éste acerca de los fariseos y la Mishná en *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990); véanse especialmente pp. 309-31. En cuanto a las opiniones de Yermes en el debate, véase su crítica de *Jewish Law* de Sanders en el *London Times Literary Supplement* del 11 de enero de 1991, p. 19. Otra crítica de las ideas de Sanders sobre los "fariseos" y los "pecadores" se puede encontrar en James D. G. Dunn, "Pharisees, Sinners and Jesus", en Jacob Neusner et al. (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Howard Clark Kee Festschrift; Philadelphia: Fortress, 1988) 264-89. Sin embargo, pese a todas sus diferencias, estos eruditos marcan un hito en la investigación: la mayor parte de sus colegas ya no tomarán en serio las generalizaciones simplistas que hacen de "judaísmo tardío" (¿denominación tremendamente errónea!) una religión de legalismo y miedo. Del mismo modo, habrá que poner mucho mayor cuidado al citar cronológicamente fuentes rabínicas posteriores para explicar los textos del NT del siglo I. Por desgracia, no todos los estudiosos —en particular los que no son exegetas profesionales— han aprendido la lección. Por ejemplo Thomas Sheehan, en su *The First Coming* (New York: Random House, 1986), todavía emplea el peyorativo término "judaísmo tardío" para describir una religión que veía a Dios como un Soberano distante y casi impersonal, una religión del miedo (véase, p. ej., p. 59).

⁸ E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985).

⁹ Paul Hollenbach, "The Historical Jesus Question in North America Today": *BTB* 19 (1989) 11-22, p. 20, tomando una frase del teólogo de la liberación José Porfirio Miranda. El planteamiento directamente opuesto, en el que se subraya la continuidad entre Jesús de Nazaret y el Cristo proclamado por la Iglesia, lo expone Marinus de Jonge en *Jesus, the Servant-Messiah* (New Haven/London: Yale University, 1991).

¹⁰ Hollenbach, "The Historical Jesus Question", 19.

¹¹ Todavía hay que tomar en serio las advertencias de Henry J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus* (London: SPCK, 1962; publicado por primera vez en London: Macmillan, 1937); véanse especialmente pp. 1-27.

¹² Carta dirigida a mí con fecha 15 de octubre de 1990.

¹³ Janice E. Perlman, *The Myth of Marginality. Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1976) 93-96. Esta autora menciona siete escuelas de pensamiento sociológico que tratan de explicar la marginalidad y de proponer medios para tratarla, y adopta una postura crítica respecto a las siete maneras de ver el asunto.

Es interesante señalar que bastantes diccionarios y enciclopedias de ciencias sociales no dan definiciones de "marginal" o "marginalidad", y los que las ofrecen no siempre concuerdan en sus proposiciones. Compárese, p. ej., la explicación de Perlman con las definiciones que ofrecen Thomas Ford Houtt para "marginalidad" y "hombre marginal" en *Dictionary of Modern Sociology* (Totowa, NJ: Littlefield, Adams

& Ca., 1972) 192, YArthur W. Frank III, para "hombre marginal", en *Encyclopedia of Sociology* (Guilford, CT: Dushkin, 1974) 165.

Véase, p. ej., la observación de Perlman acerca del *deviant*. "En el caso de un artista, un delincuente, un profeta o un revolucionario, la marginalidad implica una falta de participación en la tendencia laboral, religiosa o política imperante" (*The Myth of Marginality*, %). Véase también Schuyler Brown, "Jesus, History, and the Kerygma", en Hubert Frankemölle / Karl Kertelge (eds.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (Joachim Gnllka Festschrift; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1989) 487-96.

¹⁵Para un rápido bosquejo de las posibilidades, dificultades y limitaciones de un enfoque sociológico de NT, véase Bengt Holtnberg, *Sociology and the New Testament. An Appraisal* (Minneapolis: Fortress, 1990), especialmente pp. 145-57; trad. española: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento* (Córdoba: El Almendro, 1995).

¹⁶Jerome H. Neyrey, *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social-Science Perspective* (Philadelphia: Fortress, 1988) 210; cf. Holmberg, *Sociology and the New Testament*, 153-54.

¹⁷Con mayor razón, esto es válido para los aún más abstractos y ahistóricos métodos del estructuralismo y de la semiótica.

¹⁸Véase, p. ej., la discusión sobre la función de Lc 1,80 en el "retrato de la infancia" del Bautista, en el capítulo 12.

PRIMERA PARTE
RAÍCES DEL PROBLEMA

Conceptos básicos: El Jesús real y el Jesús histórico

El Jesús histórico no es el Jesús real. El Jesús real no es el Jesús histórico. Subrayo esta paradoja desde el principio porque en la "búsqueda del Jesús histórico" surge una interminable confusión debida a la falta de una clara distinción entre estos dos conceptos.

El Jesús real

¿A qué nos referimos cuando decimos que queremos investigar sobre el Jesús "real", el Nerón "real" o el real quien sea de la historia antigua? La noción de "real" es difícil y requiere una cuidadosa distinción, ya sea antigua o moderna la historia que nos ocupe. En la investigación histórica el sentido de "real" tiene diferentes grados.

1) Obviamente, no podemos referirnos a la realidad *total* de una persona, a todo lo que pensó, sintió, experimentó, hizo y dijo. Incluso hoy, a pesar de todos los documentos del gobierno publicados, de los noticiarios de televisión grabados y de las biografías disponibles, no es posible conocer la realidad *total* de, digamos, Richard Nixon o Ronald Reagan. En efecto, ¿cómo podrían siquiera estas mismas personas -no digamos otras cualesquiera- conocer su realidad *total*, definida de una manera tan radical e inclusiva?

2) Sin embargo, cuando se trata de personajes públicos modernos, el historiador o biógrafo normalmente puede componer un retrato "razonablemente completo". Es probable que estemos discutiendo hasta el día del juicio sobre el gran talento y los trágicos fallos de Richard Nixon; pero no es discutible la montaña de datos empíricos que los archivos públicos, los documentos militares, los noticiarios nocturnos, los escrutinios electorales, las conferencias de prensa presidenciales, las cintas del Watergate, las

sesiones del Congreso y las bibliotecas presidenciales ofrecen *ad nauseam*. Examinar e interpretar esos hechos es una tarea descomunal, pero al menos los hechos están ahí. La "realidad total" de Richard Nixon se nos escapará como se le escapó a él. No obstante, podemos y debemos esperar perfeccionar un retrato y un historial "razonablemente completos" del Richard Nixon "real". Las interpretaciones apasionadas y partidistas son inevitables, pero el abundante fondo de hechos comprobables ofrece ciertamente algún control sobre hipótesis disparatadas. En este limitado, prudente sentido, el Richard Nixon "real" –y todo personaje público reciente- se encuentra en principio al alcance del historiador. Lo real y lo histórico no coinciden, pero se solapan en buena medida.

3) No ocurre así con Jesús de Nazaret. Jesús vivió aproximadamente treinta y cinco años en la Palestina del siglo 1. Cada uno de esos años estuvo lleno de cambios físicos y psicológicos. Incluso antes de que empezase su ministerio público, buena parte de sus palabras y hechos habían tenido como testigos a su familia y amigos, sus vecinos y clientes. En principio, estos acontecimientos estaban entonces a disposición del interesado en indagar. Luego, durante aproximadamente los tres últimos años de su vida, mucho de lo que Jesús dijo e hizo ocurrió en público o al menos delante de sus discípulos, especialmente de aquellos que viajaban con él. De nuevo, en principio, se trata de unos acontecimientos que podían llegar entonces a conocimiento del celoso indagador.

Sin embargo, la gran mayoría de *esos* hechos y palabras, el historial "razonablemente completo" del Jesús "real", se encuentra hoy irremediablemente perdido para nosotros. Esto no es una idea nueva procedente de investigadores agnósticos modernos. Tradicionalmente, el cristianismo ha hablado de la "vida oculta" de Jesús -¡O sea, toda su vida, salvo tres o cuatro años!- Los evangelios apócrifos del período patrístico, las visiones místicas de la época medieval y la especulación moderna han tratado de llenar el vacío, pero sin resultado. El "Jesús real", incluso -como en el caso de Richard Nixon- en el sentido de una relación razonablemente completa de palabras y hechos públicos, ni es conocido ni se puede conocer. El lector que pretenda conocer al Jesús real debe cerrar este libro ahora mismo, porque el Jesús histórico no es el Jesús real ni el camino fácil para llegar a él. El Jesús real no está a nuestro alcance ni lo estará nunca. Esto es verdad no porque *Jesús* no haya existido -que ciertamente existió-, sino sobre todo porque las fuentes que han subsistido no recogieron ni jamás intentaron recoger todos, ni tampoco la mayor parte de los dichos y hechos de su ministerio público y, menos aún, del resto de su vida.

4) Hago hincapié en esta consideración acerca del Jesús real no por deleitarme en sutiles distinciones escolásticas ni por montar un juego tru-

cado en el que luego tenga yo todas las de ganar. La observación que estoy haciendo es válida para la mayoría de los personajes de la historia antigua. La vida e ideas de Sócrates o de Pitágoras formaban un conjunto mucho mayor de lo que hoy podemos saber. De hecho, cuanto más atrás nos remontamos, más pobres se vuelven las fuentes y menos podemos decir. Muchos gobernantes de Babilonia y de Egipto son para nosotros simplemente nombres, aunque en su tiempo tuvieron enorme importancia y su impacto fue inmenso. Un experto en historia grecorromana me dijo en cierta ocasión que todo lo que sabemos con certeza sobre Alejandro Magno podría caber en unas pocas páginas impresas². Esto nos sirve para recordar que lo que realmente ocurre en la historia tiene unas dimensiones mayores que la historia que sobre ello es capaz de recobrar el historiador³.

5) Por supuesto, algunas grandes figuras de la historia antigua, como Julio César o Cicerón, nos han dejado un cúmulo de escritos autobiográficos y documentos públicos que permiten algún acceso a la persona "real". De aquí que entre la masa de seres humanos de la historia antigua debamos distinguir el caso especial de ciertos personajes públicos bien conocidos⁴. Por poner un claro ejemplo: en Marco Aurelio (reinante entre 161 y 180 d. C.) tenemos el caso raro de un emperador romano que dejó escritos sus más íntimos pensamientos en un libro llamado *Soliloquios*. Esta obra, más gran cantidad de correspondencia, documentos oficiales, historias antiguas, monedas y hallazgos arqueológicos, han permitido al conocido historiador Anthony Birley escribir una biografía bastante completa. Pero, así y todo, hay ciertos años en que no está claro dónde se encontraba Marco Aurelio o qué hacía⁵.

Sir Mases Finley nos prevenía constantemente acerca de las severas limitaciones con que se encuentran los historiadores al estudiar la historia grecorromana, incluido el largo y glorioso reinado de Augustus⁶. Yes que Finley notaba tan intensamente la falta de datos "rigurosos", entre ellos estadísticas fiables, que llegó a la conclusión de que el estudio de la historia antigua no es, en buena medida, una ciencia⁷. Quizá sea más apropiado distinguir entre ciencias "rigurosas", como la física y la química, y ciencias "flexibles", como las humanidades, especialmente la historia antigua (más flexible, desde luego, que la historia moderna). La historia antigua es mucho menos cuantificable, mucho más dependiente de deducciones basadas en reglas empíricas tan aproximadas como la mejor explicación disponible, la explicación mejor o más probable, los criterios particulares para juzgar la historicidad, y la analogía⁸. En todo caso, la básica advertencia de Finley es acertada. Con la excepción de un número relativamente reducido de grandes figuras públicas, las personas "reales" de la historia antigua -ya sean Hi-Ud y Shammay o Jesús y Simón Pedro- simplemente no son hoy accesibles para nosotros mediante investigación histórica, ni jamás lo serán⁹.

Pongo de relieve este punto porque los investigadores que persiguen al Jesús de la historia suelen empezar sus trabajos hablando de las dificultades que presentan los cuatro Evangelios canónicos y -sobre todo si son descendientes espirituales de Rudolf Bultmann- señalando el peligro de intentar legitimar la fe mediante la investigación histórica. Todo eso puede ser cierto, pero es necesario empezar un paso más atrás: la dificultad de conocer algo acerca de Jesús se debe situar en el más amplio contexto de la dificultad de conocer algo sobre Tales de Mileto, Apolonio de Tiana o cualquier otro personaje del mundo antiguo. David Noel Freedman ha señalado acertadamente que el mismo problema se presenta a los dedicados a estudios del AT. Observa: «Mientras que nadie cuestiona que figuras como David y Salomón vivieron y reinaron verdaderamente, fuera de la Biblia no hay, que yo sepa, ni una sola prueba capaz de demostrar su existencia, y mucho menos algo acerca de sus notables realizaciones. A ninguno de ellos se le menciona en los anales de ninguna nación que nosotros conozcamos»¹⁰. Así pues, el problema no se da exclusivamente en lo relativo a Jesús o a las fuentes que narran su historia. De hecho, en comparación con tantos oscuros personajes de la historia antigua, es sorprendente cuánto sabemos de Jesús.

Digamos, en conclusión, para resumir estas varias distinciones sobre las figuras "reales" de la historia: 1) La realidad total de una persona es en principio incognoscible, a pesar de que nadie negaría que esa realidad total existió. Esto nos recuerda simplemente que, por su propia naturaleza, todo conocimiento histórico acerca de los seres humanos es limitado. Pero, en cierto modo, podemos consolarnos pensando que buena parte de la realidad total de una persona sería irrelevante y positivamente aburrida para los historiadores aunque se pudiera conocer. 2) Respecto a muchos personajes públicos de la historia moderna, las montañas de datos empíricos disponibles hacen posible un retrato "razonablemente completo" del individuo "real", lo cual no quita que, naturalmente, quepan interpretaciones diversas de esos datos. 3) Aun disponiendo de un material fuente mucho menos abundante, los estudiosos de la historia antigua pueden reconstruir a veces un retrato razonablemente completo de unas cuantas grandes figuras (p. ej., Cicerón y César). 4) Sin embargo, carecemos de fuentes suficientes para reconstruir un retrato razonablemente completo de la gran mayoría de los personajes de la historia antigua; el Tales de Mileto o el Apolonio de Tiana "real" está simplemente fuera de nuestro alcance. A esta última categoría pertenece Jesús de Nazaret. No podemos conocer al Jesús "real" mediante investigación histórica, ni su realidad total ni siquiera un retrato biográfico razonablemente completo. Sí podemos conocer, en cambio, al "Jesús histórico".

El Jesús histórico

Habiendo abandonado la ingenua esperanza de conocer al Jesús "real" por medio de la crítica histórica, ¿a qué nos referimos cuando decimos que estamos buscando al "Jesús histórico" o "Jesús de la historia"?¹¹ Brevemente: el Jesús de la historia es una abstracción y construcción moderna. Por el Jesús de la historia entiendo el Jesús que podemos "recobrar" y examinar utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica¹². y como tal investigación no surgió hasta la Ilustración en el siglo XVIII (el más famoso ejemplo de "buscador" es Hermann Reimarus [1694-1768]), la búsqueda del Jesús histórico es un empeño peculiarmente moderno que cuenta con una enmarañada historia, desde Reimarus a E. P. Sanders y otras lumbreras menores¹³. Por su misma naturaleza, esta búsqueda puede reconstruir sólo fragmentos de un mosaico, el ligero esbozo de un fresco descolorido que permite muchas interpretaciones. Se nos tiene que recordar constantemente que no sólo no hay videos ni audiocasetes Sony de lo que Jesús hizo o dijo, ni, por suerte o por desgracia, cintas Watergate del proceso de Jesús ante Pilato. Es que, encima, este judío marginal de una provincia marginal situada en el extremo oriental del Imperio romano no dejó escritos propios (como hizo Cicerón), ni monumentos arqueológicos u objetos (como hizo Augusto), ni nada que venga de él sin intermediarios. Un momento de reflexión sobre estos hechos escuetos deja claro por qué mi paradoja inicial tiene que ser cierta: el Jesús histórico no es el Jesús real, y viceversa. El Jesús histórico puede darnos fragmentos de la persona «real», pero nada más¹⁴. Por eso los dos términos, "Jesús real" y "Jesús histórico", son relativamente claros y distintos, aunque algunos teólogos como Hans Küng tiendan a confundirlos¹⁵.

Más ambiguas son las expresiones "Jesús terreno" o "Jesús durante su vida en la tierra". Aunque los cuatro Evangelios no retratan -ni pretendieron hacerlo- al Jesús real con toda la gama de cuanto él dijo o hizo en público o delante de sus discípulos en privado (véase Jn 20,30; 21,25), Y a pesar de que obviamente no ofrecen una hipotética reconstrucción moderna (el Jesús histórico), sí nos presentan al "Jesús terreno", esto es, una pintura -aunque parcial y coloreada teológicamente- de Jesús durante su vida en la tierra. La ambigüedad del término "Jesús terreno" estriba en el hecho de que también se puede usar, con diferentes matices, para el Jesús real y el Jesús histórico: éstos remiten también a Jesús en la tierra. Y la ambigüedad se agrava todavía más porque, para un teólogo, la simple expresión "Jesús terreno" puede implicar una existencia en el cielo, antes de la encarnación o después de la resurrección¹⁶. Por esta falta de claridad en el concepto, no emplearé "Jesús terreno" como una categoría principal en este libro.

Una ramificación importante de estas distinciones es que no se debería decir a la ligera que, en un determinado pasaje, los Evangelios presentan o no logran presentar al "Jesús histórico". Tal cosa es un rechazable anacronismo. Durante la mayor parte de su relato (excluyendo Jn 1,1-18 y la mayor parte de las apariciones tras la resurrección), los Evangelios presentan a Jesús en la tierra (en el sentido que acabo de explicar), no al Jesús histórico¹⁷. Claro está que los Evangelios sirven de principales *fuentes* para nuestra reconstrucción del Jesús histórico; pero decir de sus autores que muestran o intentan mostrar al Jesús histórico los transporta en una máquina del tiempo exegética a la Ilustración.

"*Historisch*" y "*geschichtlich*"

Real, histórico, terreno: éstas son las distinciones que vaya utilizar en un intento de aportar alguna claridad terminológica al nebuloso debate acerca del Jesús histórico. Al hacer esto he decidido deliberadamente no plegarme a la clásica distinción que se encuentra en muchos autores alemanes, los cuales distinguen entre *historisch* y *geschichtlich*¹⁸. El término *historisch* remite al contenido estricto del conocimiento sobre el pasado, de modo que el historiador renuncia a toda posible relevancia o influjo en el presente y a la búsqueda de un significado. Imaginemos, por ejemplo, un experto en historia de la antigua Babilonia, impulsado únicamente por un ansia de exactitud, empeñado en establecer una cronología precisa de los reyes de Babilonia en un determinado siglo. Tal estudio de la historia en el sentido *historisch* se dirige al pasado como un pasado muerto, visto con la fría mirada de la investigación objetiva, que pone su interés en los datos escuetos, verificables, en los datos en sí. *Geschichtlich*, en cambio, se refiere al pasado como algo que tiene significado y que supone para el hombre de hoy un reto, un compromiso, una incitación a pensar. El ejemplo podría ser en este caso, pongamos, un estudiante universitario negro que escribe una tesis sobre el Dr. Martin Luther King, Jr. El joven estudiante tal vez ponga el máximo cuidado en investigar los hechos; pero la figura de King nunca podrá ser para él un simple dato embalsamado del pasado. Inevitablemente, el estudiante seleccionará, ordenará y subrayará ciertos datos en la medida en que parecen hablar a los problemas y promesas de hoy.

En principio, esta distinción entre *historisch* y *geschichtlich* se puede aplicar a Jesús hasta el mismo punto que a cualquier otro gran personaje del pasado. *En teoría*, se le puede tomar como objeto de una investigación científica fríamente distante, o bien como la fuente suprema y el centro de la vida y el pensamiento cristianos que ha venido siendo a través de los

tiempos, una figura venetada todavía hoy por millones y millones de personas.

Aunque esta distinción entre *historisch* y *geschichtlich* se repite a menudo en la investigación acerca de Jesús (especialmente entre los más influidos por la tradición bultmanniana), yo mantengo mis dudas acerca de su utilidad actual para los estudiosos de lengua inglesa* por cuatro razones. 1) Tras un siglo de ser usada, esta distinción sigue siendo ambigua y cambia de significado de autor a autor, dándose el caso de que incluso algunos alemanes no la observan. 2) Aunque supuestamente empleada para facilitar la objetividad en la investigación, la distinción lleva a menudo una carga suplementaria de cuestiones teológicas o ideológicas. 3) Un simple desdoblamiento terminológico no viene a resolver la complejidad de la situación. 4) Si bien defendible en teoría, es inútil en el mundo real, incluido el mundo "real" de los investigadores.

Ante todo, la distinción no tiene siempre el mismo sentido ni funciona de igual modo ni siquiera entre los diversos autores que la emplean. Martin Kähler (1835-1912), que la aplicó a Jesús, lo hizo en defensa de una particular especie de "pietismo crítico" del protestantismo alemán de la última parte del siglo XIX, y no siempre mantuvo la distinción con estricto rigor¹⁹. Su objetivo último parece haber sido proteger la doctrina tradicional cristiana acerca de Jesús (p. ej., su auténtica divinidad y verdadera humanidad limpia de pecado) frente a los ataques de la crítica histórica²⁰.

No era ése exactamente el motivo que llevó a Rudolf Bultmann (1884-1976) a emplear tal distinción, ya en el siglo XX, en su síntesis de cristianismo y existencialismo heideggeriano²¹. Bultmann coincide con Kähler en poner de relieve el núcleo de la proclamación cristiana (el *kerigma*) de la muerte y resurrección de Jesús y en rechazar al Jesús histórico como base o contenido de la fe cristiana. Bultmann, sin embargo, lleva la distinción en una dirección que difícilmente habría seguido Kähler. Para Bultmann no importa si Jesús realmente perdió la entereza y se desesperó en la cruz²²: en el simple hecho de que Jesús murió en la cruz hay motivo suficiente para la fe cristiana, esto es, para el encuentro entre el creyente y Dios²³. Mientras que es posible conocer algo de la enseñanza de Jesús, «no podemos saber casi nada sobre la vida y la personalidad de Jesús, dado que las primeras fuentes cristianas no muestran interés por ellas y son además fragmentarias y a menudo legendarias»²⁴. En este punto, el lector puede tener la incómoda impresión de que el Cristo *geschichtlich*, el Cristo kerigmático, el Cristo de la fe exaltado por Bultmann, se asemeja sospechosamente a un mito gnóstico intemporal o a un arquetipo jungiano, por más que Bultmann subraye la historicidad y la identidad del Jesús que murió

en la cruz con el *kerigma* que es predicado²⁵. Por eso no es sorprendente que algunos teólogos alemanes, en especial Paul Althaus (1888-1966) hayan querido recuperar la distinción *historisch/geschichtlich* de Kahler para una escuela de pensamiento más conservadora²⁶. Pero, como observó Heráclito, uno no se puede bañar dos veces en el mismo río. Viéndose ante el escepticismo histórico de Bultmann y apropiándose de la "nueva búsqueda" de sus discípulos (p. ej., Günther Bornkamm)²⁷, Althaus recurre a la investigación histórica para garantizar que el Cristo de la fe no es simplemente otro gran mito en las religiones del mundo²⁸. Así, mientras rechaza el enfoque de Bultmann, Althaus toma una postura básicamente positiva con respecto a la nueva búsqueda de los postbultmannianos como Bornkamm porque, «por su misma naturaleza, la fe cristiana tiene un vivo interés en lo que la historia científica pueda averiguar acerca de Jesús»²⁹. Cuesta imaginar a Kähler diciendo esto acerca de las "vidas liberales de Jesús" alemanas en el siglo XIX. Por eso, aunque Althaus en su oposición a Bultmann trata de seguir siendo fiel intérprete de Kahler, se produce un nuevo giro en la distinción entre *historisch* y *geschichtlich*³⁰.

Lo que hace aún más problemática la distinción entre ambos términos es que algunos intelectuales de importancia fundamental en el luteranismo alemán del siglo XX (y el luteranismo fue el origen de tal diferenciación) rechazan su validez o simplemente la ignoran. Sobremanera curioso es el modo como trata el asunto Albert Schweitzer (1875-1965), el gran cronista y crítico de las "vidas liberales". Por un lado, Schweitzer no parece conocer a Kahler ni su trabajo ni utiliza la distinción kähleriana en sus propios escritos³¹. Por otro lado, al tratar los debates de comienzos del siglo XX sobre la historicidad de Jesús, Schweitzer señala de paso la posición de G. Wobbermin, profesor en Breslau, que «se desvía por un camino peligroso»³². El peligroso camino de Wobbermin es su "intento" de distinguir entre el Jesús *historish* y el *geschichtlich*. La distinción se entiende más o menos en el sentido que propuso Kahler, pero a Schweitzer no le gusta en absoluto. Con sarcástica indignación señala que el Jesús *geschichtlich* ha sido responsable de infinitos males a lo largo de los tiempos, desde la destrucción de la cultura antigua hasta incluso el intento del catolicismo medieval de acabar con «los muchos logros de progreso del Estado moderno». ¿Quién querría cambiar al Jesús *historisch* por esta *geschichtlich* figura? ³³

Más cerca del tiempo actual, Joachim Jeremias (1900-1979), uno de los mayores expertos del siglo XX en el Jesús de la historia, se negó simplemente a emplear la distinción *historisch/geschichtlich*³⁴. De este modo, nos quedamos preguntándonos a nosotros mismos: con semejante variedad de usos y no usos entre los autores alemanes, ¿es la distinción tan vitalo útil entre los eruditos de lengua inglesa?

Un segundo problema con la distinción es que, casi inevitablemente, conduce a un planteamiento del género "el bueno/el malo". O bien se exalta al Jesús de la historia a fin de destronar a un Cristo de la fe que se considera una mera creación fraudulenta de la Iglesia (así muchos desde Reimarus hasta Hollenbach), o bien se ensalza al Cristo kerigmático sobre las oscilantes y contradictorias reconstrucciones del Jesús histórico (así Kahler y sus seguidores, incluyendo a muchos teólogos "dialécticos" después de la primera guerra mundial, como Barth y Bultmann). La distinción, claro está, no tiene por qué ir acompañada de juicios de valor y programas teológicos, pero tal cosa es lo que ha venido ocurriendo desde hace casi un siglo. La única variación es que nuevas cuestiones (p. ej., la teología de la liberación) reemplazan a las antiguas: continúa la serie del bueno y el malo.

Un tercer problema es que la dicotomía *historisch/geschichtlich*, aunque aplicable a la mayor parte de los personajes muy conocidos del pasado, no resulta válida para la complejidad del caso de Jesús. Norman Perrin³⁵ sugirió que una triple distinción sería más adecuada para el caso especial de Jesús. 1) Se puede reunir un conocimiento histórico descriptivo (conocimiento "sólido") acerca de una persona del pasado remoto llamada Jesús de Nazaret: éste es el nivel de lo *historisch*. 2) Se puede proceder luego a destacar y tomar los aspectos de ese conocimiento histórico que podrían ser hoy importantes para nosotros: éste es el nivel de lo *geschichtlich*. Sin embargo, se podría hacer lo mismo en el caso de Sócrates, de san Agustín o de Sigmund Freud. Todo hombre del pasado considerado grande por las cosas que ha pensado o hecho puede ser objeto de estudio en el nivel de los fríos datos desconectados y la desnuda cronología, o en el nivel de una síntesis trascendente de su pensamiento y acción, vista como relevante y como un reto para los hombres de hoy. En tal sentido, se puede estar comprometido con el "programa" de Sócrates o Freud, o sentirse arrebatado y atraído por la persona de Tomás Moro o Thomas Jefferson; y del mismo modo se puede estar personalmente fascinado por el Jesús histórico, ya sea uno judío, budista o agnóstico. 3) Por lo tanto, este segundo nivel se debe distinguir cuidadosamente de un tercero: el del conocimiento por la fe de Jesús como Señor y Cristo, la postura de fe que me impulsa a llamar a Jesús mi Señor y mi Salvador. A los ojos del creyente, este nivel es el único y exclusivo ámbito de Jesús; y, a diferencia de los niveles primero y segundo, no se puede aplicar a otras figuras de la historia antigua.

El modelo tripartito de Perrin parece más adecuado para el complejo caso que la simple dicotomía *historisch/geschichtlich*³⁶, pero desgraciadamente introduce una nueva confusión en la ya confusa terminología. Como el propio Perrin admite³⁷, Kahler usa el término *geschichtlich* para lo que aparece como conocimiento de fe en Perrin, mientras que éste res-

tringe *geschichtlich* al segundo nivel de conocimiento sobre cualquier figura del pasado que sea relevante para nuestra existencia actual³⁹. El cuadro se complica todavía más por el hecho de que, realmente, la exposición de Kahler empieza con un significado existencial de *geschichtlich* similar al segundo nivel de Perrin, y luego se desliza rápidamente hacia el uso de *geschichtlich* para designar el conocimiento de Jesús como el Señor mediante la fe (tercer nivel de Perrin)³⁹. La ambigüedad inherente a la terminología nace, pues, del mismo Kähler, y provocó fuertes objeciones en su día⁴⁰. El perfeccionamiento efectuado por Perrin, aunque justificado en teoría, sólo aumenta la confusión en la práctica.

Aparte de estas dificultades causadas por el uso que Kahler y Perrin hacen de los términos, hay un problema final en la distinción entre *historisch* y *geschichtlich* que convierte en no muy útil su aplicación a Jesús. La distinción presupone que algunos especialistas estudian, o al menos podrían estudiar, la vida y enseñanzas de Jesús detalladamente, sin ningún interés por su impacto en la historia subsiguiente o en la gente de hoy dada a pensar. Aunque eso podría ser posible teóricamente en la Universidad de Phnom Penh o para un profesor invitado de Marte, ¿es en verdad concebible que un erudito del mundo occidental -cristiano, judío o agnóstico- pueda abordar un estudio detallado del Jesús de la historia sin un interés filosófico o religioso -o sin antipatía- ante el material sometido a examen? Jesús sigue siendo objeto de estudio en todas partes del mundo porque marxistas, budistas y agnósticos están, todos ellos, intrigados -debido a muy diferentes razones- por este enigmático judío. Como Bultmann nunca se cansó de decir, todos llegamos a la exégesis de la Escritura con nuestros propios presupuestos, inclinaciones e intereses. Esto equivale a admitir que nuestra búsqueda del Jesús *historisch* contiene desde el comienzo algo de interés también por el Jesús *geschichtlich*. Los niveles primero y segundo de Perrin están irremediablemente entrelazados en el mundo de carne y hueso de los estudiosos.

Lo que por ahora podemos poner entre paréntesis en este libro, en consideración al método científico empleado, es el tercer nivel, el del conocimiento de fe. Hablo de ponerlo entre paréntesis, no de traicionarlo. Hacemos abstracción de la fe cristiana porque estamos empeñados en la reconstrucción hipotética de una figura del pasado mediante métodos puramente científicos: datos empíricos de antiguos documentos, pasados por el tamiz de mentes humanas que operan por deducción, analogía y ciertos criterios específicos. Tanto el método como el fin son extremadamente estrictos y limitados; no se trata de suministrar mediante los resultados un sucedáneo para la fe ni el objeto de la misma. Por ahora vamos a prescindir de la fe, no a negarla. Más adelante cabría establecer una correlación entre nuestra búsqueda histórica y la postura de fe, pero eso queda

más allá de! principal y modesto objetivo de este libro. Por ahora nos centraremos en la construcción teórica que he llamado e! "Jesús de la historia", sin perder de vista que en la práctica no se le puede separar adecuadamente de! "Jesús de la fe". En realidad, e! uno desemboca ampliamente en e! otro. El investigador puede tratar de prescindir de un compromiso específicamente cristiano o eclesial; pero un "compromiso existencial" de carácter más general, una preocupación acerca de lo que puede significar Jesús para la vida humana de hoy, necesariamente sirve de acicate en la búsqueda histórica.

y volvemos al punto de partida: El Jesús de la historia no es el Jesús real, sino sólo una reconstrucción hipotética y fragmentaria de él con los medios de investigación modernos. Todo esto nos lleva a la siguiente pregunta lógica: ¿De dónde sacamos los fragmentos que tenemos que encajar entre sí? ¿Cuáles son las fuentes primeras de nuestro conocimiento sobre el Jesús histórico?

Notas al capítulo 1

¹James H. Charlesworth, en *Jesus within Judaism* (Anchor Bible Reference Library; New York: Doubleday, 1988), no considera acertado en este caso el uso de la palabra "búsqueda" y similares, porque parece como si hubiéramos perdido en un cuarto oscuro algo que pudiéramos o no hallar tanteando, y prefiere el término neutro de "investigación". Yo estoy de acuerdo en esto, pero no confío en cambiar los hábitos terminológicos casi seculares de los especialistas. En esta obra, "búsqueda", "indagación" e "investigación" serán usados de forma indistinta en relación con Jesús.

²Algunos de los antiguos biógrafos de Alejandro Magno eran conscientes de la dificultad que representaban las fuentes en conflicto y el tener que elegir entre ellas. Como ejemplo de antiguas biografías, cf. Diodoro *Siculo*, libro XVII de su "Biblioteca histórica" (*Historical Library* [LCL vol. 8; London: Heinemann; Cambridge: Harvard University, 1963]; Quinto Curtio Rufo, "La historia de Alejandro" (*The History of Alexander* [Harmondsworth: Penguin, 1984]; Plutarco, "Alejandro" (*The Age of Alexander* [Harmondsworth: Penguin, 1973] 252-334); y Arriano, "Expedición de Alejandro" (*The Campaigns of Alexander* [Harmondsworth: Penguin, 1971]). Sobre el problema historiográfico en el caso de Alejandro Magno, cf. N. G. L. Hammond, *Three Historians of Alexander the Great* (Cambridge: University, 1983); datos primitivos fragmentarios son examinados en L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great* (Philological Monographs 20; New York: American Philological Association, 1960). Para una biografía reciente, véase A. B. Bosworth, *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great* (Cambridge: University, 1988); véase la bibliografía tanto de fuentes antiguas como de autores modernos en pp. 295-314.

³Sobre la aplicación de este principio a la búsqueda del Jesús histórico, cÉ Edward Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology* (New York: Seabury, 1979) 67-71; trad. española: *jesús. La historia de un viviente* (Madrid: Cristiandad, 1981).

⁴Habida cuenta de esto, debo mostrarme en desacuerdo con la afirmación de Marcus J. Borg de que «realmente podemos conocer tanto sobre Jesús como sobre

cualquier personaje del mundo antiguo», incluido César (véase su *Jesus: A New Vision* [San Francisco: Harper & Row, 1987] 15 Y 21 n. 29).

⁵Anthony Birley, *Marcus Aurelius. A Biography* (ed. rev.; New Haven/London: Yale University, 1978). Las quejas acerca de la escasez y ambigüedad de las fuentes son algo que aparece en la mayor parte de las biografías de emperadores romanos; véase, p. ej., Michael Grant, *Nero* (New York: Dorset, 1970) 14-15, 209-14; Anthony A. Barrett, *Caligula. The Corruption of Power* (New Haven/London: Yale University, 1989) xv-xxiii, 244. El libro de Michael Grant *The Roman Emperors* (New York: Scribner's, 1985) nos recuerda lo poco que sabemos sobre muchos de los hombres que gobernaron el antiguo mundo mediterráneo en los primeros siglos del cristianismo.

⁶Mases I. Finley, *Ancient History. Evidence and Models* (New York: Viking, 1985) 10-11.

7 *Ibid.*, 27, 104.

⁸Sobre este punto, con referencia a la investigación acerca de Jesús, véase la discusión metodológica de Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (London: SCM, 1979) 23-110. Para consideraciones metodológicas más generales sobre la justificación de los juicios históricos, véase C. Behan McCullagh, *Justifying Historical Descriptions* (Cambridge: University, 1984). En el capítulo 3, pp. 45-73, McCullagh estudia varias fórmulas matemáticas para cuantificar probabilidades históricas, pero la grave dificultad de aplicar tal sistema con exactitud se hace obvia en lo que respecta a la historia antigua en general y a los fragmentarios datos sobre el Jesús histórico en particular. Por eso, en la presente obra me limitaré a hacer juicios tan generales como "muy probable", "más probable", "menos probable", "improbable", etc. Tratar de asignar porcentajes exactos a mis asertos (p. ej., muy probable = 95-80 por ciento) y luego sumar, restar, multiplicar y dividir los porcentajes con vistas a obtener el porcentaje total de probabilidad para determinado juicio es pretender una exactitud matemática imposible de alcanzar cuando el acervo de datos es tan exiguo.

Parecida incomodidad siento con respecto a los procedimientos del Jesus Seminar, cuyo patrocinio corre a cargo del Westar Institute, de Sonoma, California (fundado en 1985 por Robert Funk). Un grupo de especialistas se reúne regularmente para votar si verdaderamente dijo Jesús ciertas cosas que figuran en los Evangelios. Se emplean cuatro categorías: Jesús ciertamente dijo esto, Jesús probablemente dijo esto, Jesús probablemente no dijo esto, Jesús sin duda alguna no dijo esto. De estas reuniones debe derivarse una edición de los "cinco Evangelios" (incluido el *Evangelio de Tomás* copto, procedente de Nag Hammadi), en la que aparecerán impresos los dichos de Jesús en cuatro colores (rojo, rosa, gris y negro) para representar las cuatro categorías, abarcando desde lo ciertamente histórico hasta lo ciertamente no histórico. Aunque estos procedimientos casan bien con nuestras inclinaciones democráticas y dan un aire de meticulosidad científica, no creo que aporten nada nuevo a nuestro conocimiento. Durante más de un siglo, los eruditos han estado intercambiando opiniones y ponencias mientras debatían la historicidad de determinados dichos de Jesús, formaban varias escuelas de pensamiento y luego dejaban que esas escuelas formasen otras nuevas. Reunir un grupo de personas en un sitio para que den su opinión y luego imprimir en colores los pareceres mayoritarios, no genera en realidad un nuevo método ni nuevos datos. Para una exposición razonada de este método, con algunos resultados preliminares, cf. Robert W. Funk / Bernard Brandon Scott / James R. Butts, *The Parables of Jesus. Red Letter Edition* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988), especialmente pp. XIII-XIV.

⁹En cierto sentido, los casos de Pablo de Tarso o Ignacio de Antioquía se asemejan a los de César o Marco Aurelio en cuanto que Pablo e Ignacio nos han dejado

varias cartas escritas por ellos mismos en las que hay información autobiográfica. Obviamente, esa información contiene tendencias personales, pero esto no le impide ser una fuente especialmente privilegiada de conocimiento histórico. En cada uno de los casos podemos obtener una ayuda complementaria de información biográfica (diversa en su calidad) procedente de escritores posteriores (Lucas para Pablo, Eusebio para Ignacio), y de ahí la paradoja de que e! Pablo y e! Ignacio "reales" estén más al alcance de! historiador moderno que Jesús o Simón Pedro.

10 En una comunicación escrita dirigida al autor (carta de fecha 15 oct. 1990).

11 A veces se ha sugerido la necesidad de diferenciar las frases "e! Jesús de la historia" y "e! Jesús histórico". Pero en un terreno donde ya se han introducido muchas distinciones esotéricas, prefiero utilizar indistintamente los dos términos.

12 Esta definición no es ninguna invención arbitraria mía; es la comúnmente aceptada en la investigación actual sobre e! Jesús de la historia. La misma definición o su equivalente se puede encontrar en especialistas que en otros aspectos tienen una visión muy diferente, p. ej., Schillebeeckx, *jesus. An experiment in Christology*, 67; y James M. Robinson, *A New Quest Of the Historical Jesus* (SBT 25; London: SCM, 1959) 26. Aunque Robinson (pp. 28-29) subraya -con toda razón- que la investigación histórica "objetiva" no puede captar e! aspecto peculiarmente existencial, humano, de la historia (p. ej., la postura y e! punto de vista desde los que actúa una persona, e! concepto de la existencia que está "detrás" de lo que una persona hace), yo resalto más bien la frecuente ausencia incluso de datos objetivos cuando se trata de investigar sobre personajes de la historia antigua. Esta dificultad no es de principio, sino de hecho: datos que en un tiempo pudieron encontrarse disponibles ya no lo están hoy. Simón Pedro sabía muchísimo más acerca de las costumbres cotidianas, dichos y pensamientos de Jesús de lo que se ha conservado en documentos escritos. Y lo que no se ha conservado ha quedado -con toda probabilidad- irremediabilmente perdido.

13 En e! pasado era casi de rigor empezar todo libro sobre e! Jesús histórico con una historia de la investigación moderna al respecto. De hecho se han dedicado libros enteros a ese análisis. Aparte de! libro de Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, en que resumía toda la historia desde finales de! siglo XVIII (Reimarus) hasta comienzos de! XX (Wilhelm Wrede), véase un útil resumen de la misma (realizado desde un punto de vista conservador) en Charles C. Anderson, *Critical Quests Of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969); o un compendio todavía más esquemático en John S. Kselman, "Modern New Testament Criticism": *JBC* 2. 7-20. Una bibliografía de 111 páginas, a la que sirven de introducción 116 páginas de apuntes sobre los principales investigadores, se puede encontrar en Warren S. Kissinger, *The Lives Of Jesus* (New York/London: Garland, 1985). Una bibliografía más general sobre cristología, en la que se incluyen secciones sobre el Jesús histórico, se puede ver en Leland Jennings White, *Jesus the Christ. A Bibliography* (Wilmington, DE: Glazier, 1988). El más reciente examen completo de esta literatura desde 1950 se puede encontrar en W. G. Kümme!, *Dreissigjahre Jesusforschung (J950-1980)* (BBB 60; Bonn: Hanstein, 1985). Este gran especialista en la investigación sobre Jesús continúa su trabajo en recientes volúmenes de *Theologische Rundschau* (véase, p. ej., "Jesusforschung seit 1981. I. Forschungsgeschichte, Methodenfragen": *TR* 53 [1988] 229-49). Suministra una útil bibliografía anotada Craig A. Evans, *Life of Jesus Research* (NTTS 13; Leiden/New York/Copenhague/Cologne: Brill, 1989). Pueden verse algunas críticas mordaces de las suposiciones gratuitas de muchos "investigadores" en e! libro de Meyer, *The Aims of Jesus*, y en el de James P. Mackey, *Jesus the Man and the Myth* (New York/Ramsey: Paulist, 1979), esp. 10-51. Ulteriores consideraciones metodológicas y advertencias aparecen en Joachim Gnllka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HTKNT,

Supplementband 3; Freiburg/Base/Wien: Herder, 1990) 11-34; YBen Witherington III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990) 1-31.

Es quizá sintomático de un enfoque nuevo, diferente, el hecho de que E. P. Sanders no empiece su obra *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985) con una detenida historia de toda la investigación al respecto. En un "estado de la cuestión" (pp. 23-58), examina y critica las posiciones de los más importantes especialistas del siglo xx. Dado todo este material ya impreso, considero innecesario arrastrar al lector a otro recorrido por el camino de la búsqueda de Jesús. En el presente libro entraré en diálogo con la literatura reciente según vaya apareciendo cada asunto: no hay necesidad de repetir las muchas historias ya publicadas acerca de esta búsqueda. Quienes quieran leer las obras fundamentales de los más importantes investigadores, pueden hacerlo en Leander E. Keck (ed.), *Lives of Jesus Series* (Philadelphia: Fortress).

14 De aquí lo apropiado del título del libro de John Dominic Crossan *In fragments: The Aphorisms of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1983).

15 Naturalmente, hay que tener en cuenta el hecho de que la famosa obra de Küng *Christ sein* (en la edición española, *Ser cristiano* [Madrid: Cristiandad, 1977]) fue escrita para un amplio público. Sin embargo, al describir al Jesús que podemos conocer a través de la investigación histórico-crítica, Küng hace intercambiables por las buenas "real" (*wirklich*), "verdadero", "original" e "histórico" (tanto en el sentido de *historisch* como en el de *geschichtlich*). Esto no favorece una clara expresión del pensamiento. Un llamativo ejemplo de este intercambio de términos se puede ver en su *Christ sein* (München: Piper, 1975) 148-53.

16 Se puede llevar este punto todavía más lejos: en algunas de las apariciones tras la resurrección se presenta a Jesús resucitado como viviendo y actuando "en la tierra", p. ej., la aparición de Emaús (Lc 24,13-35; cf. Hch 1,1-5). En la aparición de Emaús, ¿es el Jesús resucitado al mismo tiempo "terreno", dado que trata y conversa con otros en la tierra?

17 Curiosamente, Schillebeeckx emplea "terreno" como sinónimo de "real" después de censurar su uso como sinónimo de "histórico"; véase *Jesus*, 67-68 (cf. el original holandés, *Jezus, het verhaal van een levende* [Bloemendaal: Neïssen, 31975] 54-55).

18 Al hacer esto, los exegetas alemanes continúan un juego de palabras culto utilizado por muchos teólogos germanos, a saber: se toman dos palabras, una de origen teutónico y otra de origen latino -ambas más o menos intercambiables en la conversación corriente-, y se crea una sutil distinción filosófica entre ellas.

19 Tanto más para los lectores de lengua española, idioma en el que ni siquiera existen dos palabras diferentes, como en inglés (*historical* y *historic*), con las que establecer esa distinción. Por ello, a partir de este capítulo, salvo alguna ocasión en que por algún motivo especial se necesite distinguir entre el Jesús *historisch* y el Jesús *geschichtlich* -y entonces aparecerá el término correspondiente así, en alemán-, ambos serán para nosotros el mismo. (N. de T.)

20 Una buena edición crítica de la fundamental obra de Kähler (publicada por primera vez en 1892), con anotaciones que recogen las reacciones de otros estudiosos, así como las réplicas y adiciones de Kahler, se puede encontrar en Martin Kahler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, E. Wolf (ed.) (Theologische Bücherei 2; München: Kaiser, 1969). Una traducción, con unas palabras preliminares de Paul Tillich y una útil introducción del traductor, Cad E. Braaten, se puede encontrar en *The So-Called Historical Jesus and the Historical Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress, 1964). Para ulteriores comentarios sobre la relación de Kahler con investigaciones más recientes, véase Cad E. Braaten, "Martin Kahler on

the Historie Biblical Christ", en Cad E. Braaten / Roy A. Harrisville (eds.), *The Historical Jesus and de Kerygmatic Christ* (New York/Nashville: Abingdon, 1964) 79-105. En la p. 84 de *Der sogennante historische Jesus*, Kähler afirma la dinividad de Jesús, aunque en otro lugar deja claro que los teólogos no están sujetos a los términos y conceptos de los dogmas conciliares y de la teología sistemática posterior. Como Otto Miche! observa, Kahler consideró que su posición sobre Jesús como "Dios verdadero y hombre verdadero" era "predogmática"; véase el trabajo de Miche! "Der 'historische Jesus' un das theologische Gewissensproblem [*sic*, probablemente por Gewissensproblem]": *EvT* 15 (1955) 349-63, esp. 352-53. Para diversas consideraciones sobre las categorías esenciales de Kahler *geschichtlich* y *übergeschichtlich*, véase Heinrich Leipold, *Offinbarung und Geschichte als Problem des Verstehens. Eine Untersuchung zur Theologie Martin Käblers* (Gütersloh: Mohn, 1962); y Johannes Wirsching, *Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Käblers* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/26; München: Kaiser, 1963). En general, Leipold es más categórico sobre el empleo que hace Kahler de los términos que Wirsching. Para ulterior crítica del enfoque de Kahler, véase N. A. Dahl, "Der gekreuzigte Messias", en He!mut Ristow / Kad Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 21962) 149-69, esp. 150. Para una bibliografía completa de las obras de Kahler, véase Martin Kahler, *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert* (Theologische Bücherei 16; München: Kaiser, 1962) 290-307. Para varias presentaciones sistemáticas de la historicidad y humanidad de Jesús por los teólogos alemanes del siglo XIX, véase *Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik des historischen Jesusfrage* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 18; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) 259-302. Para las influencias históricas en el pensamiento de Kahler, véase, además de las monografías de Leipold y Wirsching, Arij de Willingen, *Martin Kähler* (Assen: van Gorcum, s.f.; tesis defendida en 1945); y Christoph Seiler, *Die theologische Entwicklung Martin Käblers bis 1869* (Beiträge zur Forderung christlicher Theologie 51; Gütersloh: Mohn, 1966).

²⁰ Se afirma a menudo que Kahler inventó la distinción *historischgeschichtlich*. Pero, aunque sea por reacción negativa, algo debe a la distinción de Wilhelm Herrmann entre la base de la fe (todo lo relacionado con el Jesús terreno que es accesible al conocimiento natural) y el contenido de la fe (el Cristo exaltado); Braaten, *The So-Called Historical Jesus*, 14. Slenczka (*Geschichtlichkeit*, 281-95), advierte que la distinción de Herrmann no se debe equiparar a la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe (p. 275) En la p. 259, Slenczka señala lo sorprendente que es que las ideas generales de Albert Schweitzer y James M. Robinson respecto a la investigación sobre el Jesús de la historia ignoren la importancia del debate Herrmann-Kähler. Aparte de la influencia de Herrmann es preciso reconocer que hablar de *historisch* y *geschichtlich* era muy propio del ambiente académico de la época, especialmente bajo el impacto del método histórico-crítico y el sistema de seminario desarrollado por el gran historiador alemán Leopold von Ranke (1795-1886). Otra influencia importante en las ideas de Kähler la ejerció probablemente la escuela de teología de Edangen (no tan conocida fuera de Alemania como la de Tübinga), que puso énfasis en la *Heilsgeschichte* y la naturaleza del cristianismo como religión histórica.

²¹ Véase su *Theology Of the New Testament*, 2 vols. (London: SCM, 1952), especialmente el capítulo 1, "The Message of Jesus", pp. 3-32. Una famosa conferencia al respecto se convirtió en la monografía *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg: Winter/Universitätsverlag, 1962); una breve sinopsis de la monografía fue publicada como "Das Verhältnis des urchristlichen

Christuskerygmas zum historischen Jesus", en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 233-35. Una anterior manera de pensar de Bultmann sobre la enseñanza de Jesús (con fuertes trazos existencialistas) es *Jesus and the Word* (London/Glasgow; Fontana [Collins], 1958). En general, adviértase que a veces Bultmann usa "kerigmático" en lugar de *geschichtlich*, un eco de su teología "kerigmática".

²² «La mayor dificultad en el intento de reconstruir un retrato de Jesús es el hecho de que no podemos saber cómo entendió Jesús su final, su muerte.... No podemos decir si Jesús encontró sentido en ella, o cómo lo encontró. No debemos cerrarnos a la posibilidad de que se derrumbase moralmente» ("The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus", 23-24).

²³ Como señala Braaten ("Martin Kähler on the Historic Biblical Christ", 101), Kähler no habría estado de acuerdo con Bultmann en que el *kerigma* del NT necesita solamente el mero hecho de Jesús y su cruz. «Para Kähler el *kerigma* contiene una parte histórica mayor de lo que Bultmann considera necesario. El sentido del *kerigma* se anula si los acontecimientos salvíficos atestiguados -incluyendo encarnación, vida y enseñanzas, cruz y resurrección- no ocurrieron nunca. La fe no puede apropiarse del sentido de los acontecimientos si resulta que éstos no ocurrieron. [...] No hay necesidad de eliminar todo salvo la cruz de Jesús» (*ibid.*). Como dice R. Hermann en su artículo sobre Martin Kähler en la 3ª ed. de *RGG* (vol. 3, cols. 1082-84), «estaba lejos de la mente de Kähler toda tendencia a "desmitificar"» (col. 1082).

²⁴ Bultmann, *Jesus and the Word*, 14. Para ser justos con Bultmann, hay que señalar dos puntos. Primero, en el texto citado, Bultmann está reaccionando contra los excesos de psicologización en que incurren las decimonónicas "vidas liberales" de Jesús. Segundo, Robinson (*A New Quest*, 19-22) detecta un cambio de la posición de Bultmann en un artículo posterior ("Allgemeine Wahrheit und christliche Verkündigung"; *ZTK* 54 [1957] 244-54): Bultmann ve cierta continuidad entre Jesús y el *kerigma* cristiano en la cuestión de la ley y la gracia (pp. 251-54). Pero, en todo caso, el artículo no cambia de ningún modo su posición básica en cuanto a la distinción *historischgeschichtlich*.

²⁵ El propio Bultmann rechaza la afirmación de que él destruye la continuidad entre el Jesús histórico y el *kerigma*. Sin embargo, esto no es para quedar muy convencido, dado que en un ensayo fundamental él especifica que sólo va a hablar de la continuidad entre el Jesús histórico y la primitiva proclamación cristiana, «y no entre el Jesús histórico y el Cristo. El Cristo del *kerigma* no es una figura histórica que pueda disfrutar de continuidad con el Jesús histórico» ("The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus", 18). Al mismo tiempo, incluso el mayor oponente de Bultmann, Peter Althaus, admite que el primero nunca llegó al extremo de algunos teólogos que, profundamente influidos por el idealismo alemán, distinguían entre la persona histórica de Jesús y el concepto o ideal de un Cristo simbólico: aquella no se halla ligada a éste de un modo absoluto y resulta últimamente prescindible. Respecto a la crítica que hace Althaus de Martin Werner, Fritz Buri y otros teólogos de la misma línea, véase su *The So-Called Kerygma and the Historical Jesus* (Edinburgh/London: Oliver and Boyd, 1959) 13-18.

²⁶ Véase Paul Althaus, *Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem historischen Jesus* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Heft 6; München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1960) 3-19; *id.*, *The So-Called Kerygma and the Historical Jesus*, esp. 38-42, donde critica lo que considera una injustificada restricción del sentido de *geschichtlich* en el campo bultmanniano.

²⁷ No hay razón para entrar en las precisas posiciones de los disrintos postbultmannianos como Bornkamm y Conzelmann, dado que eso no alteraría mi punto básico, es decir, la amplia variación de sentido y de uso que se registra en la distinción *historisch/geschichtlich*. Para un ejemplo representativo de los postbultmannianos, cE. Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper & Row, 1960); trad. española: *Jesús de Nazaret* (Salamanca: Sígueme, 21977); Hans Conzelmann, "The Method of the Life-of-Jesus Research", en *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, 54-68; íd., *Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1973); Ernst Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (SBT 42; Naperville, IL: Allenson, 1964); Herbert Braun, "The Significance of Qumran for the Problem of the Historical Jesus", en *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, 69-78; íd., *Jesus of Nazareth. The Man and His Time* (Philadelphia: Fortress, 1979). Generalmente se considera a Ernst Kasemann como "padre" de la nueva búsqueda a que se entregan los postbultmannianos; sus dos ensayos más importantes sobre el asunto son: "The Problem of the Historical Jesus", en *Essays on New Testament Theme* (SBT 41; London: SCM, 1964) 15-47; Y "Blind Alleys in the 'Jesus of History' Controversy", en *New Testament Questions of Today* (London: SCM, 1969) 23-65. Véase también su *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1968). El estudio que generalmente se hace sobre la "nueva búsqueda" de los postbultmannianos lo representa el libro de James M. Robinson *A New Quest of the Historical Jesus*; cE. esp. la parte que trata sobre "the ambiguous term 'historical Jesus'", en pp. 26-32.

²⁸ Advuértase el revelador uso de *Gewahr* (garantía, seguridad, fianza) en p. 14 de *Der gegenwärtige Stand*.

²⁹ *ibid.*, 19. Althaus se apresura a añadir, siguiendo a Kahler, que tal conocimiento histórico no puede ser la base de la fe.

³⁰ Althaus admite implícitamente su cambio y las razones de él, en *The So-Called Kerygma*, 25.

³¹ Sin embargo, John Reumann, el gran especialista en investigación acerca de Jesús, me ha sugerido en una comunicación oral que Schweitzer bien pudo conocer la distinción de Kähler, pero que habría suprimido el trabajo de Kahler sobre el tema, a fin de no obstaculizar la pauta y el desarrollo que Schweitzer quería ver en la investigación sobre la historia de Jesús.

Las traducciones de las citas acerca de Wobbermin son mías y se basan en el texto de Schweitzer, *GeJchichte der Leben-Jesu-Forschung* (München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch, vals. 77/78, 79/80, 1966) 520-21.

³³ Dado el gran conocimiento que tenía Schweitzer de la literatura del siglo XIX acerca del Jesús histórico, es asombroso que ignorase la contribución de Kahler. Se podría pensar que, de no haber reciclado Bultmann la distinción de Kahler, el trabajo de éste habría quedado perdido para amplios sectores del mundo teológico.

³⁴ Joachim Jeremias, "Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus", en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 12-25; trad. Inglesa: *The Problem of the Historical Jesus* (FBBS 13; Philadelphia: Fortress, 1964). En cierto lugar, la traducción inglesa no capta un matiz cuando Jeremias implícitamente equipara *Historie* y *Geschichte*, en vez de establecer la distinción de Kahler/Bultmann: "Porque el kerigma -Dios estaba en Cristo y reconcilió consigo al mundo- se refiere a un suceso histórico (*historisches*). Dios se revelaba a sí mismo en un acontecimiento de la historia (*Geschichte*)>> ("Der gegenwärtige Stand", 19). (Esta manera de expresarse puede reflejar también el hecho de que un alemán corriente no emplearía

Historie tan a menudo, puesto que se trata de un academicismo, de una palabra tomada del latín.)

Característico de Jeremias es que no empleaba regularmente el adjetivo *geschichtlich* refiriéndose a Jesús cuando describía su propio programa teológico; más bien hablaba del Jesús de la historia y del testimonio de fe de la Iglesia primitiva. John Reumann me ha indicado que este uso refleja el pensamiento teológico de Jeremias: la revelación hay que buscarla en el Jesús histórico, no en la respuesta postpascual, posterior, de la Iglesia cristiana.

Para una idea completa de lo que Jeremias pensaba que se podía decir acerca del Jesús de la historia, véase su *New Testament Theology. Part One. The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971); trad. española: *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca: Sígueme, 1974). Curiosamente, Küng ha mostrado una aversión similar hacia una clara distinción entre *historisch* y *geschichtlich*; véase su *Christ sein*, 148-53.

³⁵ Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1967) 234-38.

³⁶ Para ulteriores comentarios sobre el enfoque de Perrin, cf. Amos N. Wilder, "Norman Perrin and the Relation of Historical Knowledge to Faith": *HTR* 82 (1989) 201-11, con la bibliografía citada ahí.

ibid., 238.

³⁸ Llama la atención que, mientras Perrin afirma que su posición es la de Bultmann, admite que éste era proclive a «describir casi todo el conocimiento por la fe en términos de conocimiento histórico» (*ibid.*, 240 n. 1). En efecto, ¿no significa esto aceptar que la distinción de Bultmann era básicamente la doble de Kähler, y no la triple que Perrin preconiza?

³⁹ Es notable lo rápidamente que salta Kähler del sentido general de *geschichtlich*, aplicable a toda persona que ha influido en la configuración de la posteridad, al sentido exclusivista en que aplica el término a Jesús como Señor, cuya influencia en la configuración de la posteridad consiste en la creación de la fe pascual en sus discípulos; véase Kähler, *The So-Called Historical Jesus*, 63-64. En cierto sentido, Kähler recurre a la analogía teológica: desde el uso de *geschichtlich* para toda figura influyente del pasado, importante para nosotros hoy, pasa a la incomparablemente influyente figura de Jesús, importante para el cristianismo como su único Señor. Lo esencial de la analogía es que, en el caso de Jesús, su influencia es la creación de una fe única, exclusivista. Sin duda es este "desliz" lo que, además de abrir la posibilidad de una triple distinción para Perrin, le crea dificultades.

"Es significativo que Willibald Beyschlag, Otto Ritschl y Ferdinand Kattenbusch encontrasen discutible el concepto de Kähler del Cristo histórico porque parecía poner a Jesús al mismo nivel que, p. ej., Francisco de Asís con respecto a los franciscanos. Kähler replicó que el incomparable impacto de Jesús se deriva de su revelación como el Resucitado; por eso el Jesús histórico no puede ser parangonado con Francisco de Asís o Ignacio de Loyola en cuanto fundadores de los franciscanos y de los jesuitas, respectivamente. Véanse los resúmenes de los debates en las notas de la edición alemana del ensayo de Kähler *Del' sogenannte historische Jesus*, 38-39.

Fuentes: Los libros canónicos del Nuevo Testamento

La fuente principal de nuestro conocimiento acerca del Jesús histórico, es también el mayor problema: los cuatro Evangelios canónicos (Marcos, Mateo, Lucas y Juan), que los cristianos aceptan como parte del Nuevo Testamento. Los Evangelios no son principalmente obras de historia en el sentido moderno de la palabra. Su finalidad es, ante todo, proclamar y fortalecer la fe en Jesús como Hijo de Dios, Señor y Mesías. Su versión está imbuida desde principio a fin por la fe en que Jesús crucificado resucitó de entre los muertos y volverá glorioso para juzgar al mundo. Además, los Evangelios no intentan o dicen ofrecer nada semejante a un relato completo ni siquiera un resumen de la vida de Jesús. Marcos y Juan presentan a Jesús ya adulto, empezando su ministerio: un ministerio que, como mucho, dura unos pocos años. Tanto Mateo como Lucas anteponen a la narración del ministerio público dos capítulos de relatos sobre la infancia, cuya historicidad es muy debatida. Inmediatamente reconocemos la imposibilidad de escribir la biografía (en el sentido moderno) de un hombre que murió en la treintena de edad, cuando, en el mejor de los casos, conocemos acontecimientos escogidos de tres o cuatro años de su vida.

y lo que es peor: no sabemos prácticamente nada acerca de la verdadera secuencia histórica de esos acontecimientos de los que nos ha quedado noticia. Los críticos de las formas en la década 1920-30 señalaron con razón que detrás de Marcos, nuestro Evangelio más antiguo, hay colecciones de tradiciones orales y escritas que tienen en común formas, temas y palabras clave que las unen entre sí². Esas tradiciones son todavía visibles en Marcos: p. ej., los relatos de controversias localizados al comienzo del ministerio en Galilea (2,1-3,6), que Marcos equilibra con otro grupo de relatos de polémica localizados en Jerusalén al final del ministerio (11,27-12,34); una parte central de relatos de milagros y dichos de Jesús, unidos por la palabra clave "pan" (6,6b-8,21), y un conjunto de parábolas (4,1-

34). No hay razón para que consideremos que estos grupos guardan el inviolable orden cronológico de los acontecimientos, sobre todo porque Mateo y Lucas no lo hacen. Mateo, por ejemplo, reordena libremente los relatos de milagros de Marcos para crear una pulcra colección de nueve relatos dividida en tres grupos separados entre sí por material "aislante" (Mt 8-9). El gran sermón de la montaña que presenta Mateo se encuentra, en parte, en el sermón del llano, más breve, de Lucas (ambos sermones están localizados en Galilea) y, en parte, en material diseminado por el largo relato que hace Lucas del viaje final de Jesús hasta Jerusalén (Lc 9,51-19,27).

Digamos en breve que cada autor sinóptico ha reordenado las cuentas (= las perícopas) en la cadena del rosario (= la estructura de su Evangelio) para acoplarlas a su propia visión teológica. Dado que también las colecciones de perícopas anteriores a los Evangelios ya estaban ordenadas de una manera artificial, no tenemos posibilidad de determinar cuál es el orden histórico de los acontecimientos, si es que realmente lo hay. Podemos estar completamente seguros de que el ministerio de Jesús empezó después de su bautismo por Juan en el Jordán y terminó con el fatídico viaje final a Jerusalén para la fiesta de la Pascua. No es posible saber la duración exacta de los acontecimientos del ministerio público ni su orden exacto. Sin una idea del "antes y después", toda biografía en el sentido moderno -y en realidad todo bosquejo del desarrollo psicológico o religioso de Jesús- es imposible.

Para mayor confusión, en el cuarto Evangelio Juan va a su aire en gran medida, centrando el ministerio de Jesús no en Galilea, como los sinópticos, sino más bien en Judea y Jerusalén. Aparte del "epílogo" del capítulo 21 (probablemente añadido por un redactor final) ³, sólo un capítulo de Juan se centra exclusivamente en el ministerio en Galilea (capítulo 6). En el cuarto Evangelio, Jesús adulto viaja a Judea y Jerusalén al menos cuatro veces, lo cual contrasta con el único viaje que se registra en los sinópticos al final del ministerio público. Desde el período patrístico en adelante, los cristianos han tratado de ensamblar las cronologías sinóptica y joánica, a fin de crear una "armonía de los Evangelios" ⁴, pero tal amalgama no deja de ser altamente especulativa e ignora la naturaleza de las fuentes ⁵. Porque si cada Evangelio contiene no un orden cronológico históricamente exacto, sino un esquema teológico artificial, el ensamblaje de los cuatro Evangelios únicamente producirá un confuso montón de esquemas teológicos, no el orden cronológico que falta a cada uno de ellos.

Orden cronológico no es lo único que no ofrecen los Evangelios. Está la cuestión básica de si nos han preservado las palabras exactas de Jesús o sólo -en el mejor de los casos- la sustancia de lo que él dijo. Quizá el

erudito del siglo XX que confiaba más en nuestra habilidad para extraer de los Evangelios la misma voz de Jesús era Joachim Jeremias, que se dedicó a reconstruir el original arameo de varios dichos auténticos de Jesús⁶. Sin embargo, hay verdaderas razones para preguntarse si la tradición del Evangelio y los evangelistas se preocupaban tanto por las precisas palabras que Jesús dijo. Naturalmente, algunas variaciones en un mismo dicho o parábola se pueden explicar suponiendo que el peripatético maestro que era Jesús solía repetir de varias maneras sus enseñanzas. Pero, incluso en este caso, se impone la lógica conclusión de que ninguna forma de un dicho se puede considerar como *la* forma original.

La repetición de unas mismas enseñanzas por parte de Jesús en muchas ocasiones diferentes no puede explicar todas las variaciones en el texto del NT. Por ejemplo, tenemos cuatro relatos de lo que Jesús dijo sobre el pan y el vino en la última cena (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-26), y las cuatro versiones difieren entre sí. Obviamente, Jesús pudo decir estas palabras sólo una vez antes de que su vida acabase bruscamente; por tanto no podemos alegar supuestas repeticiones en varias formas. Tenemos aquí un dato revelador: las "palabras eucarísticas" eran claramente importantes para la Iglesia primitiva (¡prueba de ello, las cuatro formulaciones!). Pero su importancia para la Iglesia primitiva garantizaba una coincidencia en la sustancia, no en las palabras mismas. Y si esto es verdad para las "palabras de la institución" pronunciadas en la última cena, ¿tenemos alguna razón para pensar que otras palabras de Jesús fueron conservadas con mayor celo al pie de la letra? Décadas de adaptación litúrgica, expansión homilética y actividad creativa por parte de los profetas cristianos⁷ han dejado su marca sobre las palabras de Jesús en los cuatro Evangelios. Las diferentes versiones de tan importante material como el padrenuestro (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) y las bienaventuranzas (Mt 5,3-12; Lc 6,20b-23) sólo refuerzan la impresión de que, al buscar la enseñanza del Jesús histórico, debemos contentarnos a menudo con un contenido básico e hipotéticas reconstrucciones de "la forma más primitiva" a que podemos llegar, se remonte verdaderamente o no a Jesús.

Todas estas observaciones nos llevan al asunto de la datación de los Evangelios canónicos y de sus fuentes. Yo acepto la opinión generalizada en la actual investigación sobre el NT⁸: Marcos, utilizando varios conjuntos de tradiciones orales y posiblemente escritas, compuso su Evangelio alrededor del año 70. Mateo y Lucas, trabajando independientemente el uno del otro, compusieron unos Evangelios más extensos en el período 70-100 (lo más probable entre los años 80 y 90), mediante una combinación y adaptación de Marcos, de un repertorio de dichos de Jesús que los especialistas llaman arbitrariamente Q⁹, y de especiales tradiciones propias de Mateo y Lucas. Esto es lo que se conoce como la hipótesis de las dos

fuentes. Actualmente es la de uso más generalizado, si bien no tiene una aceptación universal. Por ejemplo, algunos críticos, como William Farmer y C. S. Mann, sostienen la hipótesis de Griesbach: Mateo fue el primero en escribir, luego lo hizo Lucas basándose en Mateo, y finalmente Marcos compuso un resumen o combinación de los textos de Mateo y Lucas ¹⁰. Otros especialistas admiten la anterioridad de Marcos, pero dudan de la existencia del hipotético documento Q, que deber ser reconstruido a partir del material común a Mateo y Lucas, pero no presente en Marcos ¹¹. Mi trabajo anterior sobre crítica textual de Mateo me ha convencido de que la hipótesis de las dos fuentes, aunque no carente de problemas, es la teoría más viable ¹². Y como también se trata de la más empleada por la comunidad internacional de estudiosos del tema, será la hipótesis que usaremos aquí. El más importante resultado de esta posición es que Marcos y Q proporcionan dos fuentes diferentes para la comparación y la comprobación.

Si el Evangelio de Juan ofrece asimismo una fuente independiente de conocimiento acerca de Jesús, junto con Marcos y Q, es algo que todavía se debate acaloradamente. En la primera parte del siglo XX se solía aceptar como un hecho que Juan había conocido y usado los Evangelios sinópticos. A esta opinión se opuso P. Gardner-Smith en 1938 ¹³, afirmando que Juan representaba una tradición independiente. C. H. Dodd ¹⁴ estudió detalladamente esta posición, que aceptaron comentaristas de tal calibre como Raymond Brown, Rudolf Schnackenburg y Ernst Haenchen ¹⁵. Hoy día es probablemente la opinión de la mayoría, pero de ningún modo ha llegado a ser unánime ¹⁶. Por ejemplo, el gran exegeta de Lovaina Franz Neiryneck sostiene que Juan depende de Marcos, Mateo y Lucas ¹⁷. Desde mi punto de vista, sin embargo, son los especialistas como Dodd y Brown los que llevan las de ganar en la discusión. La presentación joánica del ministerio de Jesús es demasiado diferente en su conjunto como para derivarse de los sinópticos; e incluso donde Juan sigue la línea de los sinópticos, la extraña mezcla y la errática aparición de coincidencias y discrepancias encuentra mejor explicación en una corriente de tradición similar a la de los sinópticos pero independiente de ella ¹⁸. Brevemente, nuestro estudio de los cuatro Evangelios nos brinda tres fuentes mayores e independientes con las que trabajar: Marcos, Q y Juan.

Califico de "mayores" esas fuentes para establecer un contraste entre ellas y dos fuentes menores y problemáticas, a saber: M y L. Por M y L entiendo las tradiciones exclusivas de los Evangelios de Mateo (M) y Lucas (L) ¹⁹. Para aislar estas tradiciones se quita del Evangelio en cuestión cuanto se considera que es de Marcos, de Q y de la actividad redaccional del evangelista. Precisamente porque las tradiciones M y L fueron formadas y/o transmitidas por las Iglesias locales que también contribuyeron a formar los

puntos de vista teológicos de los mismos Mateo y Lucas, resulta a veces extremadamente difícil distinguir la tradición M de la redacción de Mateo y la tradición L de la redacción de Lucas. Como no podía ser menos, el vocabulario, el estilo y el contenido teológico de esas tradiciones coinciden frecuentemente con los de Mateo y Lucas. Y eso lleva al crítico de las fuentes a una especie de perplejidad. Sólo cuando el vocabulario, el estilo y la visión teológica del material exclusivo de Mateo o Lucas divergen de los del evangelista podemos sentirnos completamente seguros de que se trata de material de la tradición M o L, y no de una creación redaccional²⁰. Pero ni siquiera entonces es posible pasar automáticamente de la tradición M o L a un auténtico dicho de Jesús. Como el material M o L carece, por definición, de todo paralelo, no es fácil llegar a decisiones en cuanto a historicidad, y hay que tomarlas examinando caso por caso. Dadas todas estas precauciones -así como el carácter fragmentario de las tradiciones M y L²¹-, creo que deben ser consideradas como fuentes menores.

La cuestión del valor histórico crea aún más problemas con el material del cuarto Evangelio, y algunos críticos simplemente se desentienden de Juan. Sin embargo, contrariamente a la tendencia de Bultmann y sus seguidores, el Evangelio de Juan, en mi opinión, no se puede rechazar en bloque y a priori como fuente para el Jesús histórico. Bien es cierto que la reelaboración de relatos efectuada con fines simbólicos y la reformulación de dichos a favor de programas teológicos alcanza su punto culminante en Juan. Pero tales tendencias no faltan totalmente en los sinópticos, ya veces (p. ej., en cuestiones tales como el carácter de la última cena y la fecha de la muerte de Jesús) Juan puede ser históricamente más correcto que los sinópticos²². Hay que juzgar cada caso según sus propios méritos; la "tiranía del Jesús sinóptico"²³ debería ir al desván de los postbultmannianos.

Aparte de los cuatro Evangelios, el NT ofrece muy poco acerca de Jesús. Por simple abundancia, la más prometedora fuente de información es Pablo, el único autor de material neotestamentario que procede, sin duda alguna, de la primera generación cristiana²⁴. Como el centro de la teología de Pablo es la muerte y resurrección de Jesús, la vida y dichos del Jesús terreno no tienen un papel destacado en sus epístolas. Más aún, éstas no pretenden, generalmente, ofrecer un conocimiento inicial sobre Jesús, que ya se suponía y que se recordaba únicamente cuando era necesario. Usualmente, Pablo recurre a las palabras de Jesús y a los acontecimientos de su vida sólo en los pocos casos en que problemas apremiantes (sobre todo en la Iglesia de Corinto) le fuerzan a repetir la doctrina básica que él ya había impartido al predicar por primera vez el Evangelio a una asamblea determinada. Por ejemplo, el problema del divorcio entre los corintios lleva a Pablo -cosa realmente insólita en él- a apelar a la enseñanza de Jesús que prohíbe el divorcio (I Cor 7,10-11); sin embargo, inclu-

so en este caso, aparece parafraseada, no al pie de la letra (cf., p. ej., Me 10,11-12; Mt 5,32; Lc 16,18). La defensa que hace Pablo de su independencia para mantenerse a sí mismo económicamente le hace aludir a lo que dice Jesús sobre el mantenimiento de los misioneros (I Cor 9,14; cf. Mt 10,10; Lc 10,7). La falta de caridad cristiana mostrada en las eucaristías corintias lleva a Pablo a recordar las acciones y palabras de Jesús en la última cena (I Cor 11,23-26). Ciertas dificultades en cuanto a la doctrina de que los cristianos resucitarán el último día dan pie a la recitación de un antiguo credo cristiano que incluye el hecho fundamental de la muerte y sepultura de Jesús (I Cor 15,3).

Sin embargo, en la mayor parte de estos casos no debemos decir que Pablo "cita" las palabras de Jesús. Son más alusiones que citas, puesto que, salvo en el caso de las palabras eucarísticas de Jesús, Pablo se refiere a la esencia de la enseñanza de Jesús, siempre con la vista puesta en lo que el propio Pablo se propone al dirigirse a los corintios. Ahora bien, el hecho de que Pablo pueda: 1) aludir de paso a los dichos de Jesús, 2) esperar que los corintios los reconozcan y acepten como normativos, y 3) recurrir a veces a determinadas enseñanzas acerca de Jesús que Pablo recibió después de su conversión y transmitió luego a los corintios (I Cor 11,23; 15,3), aboga por la existencia de cierto fondo de enseñanzas procedentes de Jesús y sobre Jesús que circulaban entre las Iglesias paulinas de la primera generación. Ciertamente es significativo que, siempre que Pablo apela en I Corintios a enseñanzas de Jesús o sobre Jesús, encontremos un material paralelo en los sinópticos. Es llamativo asimismo que Pablo distinga cuidadosamente (I Cor 7,10-13) entre lo que dijo Jesús sobre el divorcio y la aplicación de ese dicho por parte del propio Pablo a una nueva situación (matrimonios entre cristianos y paganos). Pese a todas sus pretensiones de autoridad apostólica, Pablo no se siente libre para crear enseñanzas y ponerlas en labios de Jesús. Y podemos preguntar: ¿quién lo hizo en la primera generación?

Aunque estos pocos casos claros de I Corintios nos proporcionan una fuente independiente de verificación para los sinópticos (especialmente en los dichos sobre el divorcio y sobre la eucaristía), hay que reconocer que casi agotan la utilidad de las epístolas paulinas para la búsqueda del Jesús histórico. Se pueden encontrar unos cuantos datos más, diseminados por las epístolas (p. ej., Jesús descendía de David [Rom 1,3]; su misión iba dirigida a Israel, no a los gentiles [Rom 15,8]). Pero, de nuevo, en el mejor de los casos, confirman simplemente lo que ya nos dicen los Evangelios. Como mucho, estos textos paulinos nos informan de que tales datos sobre Jesús se enseñaban durante la primera generación cristiana incluso en remotas Iglesias no fundadas por Pablo (¡Roma!).

Algunos críticos apuntan hacia otra posible fuente paulina de información: los largos fragmentos de parénesis (exhortación moral) de Pablo que encuentran paralelos en la enseñanza de Jesús. Pero esto se puede explicar de varias maneras. ¿Utilizaba Pablo conscientemente una enseñanza que tanto él como sus conversos sabían procedente de Jesús, sin molestarse Pablo en advertir el origen de la conocida fuente de sus exhortaciones? ¿O usaba Pablo un material que de hecho venía de Jesús, sin conocer su origen? ¿O empleaban Jesús y Pablo en sus exhortaciones unas tradiciones éticas y sapienciales similares de origen judío? ¿O desarrollaron Pablo y otros cristianos de la primera generación una parénesis que luego pasó a la tradición sinóptica y fue atribuida a Jesús? Caben todas estas posibilidades, y todas ellas pueden tener cierto grado de verdad. A veces, la fuerte semejanza tanto en forma como en contenido, así como el contraste con el ambiente religioso general del siglo 1, puede hacer plausible la dependencia de Pablo con respecto a Jesús. Tal puede ser el caso de la exhortación a amar a los propios enemigos o perseguidores, como figura en Mt 5,38-48 y Lc 6,27-36, por un lado, y en Rom 12,14.17.20; 1 Tes 5,15 y 1 Cor 4,12 (cf. 1 Pe 3,9), por otro ²⁵.

Pero, fuera de estos casos especiales, queda la inseguridad de cuánto sabía Pablo al respecto. De cualquier modo, nuestro conocimiento del Jesús histórico no aumentaría aunque se demostrase que estos pasajes parénéticos procedían de Jesús. Al fin y al cabo, la verdadera razón por la que se presentan como dignos de ser tenidos en cuenta es que son comparables a un material presente en los sinópticos. A lo sumo, por tanto, pueden servir de medios para comprobar la tradición sinóptica, no como fuentes de nueva información.

Más allá de Pablo, el resto del NT proporciona una cosecha todavía más mezquina. La epístola de Santiago, como las paulinas y otras epístolas neotestamentarias, puede contener algunos dichos de Jesús reelaborados. La candidatura más clara es la prohibición de juramentos en Sant 5,12 (cf. Mt 5,34-37). La primera epístola de Pedro es otra posible fuente, aunque el interrogante sobre si el autor conocía otros documentos que ahora se hallan en el NT complica las cosas ²⁶. La carta a los Hebreos dice -dificultando aparentemente su tesis de que Jesús es el sumo sacerdote de la nueva alianza- que era de la tribu de Judá, no de la de Leví (Heb 7,14). También conoce una tradición similar a la atormentada oración de Jesús en Getsemaní (Heb 5,7-8; cf. Mc 14,32-42 parr.; también Jn 12,27-36a). El Apocalipsis de Juan presenta un lenguaje y metáforas que también se encuentran en el discurso escatológico de Jesús. Por ejemplo, la atrevida imagen del ladrón aplicada a la venida de Jesús al final de los tiempos aparece tanto en Q (Mt 24,43; Lc 12,39) como en Ap 3,3; 16,15 (cf. la versión suavizada en 1 Tes 5,2,4; 2 Pe 3,10, donde el "día del Señor" llega

como un ladrón)²⁷. En los cuatro textos es Jesús quien habla directamente: en los Evangelios, el Jesús terreno; en el Apocalipsis, el Jesús resucitado y glorificado. Y aquí, naturalmente, está el problema: ¿se puso un dicho del Jesús histórico en boca del Cristo resucitado, contemplado en visión por el vidente del Apocalipsis? ¿O fueron los profetas cristianos quienes, habiendo oído esas palabras en sus visiones del Señor resucitado, las pusieron en boca del Jesús terreno? En el cuadro de conjunto, una decisión al respecto tiene poca importancia para el asunto que nos ocupa, puesto que, una vez más, el material no añade nada sustancial al conjunto de datos procedentes de los cuatro Evangelios. Dentro del NT, en realidad se nos remite siempre a los Evangelios. Por eso, en los capítulos siguientes debemos averiguar si fuera del NT podemos encontrar alguna fuente de información independiente acerca del Jesús histórico.

Notas al capítulo 2

¹De ahora en adelante, salvo en los casos señalados de manera explícita, el nombre "Jesús" se refiere al "Jesús histórico", como queda definido en el capítulo 1. Esto evitará una inútil repetición de frases especificativas.

²Debemos esta idea en particular a los tres "grandes" de la crítica formal (conocida también como historia de las formas): Rudolf Bultmann, Martin Dibelius y Karl Ludwig Schmidt. Las palabras clave de Bultmann y Dibelius serán citadas de acuerdo con los originales alemanes, dado que las traducciones inglesas de ambas obras no son fiables: Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gerd Theissen / Philipp Vielhauer (eds.) (FRLANT 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971); trad. ingl.: *History of the Synoptic Tradition* (New York/Evanston: Harper & Row, '1968); Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Günther Bornkamm (ed.) (Tübingen: Mohr [Siebeck], '1971; La ed. 1919); trad. ingl.: *From Tradition to Gospel* (New York: Charles Scribner's Sons, s.f.). Es lamentable que la obra del tercer gigante no haya sido traducida al inglés, dado que, más que ningún otro, dejó establecido que la estructura narrativa de Marcos (y, con mayor motivo, la de los otros evangelistas) no se debe tomar como histórica: Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969; La ed. 1919). Como queda patente por lo que digo en el texto, no estoy de acuerdo con esos críticos marcanos que piensan que Marcos creó la mayor parte de su material utilizando, a lo sumo, fragmentos de tradición existentes antes de que él redactase. Evidentemente, incluso semejante visión permite grados de creatividad. Véanse, p. ej., las distintas opiniones de los autores en Werner H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark* (Philadelphia: Fortress, 1976); cf. Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983); también Burton L. Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress, 1988).

³Los argumentos esenciales para ver una mano diferente en el capítulo 21 se pueden encontrar en Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (xiii-xxi)* (AB 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1970) 1077-82; trad. española: *El evangelio según Juan*. 2 vols. (Madrid: Cristiandad, 1979). Yo no creo que realmente hayan quedado superados por Paul S. Minear, "The Original Functions of John 21": *JEL* 102 (1983) 35-98.

⁴En cuanto al gran ejemplo en el período patrístico, cf. Agustín de Hipona, *De consensu Evangelistarum libri IV*, que se puede hallar en PL 34, 1041-1230; YF. Wehrich (ed.), CSEL 43 (1904). Un tratamiento erudito del planteamiento patrístico del problema es posible encontrarlo en Helmut Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin* (WUNT 13; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1971).

⁵Un intento documentado, aunque muy imaginativo, de mezclar Juan y los sinópticos en lo relacionado con las múltiples travesías de Jesús por el mar de Galilea, en Heinz Kruse, "Jesu Seefahrten und die Stellung van Joh. 6": *NTS* 30 (1984) 508-30. El gran ejemplo de esta especie de armonización de los cuatro Evangelios, en la que Juan proporciona la estructura, es la obra póstuma de J. A. T. Robinson, *The Priority of John*, J. F. Coakley (ed.) (Oak Park, IL: Meyer-Stone, 1985). Ambas obras demuestran cómo el proyecto cobra a veces la apariencia de la redacción de una novela.

⁶Un típico ejemplo de su trabajo es "Kennzeichen der ipsissima vox Jesu", en *Abba* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 [artículo original, 1954]) 145-52. El gran resumen final de su trabajo es su *New Testament Theology. Part One. The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971).

⁷La exacta función y el alcance de la actividad creativa de los primitivos profetas cristianos son muy debatidos entre los especialistas del NT. Una gama de opiniones se puede encontrar, p. ej., en D. Hill, "On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets": *NTS* 20 (1973-74); *íd.*, *New Testament Prophecy* (Adanta: John Knox, 1979) 160-85; James D. G. Dunn, "Prophetic T Sayings and the Jesus Tradition": *NTS* 24 (1977-78) 175-98; M. E. Boring, "Christian Prophecy and the Sayings of Jesus: The State of the Question": *NTS* 29 (1983) 104-12; *íd.*, *Sayings of the Risen Jesus* (SNTSMS 46; Cambridge: University, 1982); D. Aune, *Prophecy in Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 233-45. Boring cree que los profetas cristianos influyeron de diversos modos en la tradición sinóptica de las palabras de Jesús, además de acuñar nuevos dichos de Jesús resucitado; frecuentemente se puede detectar esa influencia con un razonable grado de probabilidad. Hill y Aune son más escépticos respecto a la idea de que los profetas cristianos crearon oráculos del Señor resucitado que luego fueron asimilados a dichos del Jesús terreno.

⁸El más concienzudo reto a la datación de los Evangelios comúnmente aceptada es el de J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976). Robinson desea situar *todos* los escritos del NT antes de! año 70 d. C. Aunque ni siquiera intenta presentar un argumento serio para el imposible caso de 2 Pedro, sí que se esfuerza en montar tal defensa para Mateo, Lucas y Juan. El resultado es una brillante hazaña, que sin embargo no convence. Gran parte de los especialistas de! NT han rechazado la tesis; para una crítica contundente, cf. Robert M. Grant: *JBL* 97 (1978) 294-96.

⁹Se ha dicho recientemente que la letra Q no se escogió en un principio para representar la palabra alemana *Quelle* ("fuente"); véase Frans Neiryck, "The Symbol Q (= Quelle)": *ETL* 54 (1978) 119-25; L. Silberman, "Whence *Siglum* Q? A Conjecture": *JBL* 98 (1979) 287-88; para una visión diferente, cf. H. K. McArthur, "The Origin of the 'Q' Symbol": *Exp Tim* 88 (1976-77) 119-20. Para un análisis de la erudición sobre Q, véase Frans Neiryck, "Recent Developments in the Study of Q", en J. Deibel, (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus-The Sayings of Jesus* (BETL 59; Joseph Coppens Memorial; Louvain: Peeters/Université de Louvain, 1982) 29-75; una amplia bibliografía sobre Q, preparada por Frans Neiryck y Frans van Segbroeck, se puede encontrar en el mismo volumen en pp. 561-86; Dieter Lührmann, "The Gos-

pe! of Mark and rhe Sayings Collection Q": *IEL* 108 (1989) 51-71. Para varias presentaciones y discusiones sobre Q en cuanto a contenido, orden, teología, historia de la tradición y comunidad, véase Dieter Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969); Siegfried Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972); Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTAbh 8; Münster: Aschendorff, 21975); Richard A. Edwards, *A Theology of Q. Eschatology, Prophecy, and Wisdom* (Philadelphia: Fortress, 1976); Athanasius Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977); Petros Vassiliadis, "The Nature and Extent of the Q Document": *NovT20* (1978) 49-73; Rudolf Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54; Kóningstein: Hanstein, 1980); John S. Kloppenborg, "Tradition and Redaction in the Synoptic Sayings Source": *CEQ* 46 (1984) 34-62; Ivan Havener, *Q. The Sayings of Jesus* (Good News Studies 19; Wilmington, DE: Glazier, 1987); John S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress, 1987); id., *Q Parallels* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988); Migaku Sato, *Q und Prophetie. Studien zur Cattungs- und Traditiongeschichte der Quelle Q* (WUNT 2/29; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1988). Véase también el informe de James M. Robinson, "The International Q Project. Work Session 17 November 1989": *IEL* 109 (1990) 499-501.

IOWilliam Farmer, *The Synoptic Problem* (New York: Macmillan, 1964); C. S. Mann, *Mark* (AB 27; Garden City, NY: Doubleday, 1986). Paradójicamente, Mann acaba refutando la hipótesis de Griesbach al verse forzado a suponer que, en muchas perícopas tenidas por combinaciones entre los textos de Mateo y Lucas, Marcos también usó tradiciones orales primitivas procedentes de Pedro o de otros testigos de la primera generación. Esto es simplemente reintroducir la prioridad marcada por la puerta trasera. Hans-Herbert Stoldt (*Ceschichte und Kritik der Markushypothese* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977]) igualmente trata de hacer una crítica de la hipótesis de las dos fuentes (implícitamente en favor de la hipótesis de Griesbach), pero las exageradas generalizaciones del libro, más su falta de análisis y argumentación detallados le impiden demostrar nada. La invención de teorías sobre los sinópticos no tiene fin. Otra hipótesis muy conocida es la de P. Benoit y M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, 2 vols. (Paris: Cerf, 1966, 1972); la misma complejidad de esta hipótesis va contra ella. John M. Rist, por otro lado, ha tratado de demostrar que no hay dependencia literaria directa de un sinóptico con respecto a otro; véase su *On the Independence of Matthew and Mark* (SNTSMS 32; New York: Cambridge University, 1978). Pero la abrumadora cantidad de coincidencias verbales entre los sinópticos hace insostenible esta tesis, incluso desde un punto de vista puramente estadístico. Sobre estadística y teoría sinóptica, cf. Robert Morgenthaler, *Statistische Synopse* (Zürich/Stuttgart: Gottheif, 1971).

11 Para un intento de prescindir de Q en los estudios mateanos, véase M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK, 1974); para una defensa de la anterioridad de Marcos y de Q en estudios lucanos, cf. Joseph A. Fitzmyer, "The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke", en *To Advance the Gospel* (New York: Crossroad, 1981) 3-40. Para un minucioso estudio de la teoría de las dos fuentes desde el punto de vista del Evangelio de Lucas, cf. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)* (AB 28; Garden City, NY: Doubleday, 1981) 63-106; trad. española: *El evangelio según Lucas*, 3 vols. (Madrid: Cristiandad, 1986ss). Un útil conjunto de ensayos tanto en favor como en contra de la teoría de las dos fuentes se puede encontrar en Arthur J. Bellinzoni, Jr. (ed.), *The Two-Source Hypothesis. A Critical Appraisal* (Macon, GA: Mercer University, 1985).

¹² Llegué a abrazar la hipótesis de las dos fuentes sobre todo al escribir un comentario sobre Mateo (*Matthew* [NT Message 3; ed. rev.; Wilmington, DE: Glazier, 1981]). Es significativo que, cuando Roben H. Gundry se puso a escribir su extenso comentario sobre Mateo (*Matthew* [Grand Rapids: Eerdmans, 1982]) estaba predisuesto contra la hipótesis de las dos fuentes; y fue precisamente su meticuloso trabajo con los textos griegos de Mareo y Marcos lo que le hizo aceptarla (aunque con sus propias modificaciones: Q está más expandida, y Lucas usó a Marcos como fuente secundaria). Quizá el más firme defensor de la teoría de las dos fuentes en la última parte del siglo XX es Frans Neirynck; sus ensayos reunidos, que forman una especie de *Suma apologética* de la teoría de las dos fuentes, se pueden encontrar en Frans van Segbroeck, (ed.), *Evangelica. Cospel Studies-Études d'évangile* (Louvain: Peeters/Université de Louvain, 1982). Para más bibliografía sobre el problema sinóptico, véase Thomas R. W. Longstaff / Page A. Thomas, *The Synoptic Problem. A Bibliography, 1761-1988* (Macon, GA: Mercer University, 1989).

¹³ P. Gardener-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge: University, 1938).

¹⁴ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: University, 1963); trad. española: *La tradición histórica en el cuarto Evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978).

¹⁵ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (i-xii)* (AB 29; Garden City, NY: Doubleday, 1966) XLIV-XLVI; trad. española: *El evangelio según Juan* (Madrid: Cristiandad, 1979); Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St John*, 3 vols. (London: Burns & Gates, 1968) 1, 26-43; Ernst Haenchen, *John 1. A Commentary on the Gospel of John, Chapters 1-6* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1984) 74-78.

¹⁶ Uno de los pocos comentaristas críticos recientes del Evangelio de Juan que han defendido la dependencia de éste con respecto a Marcos es C. K. Barrett, *The Gospel According to St John* (Philadelphia: Westminster, 1978). Es sintomático, sin embargo, que en la 2.^a ed. de su comentario Barrett caiga en una petición de principio al decir que Juan depende de Marcos o de tradiciones similares a las de Marcos: esa distinción constituye justamente el punto en discusión. Los seguidores del difunto Norman Perrin tienden a defender la dependencia de Juan respecto a Marcos; véanse, p. ej., los varios ensayos en Ke'ber (ed.), *The Passion in Mark*. Pero la posición de los autores parece proceder del deseo *a priori* de ver a Marcos como el único creador de un extenso relato de la Pasión; un relato independiente aunque similar al de la Pasión escrito por Juan destruiría su ingeniosa tesis (como efectivamente lo hace, en mi opinión). Contra la dependencia de Juan respecto a Marcos en el relato de la Pasión está Robert T. Forma, "Jesus and Peter at the High Priests' House: A Test for the Question of the Relation Between Mark's and John's Gospels": *NTS* 24 (1977-78) 371-83; véase igualmente su *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Philadelphia: Fortress, 1988). También en favor de la independencia de Juan respecto a Marcos se encuentra Barnabas Lindars, "John and the Synoptic Gospels: A Test Case": *NTS* 27 (1981) 287-94. Asimismo apoya la esencial independencia de Juan, aunque subrayando la complejidad del problema, D. Moody Smith, "John and the Synoptics: Some Dimensions of the Problem": *NTS* 26 (1980) 425-44.

¹⁷ Entre sus voluminosos escritos, véase en particular "John and the Synoptics", en M. de Jonge (ed.), *L'évangile de Jean: sources, rédaction, théologie* (BETL 44; Louvain: Université, 1977) 73-106; "John and the Synoptics: the Empty Tomb Stories": *NTS* 30 (1984) 161-87; *YJean et les Synoptiques* (Louvain: Université, 1979). Entre otros especialistas que se inclinan por la dependencia de Juan figuran W. Klaiber, "Die Aufgabe einer rheologischen Interpretation des 4 Evangeliums": *ZTK* 82 (1985)

300-24; Y K. Kleinknecht, "Johannes 13": *ZTK*82 (1985) 361-88. El enfoque de Neiryck sobre el relato de la tumba vacía es criticado correctamente (en mi opinión) por J. Becker, "Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980-84)": *TRu* 51 (1986) 1-78, esp. pp. 22-23.: hay que imaginar a Juan sentado ante su escritorio con los tres sinópticos extendidos delante de sí, tomando una línea de un Evangelio, otra del segundo, etc. Una crítica similar de la opinión de que Juan conocía todos los sinópticos se encuentra en Haenchen, *John* 1, 75.

¹⁸ Un excelente ejemplo de este fenómeno es la relación entre el relato joánico de la multiplicación de los panes y las narraciones paralelas de los sinópticos; véase el cuadro comparativo realizado por Brown, *John (i-xii)*, 240-43. En esta comparación llama la atención especialmente el hecho de que Marcos mencione *tres* veces el lugar del milagro llamándolo desierto ἔρημος (6,31.32.35), mientras que Juan no tiene esa especificación en los versos paralelos; sin embargo es Juan quien resalta el aspecto de "maná en el desierto" en el discurso que sigue (6,31.49). ¿Deberíamos suponer que Juan eliminó de Marcos justamente el punto que habría servido perfectamente para la teología que exponía Juan? ¡Extraña manera de corregir!

" Respecto a la tradición M, véase W. D. Davies I Dale C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC; Edinburgh: Clark, 1988) 121-27. Sobre un intento de describir el carácter común de Mateo presentando como prueba el material de sus dichos especiales, cE. Stephenson H. Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings Material* OSNTSup 16; Sheffield: JSOT, 1987). Para el material especial de Lucas, véase J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (AB 28, 28A; Carden City, NY: Doubleday, 1981, 1985) 1, 82-91; trad. española en 4 vols.: *El evangelio según Lucas* (Madrid: Cristiandad, 1986-87) (el cuarto volumen no ha aparecido).

²⁰ Para un ejemplo de este delicado procedimiento, cE. John P. Meier, "Two Disputed Questions in Matt 28,16-20": *JEL* 96 (1977) 407-24.

²¹ La cuestión de si hubo un Evangelio lucano primitivo (proto-Lucas) antes de la incorporación del material marcano es un problema especial. Algunos aspectos de él se tratarán en el capítulo 11, en la cronología.

²² No es casualidad que estos dos ejemplos pertenezcan a la parte narrativa del cuarto Evangelio y no a la tradición de los dichos. En la búsqueda del Jesús histórico, aquélla es más útil que ésta, que ha sufrido una reformulación masiva desde la perspectiva joánica.

²³ Hasta aquí, se acepta el grito de guerra de Charles W. Hedrick; véase su "The Tyranny of the Synoptic Jesus", en *The Historical Jesus and the Rejected Gospels* (Semia 44; Adanta: Scholars, 1988) 1-8. Sin embargo, no comparto su opinión de que el material de Nag Hammadi incrementa notablemente nuestro fondo de datos sobre el Jesús histórico.

²⁴ Para una introducción al problema en su conjunto, un examen de los textos y posiciones principales y una juiciosa valoración de las pruebas, cf. Frans Neiryck, "Paul and the Sayings of Jesus", en A. Vanhoye (ed.), *L'Apôtre Paul*, (BETL 73; Louvain: Université/Peeters, 1986) 265-321; Neiryck cree que, fuera de 1 Cor 7,10-11 y 9,14, «no hay indicio seguro de un uso consciente de dichos de Jesús. Posibles alusiones a los dichos del Evangelio se pueden notar por una similitud de forma y contexto, pero es difícilmente probable el uso directo de un dicho de los Evangelios en la forma en que se ha conservado en los sinópticos») (p. 320). Para un análisis similar, aunque detallado, de los datos, véase N. Walter, "Paulus und die urchristliche Tradition": *NTS* 31 (1985) 498-522; cE. Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels. Their*

History and Development (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990) 52-62 (con algunas ideas discutibles acerca de los problemas de Corinto). Más seguro que Walter respecto al conocimiento por parte de Pablo de las colecciones de dichos sinópticos es Dale C. Allison, Jr., "The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels": *NTS* 28 (1982) 1-32. Para detallados estudios que se centran en determinados aspectos susceptibles de prueba, véase David Wenham, "Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples", y Peter Richardson / Peter Gooch, "Logia of Jesus in 1 Corinthians", ambos en David Wenham (ed.), *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield: JSOT, 1984) V, 7-37 Y39-62, respectivamente.

Sobre un análisis anterior centrado en los dos casos claros que Neiryneck menciona, cf. David L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Church of Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971). En conjunto, Dungan mantiene una opinión más firme que Neiryneck sobre la conexión entre la enseñanza de Jesús y la doctrina y exhortaciones de Pablo. Posturas igualmente firmes mantienen, p. ej., W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (New York/Evanston: Harper & Row, 1948; ed. rev. 1955; Harper Torchbook, 1967) 136-46, con una extensa lista de posibles textos de Pablo que pueden proceder de Jesús; David M. Stanley, "Pauline Allusions to the Sayings of Jesus": *CBQ* 23 (1961) 26-39; F. F. Bruce, "Paul and the Historical Jesus", en *Paul: Apostle of the Hearth Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) 95-112. Categórico en rechazar cualquier relación directa es Bultmann, *Ceschichte der synoptischen Tradition*, 330; y similarmente en su *Theology of the New Testament*, 2. vols. (London: SCM, 1952) 1, 35.

²⁵ Para este caso especial, véase John Piper, *"Love Your Enemies". Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis* (SNTSMS 38; Cambridge: University, 1979). Al contrario de Piper, Jürgen Sauer ("Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu der synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht": *ZNW* 76 [1985] 1-28) no cree que el mandato de amar a los propios enemigos y renunciar a la venganza proceda de Jesús; antes bien, Pablo representa la etapa literaria cristiana más antigua de la tradición, que entró en el cristianismo a partir de la sabiduría veterotestamentaria, de la filosofía popular helenística y del judaísmo helenístico. Los transmisores de la tradición Q atribuyeron la enseñanza a Jesús para dar autoridad a la misma. Se piense lo que se piense de la tesis, el artículo de Sauer es una mina de información bibliográfica.

²⁶ Respecto a Santiago, véase Koester, *Ancient Christian Gospels*, 71-75; de los ocho casos que Koester examina, Sant 5,12 (la prohibición de juramentos) parece el mejor candidato. Como señala Koester, no podemos estar seguros de si Santiago conocía alguno de esos dichos como dichos de Jesús, pero «es muy posible» que así fuera (p. 75). Peter H. Davids ("James and Jesus", en David Wenham [ed.], *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels* [Sheffield: JSOT, 1984] 63-84) se inclina a pensar que la carta de Santiago presupone la tradición de Jesús como regla de vida para la comunidad; cf. también su "The Epistle of James in Modern Discussion", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt III* 25.5, 3621-45.

La vinculación a la tradición de Jesús en el caso de 1 Pedro es sostenida también por Gerhard Maier, "Jesustradition im 1. Petrusbrief", en David Wenham (ed.), *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield: JSOT, 1984) 85-128. Maier subraya que sus conclusiones se deben considerar especulativas. En efecto, su pretensión de que el apóstol Pedro fue probablemente el autor de 1 Pe, así como su asignación de fechas muy tempranas a varios documentos del NT, hacen problemática la entera posición que sostiene. Complica también la cuestión de 1 Pe la afirmación de algunos eruditos respecto a que el autor de esa carta usó Romanos o Efesios; esta posición es sometida a consideración, pero rechazada, por Édouard

Cothenet, "La Premiere de Pierre: bilan de 35 ans de recherches", en *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt* II/25.5, 3685-3712, esp. 3693-94.

²⁷ Respecto a la posibilidad de que Pablo, así como el autor del Apocalipsis, conociesen una forma presinóptica del discurso escatológico de Jesús y la utilizaran, véase David Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* (Gospel Perspectives 4; Sheffield: JSOT, 1984) 366-67, 372. Wenham recalca que el examen de material escatológico indica que Pablo no desconocía la tradición de Jesús ni carecía de interés por ella. Desgraciadamente, las extrañas opiniones de Wenham sobre el problema sinóptico (los tres sinópticos usaron un primitivo Evangelio, y Mateo y Lucas utilizaron también el de Marcos) y respecto a la autoría paulina (tanto Efesios como las pastorales son atribuidas a Pablo) debilitan algo sus conclusiones.

Fuentes: Josefo

Cuando buscamos referencias acerca de Jesús en escritos no canónicos del siglo I o II d. C., nos sentimos al principio desilusionados por la falta de ellas. Tenemos que recordar que los judíos y los paganos de ese período, si de algún modo eran conscientes de la aparición de un nuevo fenómeno religioso, conocerían más al naciente grupo de los llamados "cristianos" que a Jesús, su supuesto fundador. Algunos de aquellos escritores, al menos, habían tenido contacto directo o indirecto con cristianos; pero ninguno de ellos lo había tenido con el Cristo que los cristianos adoraban. Esto simplemente viene a recordarnos que Jesús era un judío marginal que dirigía un movimiento marginal en una provincia marginal del vasto Imperio romano. Lo asombroso sería que algún erudito judío o pagano hubiese tenido algún conocimiento de él o lo hubiese mencionado de algún modo en el siglo I o en la primera parte del II. Pues bien, sorprendentemente hay cierto número de posibles referencias a Jesús, aunque la mayor parte están plagadas de problemas en cuanto a la autenticidad y a la interpretación.

El primer y más importante "testigo" potencial de la vida y actividad de Jesús es el judío aristócrata, político, militar, renegado e historiador José ben Matías (37/38 d. C.-algo después del 100)'. Conocido como Flavio Josefa por el nombre de sus protectores, los emperadores Flavios (Vespasiano y sus hijos Tito y Domiciano), escribió dos grandes obras: *La guerra judía*, comenzada en los años inmediatamente posteriores a la caída de Jerusalén en el año 70 d. C., y la mucho más extensa *Antigüedades judaicas*, escrita ca. 93-94². Ambas, al menos en algunas versiones, contienen pasajes en los que se menciona a Jesús. El problema está en que al menos un pasaje es, con seguridad, de creación cristiana posterior. Y surge la pregunta: ¿son también espurios los otros pasajes?]

El texto claramente no auténtico es una larga interpolación que sólo se encuentra en la antigua versión rusa (popularmente conocida como "eslava") de *La guerra judía*, que ha sobrevivido en manuscritos rusos y rumanos 4. Este pasaje es un resumen torpemente amañado de varios acontecimientos del Evangelio, sazonados con esas curiosas ampliaciones legendarias como las que contienen los Evangelios apócrifos y Hechos de los siglos II y III. A pesar del enérgico e ingenioso esfuerzo de Robert Eisler por defender la autenticidad de buena parte del material sobre Jesús que hay en *La guerra judía* 'eslava', hoy casi todos los críticos rechazan su teoría. En décadas más recientes, G. A. Williamson quedó en absoluta minoría al tratar de mantener la autenticidad de esta y otras interpolaciones similares, que obviamente proceden de mano cristiana (aunque no necesariamente de una mano ortodoxa) 5.

Más difíciles de juzgar son las dos referencias a Jesús que aparecen en las *Antigüedades judaicas*. El pasaje más corto -y el menos diseutado- se da en un contexto en el que Josefa acaba de describir la muerte del procurador Festo y el nombramiento de Albino como su sucesor (62 d. C.). Mientras Albino está todavía de camino hacia Palestina, el sumo sacerdote Anano el Joven reúne el Sanedrín sin consentimiento del procurador y ejecuta a varios enemigos. El pasaje clave (*Ant.* 20.9.1 §200) dice lo siguiente: «Así pues, habiendo pensado esta clase de persona [o sea, un cruel saduceo], Anano, que disponía de una ocasión favorable porque Festo había muerto y Albino estaba aún de camino, convocó una reunión [literalmente, "senedrín"] de jueces y llevó ante él al hermano de Jesús, que es llamado Mesías, [τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ], de nombre Santiago, y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la ley y los entregó para que fuesen apedreados» 6.

Hay alrededor de este pasaje varios puntos que suscitan la curiosidad. En primer lugar, a diferencia del texto "eslavo" de Josefa sobre Jesús, este relato se halla en el principal manuscrito griego de la tradición de las *Antigüedades* sin ninguna variación notable. El historiador de la Iglesia Eusebio, de comienzos del siglo IV, también cita este pasaje de Josefa en su *Historia eclesiástica* (2.23.22).

Segundo, mientras que en el Josefa eslavo hay una extensa exposición del ministerio de Jesús, sólo tenemos aquí una referencia de pasada, casi indiferente, a alguien llamado Santiago, a quien obviamente Josefa considera un personaje menor. Su mención se debe únicamente a que su ejecución ilegal provoca la destitución de Anano. Pero, dado que el nombre de "Santiago" (Ἰάκωβος en su forma griega, o sea Jacob) es tan corriente entre los judíos y en los escritos de Josefa, éste necesita una designación para especificar de qué Jacob/Santiago está hablando 7. Al parecer, Josefa

no conoce la línea genealógica (p. ej., "Santiago, hijo de jasé") que podría utilizar para identificar a este Santiago; por eso se ve forzado a identificarlo por medio de su hermano jesús, más conocido, a quien a su vez se especifica como ese determinado jesús "que es llamado Mesías".

Esto nos lleva a un tercer punto importante: por el modo como el texto identifica a Santiago, no es plausible que proceda de una mano cristiana ni tampoco de una fuente cristiana. Ni el NT ni los primitivos autores cristianos se refieren a Santiago de jerusalén de un modo tan despegado como "el hermano de jesús" (ὁ ἀδελφὸς Ἰησοῦ), sino -con la reverencia que cabría esperar- "el hermano del Señor" (ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου) o "el hermano del Salvador" (ὁ ἀδελφὸς τοῦ σωτήρος). Pablo, que no tenía demasiado cariño a Santiago, le llama "el hermano del Señor" en Gál 1,19, Y sin duda está pensando especialmente en él cuando habla de "los hermanos del Señor" en 1 Cor 9,5. Hegesipo, historiador de la Iglesia en el siglo II, que era un judío converso y probablemente procedía de Palestina, habla igualmente de "Santiago, el hermano del Señor" (en Eusebio, *Historia eclesiástica*, 2.32.4) 8. En realidad, Hegesipo también hace referencia a otros conocidos cristianos palestinos como "un primo del Señor" (4.22.4), "los hermanos del Salvador" (3.32.5) y "su hermano [del Señor] según la carne" (3.20.1). Lo esencial de todo esto es que la designación que hace josefo de Santiago como "el hermano de jesús" no concuerda con el NT ni con el *uso* patrístico primitivo, y por tanto no procede probablemente de la mano de un interpolador cristiano 9.

Cuarto, la posibilidad de que el texto tenga su origen en josefo y no en un cristiano de los primeros tiempos aumenta por el hecho de que la noticia que da josefo del martirio de Santiago difiere en tiempo y manera de la de Hegesipo. josefo habla de Santiago apedreado hasta morir por orden del sumo sacerdote Anano antes de que la guerra judía estallase realmente (por ende, a principios del 62 d. C.). Según Hegesipo, los escribas y fariseos arrojan a Santiago desde lo alto del templo de jerusalén. Empiezan a apedrearlo, pero un sacerdote los contiene; finalmente, un lavandero apalea a Santiago hasta matarlo (2.23.12-18). Al martirio de Santiago, dice Hegesipo, siguió inmediatamente el asedio de jerusalén por parte de Vespasiano (70 d. C.) Eusebio subraya que el relato de Hegesipo coincide básicamente con el del padre de la Iglesia Clemente de Alejandría (2.23.3,19); así pues, aparentemente, tal era la historia corriente entre los cristianos. Una vez más resulta muy improbable que la versión de josefo sea el resultado de un retoque cristiano en las *Antigüedades judaicas*.

Quinto, existe además la diferencia palmaria entre el relato largo, legendario y edificante (para los cristianos) de Hegesipo y la breve y fría noticia de josefo, que pone su interés en la conducta ilegal de Anano, no

en la fe y virtud de Santiago. De hecho, Josefa nunca nos dice por qué Santiago fue objeto de la ira de Anano, a menos que el ser el "hermano de Jesús, que es llamado Mesías" se considere suficiente delito. Es notable la falta de alabanzas a Santiago: él es una víctima más entre varias, no un glorioso mártir que muere solo siendo el blanco de las miradas ¹⁰. También significativo es el "palo" que atiza a los "cruelos" o "despiadados" saduceos el profarisaico Josefa; en realidad, la negativa visión que Josefa tiene ahora de los saduceos es uno de los cambios llamativos que caracteriza a las *Antigüedades* frente a *La guerra judía* ¹¹. Resumiendo, no es sorprendente que Louis H. Feldman, el gran especialista en Josefa, manifieste que «pocos han dudado de la autenticidad de este pasaje relativo a Santiago» ¹².

Si considerarnos auténtico este breve pasaje en que se habla de Santiago, ya tenemos una ayuda para efectuar el mucho más difícil juicio acerca del segundo, más largo y más discutido, que aparece en *Ant. 18.3.3* §63-64. Se trata del llamado *ustimonium Flavianum* (o sea, el "testimonio de Flavio Josefa"). Casi todas las opiniones imaginables se han emitido sobre la autenticidad o inautenticidad de este pasaje. Se pueden señalar al respecto cuatro posiciones básicas ¹³. 1) La entera noticia acerca de Jesús es una interpolación cristiana: de hecho, Josefa no menciona a Jesús en esta parte de las *Antigüedades*. 2) Aunque hay indicios de no poca redacción cristiana, alguna mención de Jesús en este lugar de las *Antigüedades* -quizá negativa- dio lugar a que un amanuense cristiano la sustituyese por una suya positiva. El texto original se ha perdido en su mayor parte, si bien pueden encontrarse todavía algunas huellas de lo que escribió Josefa. 3) El texto de que disponemos es básicamente el escrito por Josefa, y las dos o tres interpolaciones de un amanuense cristiano se pueden aislar fácilmente del claro núcleo no cristiano. Con frecuencia, sin embargo, los eruditos procederán a hacer algunas modificaciones en el texto, una vez omitidas las interpolaciones. 4) El *ustimonium* es por completo obra de Josefa.

Con pocas excepciones, la comunidad de estudiosos ya ha abandonado esta última posición ¹⁴. La primera opinión tiene sus respetables defensores, pero no parece ser la mayoritaria ¹⁵. Puntos de vista más recientes se mueven por los ámbitos de las posiciones segunda y tercera ¹⁶. Tal vez es sintomático que entre los defensores de un sustrato auténtico (más añadidos, cambios y supresiones cristianos) se cuenten los especialistas judíos Paul Winter y Louis H. Feldman, los especialistas cristianos difícilmente ortodoxos S. G. F. Brandon y Morton Smith, especialistas protestantes de primera línea como James H. Charlesworth, y especialistas católicos como Carla M. Martini, Wolfgang Trilling y A.-M. Dubarle ¹⁷.

Tal como figura en el texto griego de las *Antigüedades*, el *Testimonium* dice lo siguiente:

En aquel tiempo apareció¹⁸ 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 verdad¹⁹. 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 lo habían amado no dejaron de hacerlo²⁰. Porque él se les apareció al tercer día, vivo otra vez, tal como los divinos profetas habían hablado de estas 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 desaparecido²¹.

A primera vista, hay tres pasajes en el *Testimonium* que parecen claramente cristianos.

1) La condición "si verdaderamente se le puede llamar hombre" trata de modificar la previa designación de Jesús como un simple hombre sabio. Un amanuense cristiano no habría negado que Jesús fue un hombre sabio, pero habría encontrado insuficiente el calificativo para alguien de quien se creía que era Dios además de hombre²². Es cierto que, como señala Dubarle²³, Josefa utiliza en otros lugares hipérbolos (incluidas palabras como "divino" y "divinidad") para describir a grandes hombres religiosos del pasado; por eso Dubarle prefiere mantener esta frase en el texto original. Sin embargo, yo no creo que el contexto del *Testimonium* en conjunto rezume el intenso tono laudatorio que estaría en concordancia con tan reverente oración condicional como aparece aquí²⁴.

2) "Él era el Mesías" es claramente una profesión de fe (cE Lc 23,35; Jn 7,26; Hch 9,22: todas las veces con el ΟΥΤΟΣ usado aquí en Josefa, y todas las veces en un contexto de incredulidad judía). Esto es algo que el judío Josefa no afirmaría nunca. Además, la afirmación "él era el Mesías" parece fuera de lugar donde está ahora e interrumpe el flujo del pensamiento. De pertenecer al texto original, se habría esperado encontrarla inmediatamente después de "Jesús" o de "sabio", donde la ulterior identificación tendría sentido²⁵. Por eso, en contra de Dubarle, creo que todos los intentos de salvar la afirmación ampliándola para entender algo como "se creía que él era el Mesías" no son acertados. Tales ampliaciones, aunque presentes en algunos Padres de la Iglesia (sobre todo en Jerónimo), son simplemente tendencias posteriores en la tradición²⁶.

Otros críticos han tratado de conservar en este punto una referencia a Χριστός, "el Mesías", alegando que el título parece presupuesto por la última parte del *Testimonium*, donde se dice de los cristianos que son "lla-

mados así a causa de él" (esto es, Jesús, que es llamado Cristo). Esta explicación del nombre de cristiano parece requerir -se afirma- alguna referencia previa en el pasaje al título de Cristo. Pero como señala André Pelletier, un estudio del estilo de Josefa y otros escritores de su época muestra que la manifestación final de que los cristianos fueron "llamados así a causa de él" no exige la presencia de "Cristo". A veces, tanto Josefa como otros escritores grecorromanos (p. ej. Casio Dion) consideran pedantería mencionar explícitamente la persona de cuyo nombre procede el de otra persona o el de un lugar; podría ser considerado un insulto al buen sentido y cultura del lector hacer explícita una conexión que se da por sabida²⁷. Además, una referencia incidental a los nombres "Cristo" o "cristianos", sin ninguna explicación detallada, es exactamente lo que esperaríamos de Josefa, que no desea poner de relieve figuras o expectativas mesiánicas entre los judíos²⁸.

3) La afirmación de una aparición después de la muerte ("Porque él se les apareció al tercer día, vivo otra vez, tal como los divinos profetas habían hablado de estas y otras innumerables cosas maravillosas acerca de él") es también claramente una profesión de fe cristiana que incluye un "según las escrituras" (cf. 1 Cor 15,5)²⁹. Dubarle trata de conservar la aparición *post mortem* como perteneciente al original de Josefa, para lo cual reescribe el texto a fin de hacer entender esta afirmación como objeto de la predicación de los discípulos³⁰. En mi opinión, la reconstrucción de Dubarle descansa sobre una base inestable: sigue el "voto mayoritario" entre los diversos testimonios indirectos del *Testimonium* que aparecen en los Padres de la Iglesia³¹.

En resumen, la primera impresión de que se trata de una interpolación cristiana puede ser muy bien la correcta³². Una segunda mirada confirma esta primera impresión. Precisamente los tres pasajes cristianos son las proposiciones que interrumpen el flujo de lo que, de otro modo, es un texto conciso, cuidadosamente escrito en un tono bastante neutro o incluso deliberadamente ambiguo:

En aquel tiempo apareció Jesús, un hombre sabio. Porque fue autor de hechos asombrosos, maestro de gente que recibe con gusto la verdad¹⁹. Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. y cuando Pilato, a causa de una acusación hecha por los hombres principales entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo. Y hasta este mismo día la tribu de los cristianos, llamados así a causa de él, no ha desaparecido.

El flujo del pensamiento es claro. Josefa nombra a Jesús mediante el genérico título de "hombre sabio" (σοφὸς ἀνὴρ, quizá el hebreo *bakam*). Luego procede a aclarar esa designación genérica enumerando dos de sus

principales componentes en el mundo grecorromano: realización de milagros y enseñanza efectiva³³. Esta doble muestra de "sabiduría" le hace ganar muchos seguidores tanto entre los judíos como entre los gentiles, y presumiblemente -aunque no se da una razón explícita- es este gran éxito lo que mueve a los hombres notables a acusarlo ante Pilato³⁴. A pesar de su vergonzosa muerte en la cruz³⁵, sus anteriores adeptos no dejan de ser fieles, y por eso (nótese que la transición es mucho mejor sin la referencia a la resurrección)³⁶ la tribu de los cristianos no ha desaparecido.

Ahora bien: aunque estas supresiones revelan un texto más primitivo, ¿hay razón suficiente para darlo como original de Josefa? La respuesta es sí; nuestra hipótesis inicial, intuitiva, es susceptible de confirmación mediante ulteriores consideraciones relativas a la historia del texto, así como a su contexto, lenguaje y pensamiento.

En primer lugar, a diferencia del pasaje sobre Jesús en el manuscrito eslavo de *La guerra judía*, el *Testimonium* está presente en todos los manuscritos griegos y en los numerosos manuscritos de la traducción latina, hecha por la escuela de Casiodoro en el siglo VI; versiones divergentes en árabe y siríaco se han añadido recientemente al largo inventario de testimonios indirectos³⁷. Estos hechos, sin embargo, no nos permiten echar las campanas al vuelo si tenemos en cuenta que sólo disponemos de tres manuscritos griegos del libro 18 de las *Antigüedades*, el más temprano de los cuales data del siglo XI. También tenemos que tomar en consideración el extraño silencio acerca del *Testimonium* entre los Padres de la Iglesia antes de Eusebio³⁸. Volveré sobre este punto al final del presente capítulo.

Segundo, una vez que hemos decidido que la referencia al "hermano de Jesús que es llamado Mesías, de nombre Santiago" es una parte auténtica del texto del libro 20, alguna de las anteriores referencias a Jesús resulta probable *a priori*. Significativamente, en *Ant.* 20.9.1 Josefa cree que, para explicar quién es Santiago, basta relacionarle con "Jesús que es llamado Mesías"; no piensa que deba detenerse a explicar quién es ese Jesús, sino que lo nombra como un conocido punto de referencia que ayuda a localizar a Santiago en el mapa. Esto no tendría ningún sentido para los lectores de Josefa, que son gentiles en su mayoría, a menos que Josefa hubiera presentado previamente a Jesús y explicado algo acerca de él³⁹.

Naturalmente, esto no prueba que el texto que hemos aislado en *Ant.* 18.3.3. sea el original, pero hace probable que el texto auténtico de las *Antigüedades* incluyera alguna referencia a Jesús.

Tercero, el vocabulario y la gramática del pasaje (tras la supresión del material claramente cristiano) son muy coherentes con el estilo y lenguaje de Josefa; pero no se puede decir lo mismo cuando el vocabulario y la

gramática del texto se comparan con los del NT40. De hecho, muchas palabras y frases clave del *Téstimonium*, o bien no aparecen en el NT, o bien se emplean en un sentido completamente distinto; y, por el contrario, casi cada palabra de la parte esencial del *Téstimonium* se encuentra en otros lugares de Josefa (en realidad, el vocabulario es en su mayor parte característico de Josefa) ⁴¹. En cuanto a lo que yo identifiqué como inserciones cristianas, todas las palabras de esos tres pasajes aparecen al menos una vez en el NT42. No obstante, hay que tener cuidado con afirmar en exceso. Algunas de las palabras de las interpolaciones se encuentran en el NT sólo una vez, cuando en Josefa se dan más a menudo. Aun así, continúa en pie la cuestión principal: en la parte del *Téstimonium* que -por otras razones- parece proceder de Josefa y no de un cristiano, vocabulario y estilo concuerdan bien con los del propio Josefa ⁴³, y no tan bien con los del NT. Esta distinción entre el vocabulario de Josefa y el del NT no se puede mantener en los tres pasajes que identifiqué como interpolaciones cristianas. En ellas, el texto muestra una afinidad mayor con el vocabulario del NT que con el resto del *Téstimonium*.

Esta comparación de vocabulario entre Josefa y el NT no proporciona una clara solución al problema de la autenticidad, pero nos fuerza a preguntarnos cuál de estas dos hipótesis es más probable: ¿Ocurrió que algún cristiano en no sabemos qué siglo se empapó tanto del vocabulario y del estilo de Josefa que, sin la ayuda de nada parecido a los diccionarios y concordancias modernos, fue capaz de 1) despojarse del vocabulario del NT, con el que naturalmente él habría hablado de Jesús, y 2) reproducir perfectamente el griego de Josefa en la mayor parte del *Téstimonium* -para crear, indudablemente con gran cuidado, un aire de verosimilitud- destruyendo al mismo tiempo esa verosimilitud con varias afirmaciones palmariamente cristianas? ¿O es más plausible que lo esencial de la manifestación, que 1) hemos aislado antes extrayendo simplemente lo que a primera vista sonaría a cualquiera como afirmaciones cristianas, y 2) luego hemos encontrado estar compuesto con un vocabulario típicamente de Josefa y divergente del utilizado en el NT, fuera escrito realmente por el mismo Josefa? De las dos hipótesis, yo encuentro la segunda mucho más probable.

A reforzar estas consideraciones viene una cuarta, la cual se refiere más al contenido de lo que se dice, especialmente sus perspectivas teológicas implícitas.

1) Si ponemos entre paréntesis los tres pasajes claramente cristianos, la "cristología" de la afirmación esencial es extremadamente pobre: un hombre sabio como Salomón o Daniel, que realizó hechos asombrosos como Eliseo; un maestro de gente que acoge de buena gana la verdad ⁴⁴; un hom-

bre que acaba crucificado, y cuya única justificación es el continuo amor de sus fieles seguidores después de su muerte. Sin los tres pasajes cristianos, se concibe esta sumaria descripción en boca de un judío que no le es abiertamente hostil, pero no en labios de un cristiano de la Antigüedad o de la Edad Media. Es más, si incluyéramos estos tres pasajes que yo designo como cristianos, la cristología seguiría siendo pobre para cualquier cristiano de la época patristica o de la medieval, especialmente si, como muchos suponen, la interpolación cristiana procediera de fines del siglo III o principios del IV⁴⁵. En ese período, ya se fuese arriano o católico "ortodoxo", ya se tuvieran incipientes tendencias nestorianas o monofisitas, este resumen de la persona y la obra de Jesús habría parecido absolutamente inadecuado⁴⁶. ¿Cuál habría sido el objeto de una interpolación *cristiana* en la que *el judío* Josefo emite un juicio imperfecto sobre el Dios-hombre? ¿Qué habría intentado conseguir un amanuense cristiano con tal inserción?⁴⁷

2) Aun prescindiendo de la "cristología" implícita, el autor del texto nuclear del testimonio parece ignorar ciertos materiales y afirmaciones fundamentales de los cuatro Evangelios canónicos.

a) La afirmación de que "atrajo", *tanto* (μέν) muchos entre los judíos como (δὲ καὶ) muchos entre los de origen griego, se estrella con la descripción del ministerio de Jesús común a los cuatro Evangelios y con algunas afirmaciones individuales que dicen justamente lo contrario.

En todo el Evangelio de Juan, nadie designado claramente como gentil tiene una relación directa con Jesús⁴⁸; el mero hecho de que unos gentiles traten de hablar a Jesús es para él una señal de que la hora de su Pasión, lo único que hace posible su misión universal, está cerca (Jn 12,20-26). En el Evangelio de Mateo, donde se dan unas pocas excepciones a la regla (el centurión [Mt 8,5-13]; la cananea [15,21-28]), encontramos un dicho deliberadamente programático en el encargo misional de Jesús a los Doce: «No vayáis a tierra de gentiles ni entréis en la provincia de Samaría; mejor es que vayáis a las ovejas descarriadas de Israel» (Mt 10,5-6). Los pocos gentiles que entran en contacto con Jesús no son objeto de la apertura misionera de Jesús; más bien llegan a él espontánea y humildemente, comprendiendo que están fuera de lugar. Para Mateo, ellos representan la misión universal, que empieza solamente después de la muerte y resurrección de Jesús (28,16-20). Aunque Marcos y Lucas no son tan explícitos como Mateo en este punto, básicamente siguen la misma línea: durante su ministerio público, Jesús no emprende ninguna misión formal dirigida a los gentiles, y los pocos que llegan a él lo hacen a modo de excepción.

Por eso la afirmación del *Téstimonium* de que Jesús logró igualmente (πολλοὺς μὲν ... πολλοὺς δὲ καὶ) muchos seguidores entre los judíos y

entre los gentiles contradice las claras afirmaciones de los Evangelios. Salvo que pretendamos fantasear acerca de un interpolador cristiano dedicado a insertar un resumen del ministerio de Jesús en Josefa y, sin embargo, empeñado en contradecir lo que los Evangelios afirman del ministerio de Jesús, la conclusión que se presenta como obvia es que lo esencial del *Téstimonium* proviene de una mano no cristiana, o sea, la de Josefa. Comprendiblemente, lo que hizo Josefa fue retroproyectar al tiempo de Jesús la situación de su propia época, cuando el original "grupo judío de Jesús" había ganado muchos militantes gentiles. Inocente ficción, que es práctica común en los historiadores grecorromanos⁴⁹.

b) La descripción del proceso y condena de Jesús es también curiosa si se la compara con las que ofrecen los cuatro Evangelios. Éstos, todos ellos, dan razones explícitas por las que primero las autoridades judías y luego Pilato (bajo presión) deciden que se debe ejecutar a Jesús. Para los dirigentes judíos, los motivos son teológicos: la afirmación por parte de Jesús de que es el Mesías e Hijo de Dios. Para Pilato, la cuestión es básicamente política: ¿pretende Jesús ser el rey de los judíos? Los motivos se explican de modo diferente en los diferentes textos de los Evangelios, pero hay motivos. En cambio, el *Téstimonium* se muestra extrañamente silencioso respecto a *por qué* se ejecuta a Jesús. Podría deberse simplemente a que Josefa no lo supiera. Podría ser que, siguiendo su normal tendencia, hubiera suprimido las referencias a *un* o *el* Mesías judío. Podría ocurrir que Josefa entendiese que el enorme éxito de Jesús era motivo suficiente. Cualquiera que sea la razón, el *Téstimonium* no refleja un modo cristiano de tratar la cuestión de por qué Jesús fue condenado a muerte; en realidad, ni siquiera se plantea la pregunta.

e) Además, el tratamiento del papel que desempeñaron las autoridades judías no concuerda con el relato de los Evangelios. Sea o no cierto que los Evangelios muestran una creciente tendencia a culpar a los judíos y exonerar a los romanos, las autoridades judías cargan en los Evangelios con gran parte de la responsabilidad, ya sea a causa del proceso o procesos formales a que el Sanedrín somete a Jesús en los sinópticos, ya por la trama de *Realpolitik* urdida por Caifás y las autoridades de Jerusalén en el Evangelio de Juan incluso antes de las audiencias ante Anás y Caifás. Naturalmente, un creyente cristiano posterior, al leer los cuatro Evangelios, tendería a mezclar los cuatro relatos, lo que serviría para poner de relieve la participación judía (algo que subrayó con demasiada complacencia la violenta polémica antijudía de muchos autores patrísticos). Lo extraño, por tanto, es la rápida, lacónica referencia del *Téstimonium* a la "denuncia" o "acusación" que los dirigentes judíos hacen ante Pilato; pero sólo de éste se afirma que condenó a Jesús a morir en la cruz. Ni una palabra se dice sobre que las autoridades judías pronunciasen alguna clase de condena.

A no ser que pensemos que algún cristiano de la época patristica o de la medieval emprendiese una investigación histórico-crítica de los relatos de la Pasión de los cuatro Evangelios y, al modo de Paul Winter, decidiese que detrás del relato de Juan se halla la verdad histórica de una breve audiencia por parte de algún funcionario judío antes de ser entregado Jesús a Pilato, esta descripción de la condena de Jesús no puede provenir de los cuatro Evangelios, y desde luego tampoco de desarrollos cristianos primitivos de estos textos, que eran ferozmente antijudíos.

3) Otra curiosidad de la parte esencial del *Téstimonium* es la conclusión final de que "hasta este mismo día la tribu de los cristianos [...] no ha desaparecido". El empleo de φύλον (tribu, nación, pueblo) para designar a los cristianos no es necesariamente desdeñoso o peyorativo. Por una parte, Josefa usa φύλον en otro lugar de *La guerra judía* (G.j. 7.8.6 §327); por otra, Eusebio también la aplica a los cristianos⁵⁰. Pero la frase no se encuentra aislada: es el sujeto de la afirmación de que esa tribu no ha muerto ni ha desaparecido hasta los días de Josefa. La connotación parece ser de sorpresa: dado el vergonzoso final de Jesús (no se alude a su resurrección en el texto nuclear), uno se asombra al ver -viene a decir Josefa- que tras su muerte este grupo de adeptos sigue ahí, incluso en nuestros días, sin haber desaparecido (¿estaría pensando Josefa en el intento de Nerón de acabar con ellos?). Detecto en el conjunto de la proposición algo de despectivo, si no hostil (aunque toda hostilidad va dirigida a los cristianos, no a Jesús): era de esperar que, a estas alturas, esa "tribu" de seguidores de un crucificado hubiera desaparecido. Esto no suena en absoluto a interpolación de un cristiano de ninguna índole.

4) Una curiosidad final surge no respecto al *Téstimonium* en sí mismo, sino a la relación que puede haber entre el *Téstimonium* y el relato sobre Juan Bautista en *Ant.* 18.5.2 §116-19, un texto aceptado como auténtico por casi todos los especialistas. Pues bien, los dos pasajes no están relacionados entre sí de ninguna manera en Josefa. El primero, más corto, habla de Jesús en el contexto del gobierno de Poncio Pilato en Judea; el otro, el de mayor extensión y referente a Juan, se halla en un contexto relativo a Herodes Antipas, tetrarca de Galilea-Perea⁵¹. Separados por espacio, tiempo y colocación en el libro 18, Jesús y el Bautista (¡en ese orden!) no tienen nada que ver entre sí ni en la mente ni en el relato de Josefa. Tal presentación contradice totalmente —de hecho es directamente opuesta— la descripción que el NT hace de Juan Bautista, que siempre es tratado brevemente como el precursor del personaje principal, Jesús. Visto en conjunto, el tratamiento de Jesús y de Juan en el libro 18 de las *Antigüedades* es sencillamente inconcebible como elaboración de un cristiano de cualquier época⁵².

Para concluir, una ventaja definitiva de la hipótesis que yo propongo es su relativa simplicidad. Demasiadas de las propuestas que hemos examinado caen en la tentación de reescribir el texto griego, a veces basándose en argumentos insustanciales. Esto es tanto más aplicable a aquellos que querrían reescribir lo que dijo Josefa para convertir sus palabras en un duro ataque a Jesús⁵³. Por el contrario, yo me he limitado a poner entre paréntesis las afirmaciones claramente cristianas. Y lo destacable es que el texto que queda -sin la más leve alteración- fluye con facilidad⁵⁴, armoniza con el vocabulario y el estilo de Josefa y hace perfecto sentido en sus labios. Una regla básica de metodología es que, en igualdad de circunstancias, se ha de preferir la explicación más simple y que abarque la mayor cantidad de datos⁵⁵. Por eso, la explicación que propongo como más probable para el *Téstimonium* es que, salvo las tres afirmaciones obviamente cristianas, fue escrito por Josefa.

Una cuestión relacionada y llena de intriga es de dónde sacó Josefa su información. Thackeray deja abierta la posibilidad de que en Roma Josefa hubiese encontrado a Lucas o leído su escrito⁵⁶. Pero, como hemos visto claramente, el lenguaje del *Téstimonium* no es el del NT. Naturalmente, es posible que Josefa hubiese conocido algunos judíos cristianos en Palestina antes de la guerra judía; más posible aún es que hubiese encontrado cristianos u oído hablar de ellos después de quedarse a residir en Roma. Sin embargo, plantea un problema la suposición de que Josefa utilizó la información oral de los cristianos como fuente directa. Aunque parezca extraño, el *Téstimonium* es mucho más vago respecto a los cristianos que acerca de Jesús. Si mi reconstrucción es correcta, mientras que el *Téstimonium* da una breve noticia, bastante objetiva, del curso vital de Jesús, no dice nada sobre la creencia cristiana de que Jesús resucitó de entre los muertos; y esto, después de todo, era la afirmación de fe central que mantenía unidos los diferentes grupos de cristianos en el siglo 1 (cf. 1 Cor 15,11). Que Josefa obtuvo información oral directa de los cristianos y, no obstante, dejó de mencionar la única creencia que los diferenciaba marcadamente de los adeptos a la amplia gama de creencias judías de la época, parece difícil de aceptar. Mi impresión es que, paradójicamente, Josefa parece haber sabido más sobre Jesús que sobre los cristianos que le seguían. Por eso mantengo mis dudas de que para el *Téstimonium* haya habido una fuente cristiana directa y oral.

Feldman advierte que, por ser un protegido de los Flavios, al que se proporcionaba residencia y subvención a cambio de su trabajo, Josefa habría tenido fácil acceso a los archivos de los administradores provinciales que se conservaban en la corte imperial de Roma⁵⁷. Dado el carácter obsesivamente receloso de Tiberio en sus últimos años, no habría que descartar en él un deseo de obtener de los gobernadores provinciales informes

detallados sobre todo proceso que oliere a posible traición o sublevación. ¿Habría en aquellos archivos alguna relación sobre el proceso de Jesús? Una conjetura interesante, pero imposible de comprobar. Martín prefiere pensar que Josefa refiere la opinión común que él había oído entre los judíos cultos, "ilustrados", del mundo parcialmente romanizado en que vivía⁵⁸. Finalmente, no se puede excluir -como tampoco se puede probar-, incluso aparte de tener contactos directos con judíos cristianos, Josefa hubiese conocido en Palestina, antes del estallido de la guerra judía, ciertos hechos básicos acerca de Jesús. En resumen, todas las opiniones respecto al asunto de la fuente de Josefa no dejan de ser igualmente posibles porque permanecen en el ámbito de lo difícilmente comprobable.

Parecería que hemos concedido demasiado espacio a un pasaje relativamente breve; pero es que se trata de un pasaje de enorme importancia. Cuando en conversaciones con gente del mundo de la prensa y del libro se me pidió en varias ocasiones que escribiese acerca del Jesús histórico, ésta fue, casi invariablemente, la primera pregunta: Pero ¿puede usted probar que existió? Si me es posible reformular una interrogación tan amplia en una más concreta, como "¿Hay pruebas extrabíblicas en el siglo I d. C. de la existencia de Jesús?", entonces creo que, gracias a Josefa, la respuesta es sí⁵⁹. La mera existencia de Jesús queda ya demostrada a partir de la neutra referencia hecha de paso en la noticia sobre la muerte de Santiago que figura en el libro 2060. El *Téstimonium*, más extenso, del libro 18 nos muestra que Josefa conocía al menos unos pocos hechos destacados de la vida de Jesús⁶¹. Independientemente de los cuatro Evangelios, aunque confirmando su versión, un judío nos dice en el año 93-94 que, durante el gobierno de Poncio Pilato -o sea, entre los años 26 y 36-, apareció en el escenario religioso de Palestina un hombre llamado Jesús. Era conocido por su sabiduría, que se manifestaba en la realización de milagros y en la enseñanza. Logró numerosos seguidores, pero (¿o precisamente por eso?) los dirigentes judíos lo acusaron ante Pilato. Pilato lo hizo crucificar, pero sus fervientes seguidores se negaron a dejar de venerarlo, a pesar de su vergonzosa muerte. Denominados cristianos a causa de su Jesús (al que se llama Cristo), continuaron existiendo hasta el tiempo de Josefa. El tono neutro, ambiguo o tal vez algo despectivo del *Téstimonium* es probablemente la razón de que los escritores cristianos de la Antigüedad (especialmente los apologetas del siglo II) pasaran en silencio sobre él; de que Orígenes se quejase de que Josefa no creía que Jesús era el Cristo, y de que algún interpolador (acaso algunos) en las postrimerías del siglo III añadiese afirmaciones cristianas⁶².

Cuando recordamos que andamos buscando a un judío marginal de una provincia marginal del Imperio romano, resulta asombroso que un judío prominente del siglo I, sin ninguna conexión con los seguidores de ese

llamado Mesías", En cambio, prácticamente nadie manifiesta asombro ni incredulidad ante el hecho de que, en el mismo libro 18 de las *Antigüedades judaicas*, Josefa también decidiera hacer un bosquejo más extenso de otro judío marginal, otro peculiar líder religioso de Palestina, "Juan llamado el Bautista" (*Ant.* 18.5.2 §116-19). Afortunadamente para nosotros, Josefa tenía un interés más que incidental por los judíos marginales⁶³.

Notas al capítulo 3

¹Para una orientación inicial en la vasta literatura sobre Josefo, véase Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, Geza Vermes / Fergus Millar (eds.) (Edinburgh: Clark, 1973) 1, 61-63; trad. española: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a. C.-135 d. C.*, 2 vols. (Madrid: Cristiandad, 1985). Las bibliografías y análisis más completos de la literatura sobre Josefo hoy día disponibles se deben a Louis H. Feldman; cf. su "Flavius Josephus Revisited: The Man, His Writings, and His Significance", en W. Haase / H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlin/New York: de Gruyter, 1984) N, 21.2, esp. 822-35; íd., *Josephus and Modern Scholarship 1937-1980* (Berlin/New York: de Gruyter, 1984), esp. 679-703 para el *Testimonium Flavianum*; íd., *Josephus. A Supplementary Bibliography* (New York/London: Garland, 1986). Véase también una bibliografía más antigua, de Heinz Schreckenberg, *Bibliographie zu Flavius Josephus* (ALGHJ 1; Leiden: Brill, 1968); siguiendo la indicación marginal del número 17, se puede seguir el desarrollo de la discusión sobre la autenticidad del *Testimonium Flavianum* desde 1655 (T. Faber) hasta 1965 (A. Pelletier). Entre los importantes estudios sobre Josefo que son además fuentes de bibliografía se cuentan Harold Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (HDR 7; Missoula, MT: Scholars, 1976); Shaye J. D. Cohen, *Josephus in Caesarea and Rome. His Vita and Development as a Historian* (Columbia Studies in the Classical Tradition 8; Leiden: Brill, 1979); Tessa Rajak, *Josephus. The Historian and His Society* (Philadelphia: Fortress, 1984); Louis H. Feldman / Gohei Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity* (Detroit: Wayne State University, 1987); Per Bilde, *Flavius Josephus Between Jerusalem and Rome. His Life, His Works, and Their Importance* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 2; Sheffield: JSOT, 1988).

²La edición en griego e inglés que se suele usar hoy en Estados Unidos es la de la Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University; London: Heinemann, 1926-65), compuesta de 10 vols. (nn. 186, 203, 210, 242, 281, 326, 365, 410, 433 y 456); a través de los años, los editores han sido H. St. J. Thackeray, Ralf Marcus y Louis H. Feldman. Para los pasajes clave de los libros 18 y 20 de las *Antigüedades* he consultado la edición crítica de Benedict Niese, *Flavii Josephi Opera*, 7 vols. (Berlin: Weidmann, 1955; La ed. 1885-95) IV, 150-53, 308-11. Entre las traducciones inglesas de *La guerra judía* figuran la edición de Penguin por G. A. Williamson (ed. rev.; Harmondsworth: Penguin, 1970); y la edición hermosamente presentada, con comentarios, ilustraciones y fotografías que muestran el ambiente arqueológico: G. Cornfeld / B. Mazar / P. Maier (eds.), *Josephus. The Jewish War* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

³Sobre el asunto de las interpolaciones cristianas en Josefo en particular y en los escritos judíos en general, véase Eva Matthews Sanford, "Propaganda and Censorship in

we 1ransmlssion of Josefus": TAPA 66 (1935) 127-45; James H. Charlesworth, "Christian and Jewish Self-Definition in Light of the Christian Additions to the Apocryphal Writings", en E. P. Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Volume Two. *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* (Philadelphia: Fortress, 1981) 27-55. Charlesworth (p. 28) observa que las interpolaciones cristianas en los escritos judíos varían desde inserciones de poca importancia en bloques de material hasta reelaboración de todo un documento. Creo que las interpolaciones cristianas en el *Testimonium Flavianum* son de las primeras, es decir, de tipo relativamente poco importante; Charlesworth, sin embargo, piensa que el *Testimonium* está "lleno de adiciones cristianas" (p. 27).

4 El punto de inserción de la interpolación relativa a Jesús es G.j. 2.9.2 § 169, donde se introduce a Poncio Pilato en el relato.

sRespecto a la opinión de G. A. Williamson sobre la versión eslava, véase su *The World of Josephus* (Boston/Toronto: Littk Brown, and Company, 1964) 308-9. Aunque no bien defendida, su posición ha alcanzado una influencia mayor de lo que correspondería a sus méritos, pues se encuentra en un apéndice de la edición de Penguin de *Josephus. The Jewish War* (rev. ed.; Harmondsworth: Penguin, 1970). El texto de la principal "interpolación sobre Jesús" (aunque Jesús nunca es nombrado en ella), junto con otras inserciones relativas al caso, se pueden encontrar con facilidad en el apéndice de la traducción de Williamson, pp. 397-401. (Es preciso aclarar que las ediciones de Penguin más recientes han omitido la defensa que hace Williamson de la versión eslava; cf. la versión de 1981, de la que es editor literario E. M. Smallwood, pp. 470-71.) Otro cómodo compendio, que ofrece el texto de los principales pasajes añadidos en *La guerra judía* "eslava", se puede encontrar en vol. 3 (n. 210) de la edición Loeb Library de las obras de Josefa. No obstante, para una completa exposición y defensa de la versión eslava es preciso recurrir a los antaño famosos y hoy en buena parte olvidados volúmenes de Robert Eisler, $\{\text{H}\Sigma\text{O}\Upsilon\text{S}\ \text{B}\text{A}\text{S}\text{I}\text{A}\text{E}\Upsilon\text{S}\ \text{O}\Upsilon\ \text{B}\text{A}\text{S}\text{I}\text{-}\text{A}\text{E}\Upsilon\text{S}\text{A}\Sigma\}$, 2 vols. (Heidelberg: Winter, 1929, 1930); la traducción inglesa de Alexander Krappe (*The Messiah Jesus and John the Baptist* [London: Methuen & Co., 1931]) contiene sólo partes del original alemán. Sobre Eisler, cf. Schürer, *The History of the Jewish People*, 1. 60-61; E. Bammel, "The Revolution Theory from Reimarus to Brandon", en E. Bammel/ C. F. D. Maule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: University, 1964) 11-68, esp. 32-37. Bammel cree que en el texto de Josefo eslavo subyace una relación judía redactada por un cristiano; la base de la referencia a Jesús es *Sanh.* 43a de Talmud; algo similar se puede ver en los Hechos de Pilato apócrifos, y en la vida de Jesús judía *Toledoth Yeshu*. Bammel llega a esta conclusión acerca de la noticia de Josefo eslavo sobre Jesús: «Sólo es posible su evaluación si se reconoce su *Sitz im Leben* en la controversia judea-cristiana y se abandona la conexión directa con Josefo y el siglo I» (p. 33). Paul Winter, en su digresión sobre "Jesús en Josefa" en la edición revisada de Schürer (*The History of the Jewish People*, 1, 440), sostiene que la afirmación del Josefo eslavo sobre Jesús debió de escribirse después de que el *Testimonium Flavianum* (véase sobre él *infra*) alcanzara su presente forma. Un análisis de los recientes puntos de vista sobre la versión eslava se puede encontrar en Feldman, "Flavius Josephus Revisited", 771-74.

Un intento de salvar del Josefo eslavo algo acerca del Jesús original, político, lo llevó a cabo J. Spencer Kennard, "Gleanings from the Slavonic Josephus Controversy": *JQR* 39 [1948-49] 161-70. Esta tesis fue rechazada con razón por Salomon Zeirlin ("The Hoax of the 'Slavonic Josephus'": *JQR* 39 [1948-49] 171-80), quien concluye: «Todos los pasajes sobre Jesús son interpolaciones basadas en la literatura cristiana». De hecho, el propio Kennard admite que algunas porciones del texto eslavo se basan en los Padres de la Iglesia y en los Hechos de Pilato. La pretensión de que

en los escritos de Agustín se reflejan unas supuestas tradiciones orales judías, carece simplemente de pruebas que la apoyen; y lo que es peor, Kennard, según Zeítlin, se basa en traducciones erróneas del texto eslavo. El mismo Kennard admitió después su error y corrigió su afirmación de que el arresto de Jesús en la versión eslava podía contener un elemento de auténtica tradición histórica; cf. su "Slavonic Josephus: A Retraction": *JQR* 39 (1948-49) 281-83. Zeítlin continuó con su crítica del uso del Josefa eslavo en "The Slavonic Josephus and the Dead Sea Scrolls: An Exposé of Recent Fairy Tales": *JQR* 58 (1967-68) 173-203. Y muestra que tanto la crítica interna como la externa indican que el Josefa eslavo es una compilación del siglo XI. Acepta también el siglo X o el XI como datación J. Struggnell, "Josephus, Flavius": *NCE* 7 (1967) 1120-23.

Por otro lado, Zeítlin, en mi opinión, rechaza sin suficientes razones los dos pasajes sobre Jesús presentes en el texto griego de las *Antigüedades* (172-74). El discípulo de Zeidin, Ellis Rivkin, acepta la referencia a Jesús de *Ant.* 20, pero rechaza la de *Ant.* 18; cf. su *What Crucified Jesus?* (Nashville: Abingdon, 1964) 64-67.

⁶ Las traducciones de Josefa son más.

⁷ Abraham Schalit (*Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* [Leiden: Brill, 1968] s.v.) enumera cinco diferentes individuos llamados Ἰάκωβος que Josefa menciona en sus varias obras.

⁸ Esta es también la forma que usa el propio Eusebio (véase 2.23.1), pero no debemos sospechar que Eusebio "coló" esta forma reverencial en la cita de Hegesipo. Cuando Eusebio dice que está citando a Josefa, es fiel a la forma no cristiana que emplea éste: "el hermano de Jesús" (*Historia eclesiástica* 2.23.20,22; el último pasaje es una cita directa de *Ant.* 20.9.1).

⁹ Paul Winter, en el excursus que sobre los pasajes discutidos de Josefa hace en la obra revisada de Schürer (*The History of the Jewish People*, 1, 428-41), aduce también que «si un amañador cristiano hubiera insertado una referencia a Jesús, difícilmente se habría contentado con mencionar a Jesús de forma tan distanciada» (p. 431).

¹⁰ Douglas R. A. Hare (*The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St Matthew* [SNTSMS 6; Cambridge: University, 1967] 34) señala lo vago de la acusación en Josefa. Sugiere que Anano obraba por animosidad personal y que esos "algunos otros" ejecutados con él no eran cristianos, sino también enemigos personales de Anano.

¹¹ Sobre esto véase Cohen, *Josephus in Calilee and Rome*, 237-38.

¹² En el vol. 10 (n. 456) de la edición de la Loeb Library, p. 108 n. a; cf. su tratamiento en *Josephus and Modern Scholarship*, 704-7, donde la gran mayoría de los especialistas se inclina por la autenticidad; véase un juicio parecido de Winter en la obra de Schürer *The History of the Jewish People*, 430. Incluso Hans Conzelmann, que duda de la autenticidad del *Testimonium Flavianum*, acepta *Ant.* 20.9.1 *Oesus* [Philadelphia: Fortress, 1973] 13-14); e igualmente Bilde, *Flavius Josephus Between Jerusalem and Rome*, 223. H. Sr. J. Thackeray ("Lecture VI. Josephus and Christianity", *Josephus. The Man and the Historian*, The Hilda Stich Stroock Lectures [New York: Jewish Institute of Religion, 1929] 131) afirma categóricamente que, en su opinión, la autenticidad de los dos pasajes de las *Antigüedades* sobre Juan Bautista y sobre Santiago está "fuera de toda duda". Uno de los pocos autores que en años recientes han puesto en tela de juicio la autenticidad del pasaje de Santiago es Rajak, *Josephus*, 131, n. 73. Incluso ella admite que «últimamente no ha estado de moda dudar del pasaje de Santiago». Su principal motivo para rechazar el pasaje en cuestión es que Josefa da una imagen positiva de Anano en *C. J.* 4.5.2 §319-25, en contraste con la imagen ne-

gativa de las *Antigüedades*. Pero, como hemos señalado más arriba, es típico de las *Antigüedades* un cambio a una visión más negativa de los saduceos en el poder, comparada con la de *La guerra judía*. La razón suplementaria de Rajak para el rechazo, que el pasaje de Santiago presupone alguna previa mención de Jesús y por ende la esencial autenticidad de! *Testimonium Flavianum*, será discutida más abajo de una manera extensa. En su introducción a *Josephus, Judaism and Christianity*, 56, Feldman cuestiona acertadamente la posición de Rajak.

¹³ Como perspicazmente señala Bammel ("Zum *Testimonium Flavianum* *Uos* Ant 18, 63-64"), en Otto Betz / Klaus Haacker / Martin Hengel [eds.], *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament* [Otto Michel Festschrift; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974] 9-22, en p. 10 n. 17), no siempre está claro cuándo un determinado especialista considera espurio el *Testimonium* y cuándo piensa simplemente que es imposible reconstruir la forma original de lo que Josefa dijo acerca de Jesús.

¹⁴ Pero véase la posición (más bien falta de sentido crítico) de Franz Dornseiff, "Lukas der Schriftsteller. Mit einem Anhang: Josephus und Tacitus": *ZNW* 35 (1936) 129-55; íd., "Zum *Testimonium Flavianum*": *ZNW* 46 (1955) 245-50. Dornseiff sostiene que el *Testimonium Flavianum* contenido en los manuscritos griegos de Josefo es completamente auténtico, a pesar de que Josefa no era cristiano, sino que fue siempre judío. El segundo artículo está escrito contra Felix Scheidweiler ("Das *Testimonium Flavianum*": *ZNW* 45 [1954] 230-43), que acepta como original un núcleo básico, aunque sugiriendo que la forma recibida pudiera proceder del círculo de Pablo de Samosata. A Feuillet ("Les anciens historiens profanes et la connaissance de Jésus": *Esprit et Vie* 87 [1977] 145-53) dice que al menos la mayor parte del *Testimonium* es auténtica; no obstante, sus comentarios sobre las "interpolaciones cristianas" individuales parecen favorecer la autenticidad de todo el texto.

Más recientemente ha defendido la autenticidad de todo el *Testimonium* Étienne Nodet, "Jésus et Jean-Baptiste selon Josephus": *RE* 92 (1985) 320-48, 497-524. Su tesis tropieza con dos dificultades: 1) ὁ χριστὸς οὗτος ἦν se debe leer como "él era Cristo [tomado puramente como un nombre propio, no como un título formal de! Mesías]". El principal problema de esta interpretación es el artículo determinado ὁ, que hace del sentido titular ("el Mesías") la interpretación más plausible, especialmente con el predicado nominal puesto delante del verbo copulativo. 2) De todas las otras frases que muchos intérpretes juzgan "demasiado cristianas" se dice que simplemente son demasiado ambiguas, y que intencionadamente lo eran en la mente de Josefa. El tono neutro de Josefa pudiera ser en verdad deliberadamente ambiguo o cauteloso; pero algunas de las frases cristianas, en especial las referentes a la aparición de Jesús después de su muerte y resurrección y al testimonio de los profetas divinos, son demasiado claras para ser explicadas de esa manera. Tampoco ayuda a consolidar la tesis la ulterior afirmación (p. 524) de que Josefa ordenó cuidadosamente el material del libro 18 de las *Antigüedades* con un fin polémico: separar a Juan Bautista de Jesús y privar así al Bautista de su categoría de precursor de Jesús. Según Nodet, Lucas respondió a la polémica de Josefo en el tercer Evangelio y en los Hechos. Es demasiado lo que se quiere sostener con argumentos tan endeble.

Para una defensa precrítica de la autenticidad total, véase William Whiston, "The Testimonies of Josephus Concerning Jesus Christ, John the Baptist, and James the Just, Vindicated", en *Josephus. Complete Works* (Grand Rapids: Kregel, 1960; 1.^a ed. 1937) 639-47.

¹⁵ Representativo del rechazo total —en la línea de A. von Harnack, F. C. Burkitt y E. Norden— es Conzelmann *Ues* 5, 13-14), el cual sostiene que el pasaje «está construido siguiendo el modelo del kerigma cristiano (y concretamente el lucano)» (p. 14).

Lo malo es que no pasa a justificar su afirmación, y uno queda preguntándose cómo sería, entonces, un breve resumen de la vida de Jesús hecho por un judío al final del siglo I. Walter Pötscher rechaza la opinión de Conzelmann, en "Josephus, Flavius, Antiquitates 18, 63f. (Sprachliche Form und thematischer Inhalt)": *Eranos* 73 (1975) 26-42, esp. 27-28. Pötscher llama la atención sobre las similitudes entre el *Testimonium* y algunos autores "paradoxográficos", como Apolonio, que escribió unos resúmenes similares de las vidas de Epiménides y de Hermótimo. El conjunto del *Testimonium* también es rechazado como una interpolación por Léon Herrmann, *Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle* (Collection Latomus 109; Bruxelles: Latomus, 1970) 97-98; pero uno empieza a dudar cuando descubre que tanto el pasaje sobre Juan Bautista como la mención de Santiago en las *Antigüedades* declarados también interpolaciones (pp. 99-104). Igualmente habla de una total interpolación, aunque mostrándose algo vacilante en su juicio, J. Neville Birdsall, "The Continuing Enigma of Josephus's Testimony about Jesus": *BJRL* 67 (1984-85) 609-22. Similarmente, Bilde (*Flavius Josephus Between Jerusalem and Rome*, 223) pretende que, «en el mejor de los casos, el texto es parcialmente auténtico, pero lo más probable es que se trate de una falsificación cristiana de calidad completamente secundaria». Conviene recordar que los eruditos católicos, lo mismo que los protestantes, se inclinaban antes por un total rechazo del *Testimonium*; Carla M. Martini ("Il silenzio dei testimoni non cristiani su Gesù": *La Civiltà Cattolica* 113/2 [1962] 341-49) nos recuerda que tanto P. Battifol como M.-J. Lagrange consideraron no auténtica la totalidad (p. 347).

Quizá representativo del paso del total escepticismo del siglo XIX al "sí, pero" del XX fue el cambio de opinión del antiguo "príncipe" de los especialistas en Josefa, Thackeray. Primero había mantenido que el *Testimonium* era una completa falsificación, y luego llegó a creer que el núcleo del material auténtico podía reconstruirse quitando o reformulando las interpolaciones cristianas. Respecto a la expresión de este último punto de vista, cf. su "Josephus and Christianity", 125-53. Es de lamentar que, bajo la poderosa influencia de la contemporánea obra de Eisler, Thackeray adoptase algunas enmiendas sobre la base del Josefa eslavo, inclinándose en la dirección del Jesús rebelde político de Eisler. Sin embargo, Thackeray no acepta la visión de Eisler en su totalidad, y Feldman indica que Thackeray se retractó antes de su muerte de sus opiniones "eislerianas" (*Osephus and Modern Scholarship*, 52). Para otra manifestación del cambio desde el completo escepticismo hasta una aceptación parcial, véase F. J. Foakes Jackson, *Josephus and the Jews* (Grand Rapids: Baker, 1977; 1.^a ed. 1930) 279; cf. en p. 278 la curiosa idea de Jackson respecto a que Josefo pudo haber insertado el *Testimonium* en las *Antigüedades*. Dada la notable transición desde el escepticismo absoluto, sorprende leer la afirmación de Michael J. Cook: «La opinión que comparte hoy la abrumadora mayoría de los especialistas [...] es que el famoso testimonio de Josefa acerca de Jesús es espurio» ("Jesus and the Pharisees - The Problem as It Stands Today": *JES* 15 [1978] 441-60, p. 451). Pero la nota 45 en p. 451 indica que Cook puede estar incluyendo juicios de inautenticidad parcial en esa aseveración tan general.

¹⁶ En su análisis de la bibliografía, Feldman ("Flavius Josephus Revisited", 822) dice categóricamente: «La gran mayoría de los especialistas modernos lo han considerado [el *Testimonium*] como una interpolación parcial, y ésta es también mi conclusión». C. Martin ("Le 'Testimonium Flavianum'. Vers une solution définitive?": *Revue Belge de Philologie et d'Historie* 20 [1941] 409-65) opina también que los eruditos comparten cada vez más la idea de una interpolación parcial (p. 415). Algunos críticos sostienen la hipótesis de que algunas partes del *Testimonium* proceden de Josefa y otras de un interpolador, pero consideran todo intento de reconstruir el texto genuino como pura especulación; así Zvi Baras, "The 'Testimonium Flavianum' and the Martyrdom of James", en *Josephus, Judaism, and Christianity*, 338-48, esp. 339;

véase también su anterior "'Testimonium Flavianum': The State of Recent Scholarship", en Michael Avi-Yonah / Zvi Baras (eds.), *Society and Religion in the Second Temple Period* (The World History of the Jewish People 118; Jerusalem: Massada, 1977) 303-13, esp. 308. En cuanto a la opinión de que originalmente el *Testimonium* contenía una referencia hostil a Jesús que ya no es posible reconstruir, cE. Clyde Pharr, "The Testimony of Josephus to Christianity": *AJP* 48 (1927) 137-47. Para el criterio de que el *Testimonium* originalmente hacía alguna mención desfavorable de Jesús en este lugar de las *Antigüedades* y de que al menos podemos intentar la reconstrucción, cE. Bammel, "Zum Testimonium Flavianum", 9-22.

¹⁷ Véase Winter en la edición revisada de Schürer, *The History of the Jewish People*, 432-41; Feldman, "Josephus Revisited", 822-35; S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus at Nazareth* (Historical Trials Series; New York: Stein and Day, 1968) 151-52; Morton Smith, *Jesus the Magician* (New York: Harper & Row, 1978) 45-46; Charlesworth, *Jesus Within Judaism*, 90-98. Además del excursus de Winter, una poderosa defensa de una parte nuclear auténtica procedente de Josefa se puede encontrar en Louis H. Feldman, "The 'Testimonium Flavianum': The State of the Question", en R. R. Berkey / S. A. Edwards (eds.), *Christological Perspectives. Essays in Honor of Harvey K. McArthur* (New York: Pilgrim, 1982) 179-99. Véase también Martini, "Il silenzio", 347; Wolfgang Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf: Patmos, 1966) 51-56; trad. española: *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona: Herder, 1978); A. M. Dubarle, "Le témoignage de Josephus sur Jésus d'après la tradition indirecte": *RB* 80 (1973) 481-513, Y su actualización, «Le témoignage de Josephus sur Jésus d'après des publications récentes»: *RB* 84 (1977) 38-55.

¹⁸ Creo que el sentido del muy discutido γίνεται es "venir, aparecer en escena, surgir", no distinto del sentido de ἐγένετο ἄνθρωπο de Jn 1,6 (quizá como un eco del hebreo wayhí, utilizado para empezar un relato; cE. 1 Sm 1,1). Algunas traducciones prefieren "allí vivió", lo que podría valer; pero la traducción "nació" parece aquí fuera de lugar. Karl H. Rengstorff (*A Complete Concordance to Flavius Josephus*, 4. vals. [Leiden: Brill, 1973-83] s.v.) ilustra sobre la amplia gama de significados que γίνομαι puede tener en Josefa, incluyendo "nacer", "resucitar", "ser", "vivir", "haber vivido", "haber existido".

¹⁹ La frase griega τῶν ἡδονῆ τάληθῆ δεχομένων podría implicar ingenuo entusiasmo, incluso autoengaño. Pero, aunque posible, ése no es necesariamente el sentido. Podemos tener aquí un ejemplo de lo que Josefo hace a lo largo del *Testimonium*: escribir cuidadosamente un texto ambiguo que los diferentes lectores pudieran interpretar de diferentes modos.

²⁰ Éste es probablemente el significado de ἐπαύσαντο; otras posibilidades son: "no le dejaron" (i.e., no le abandonaron) "no cesaron" (Le., de existir). La última opción haría redundante la última frase del *Testimonium*; y dado que en Josefa, como en el resto de los autores griegos antiguos, παύομαι lleva frecuentemente un participio suplementario, lo más natural es entender ἀγαπήσαντες (o ἀγαπώντες) en relación con οἱ πρῶτον ἀγαπήσαντες; cf. William Goodwin / Charles Gulick, *Greek Grammar* (Boston: Ginn & Co., 1958) 333; también Bammel, "Zum Testimonium Flavianum", 9-22, en p. 14.

²¹ El texto griego, puesto entre corchetes para las partes que considero cristianas (cE. *infra*), es el siguiente: γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνὴρ [εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή.] ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἔδονῆ τάληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. [ὁ χριστὸς οὗτος ἦν.] καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρῶτων ἀνδρῶν Ἰσραὴλ ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτε-

τιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες. [ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς Τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφήτων ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρεκότων.] εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον. Consultense las notas de Feldman en la edición de la Loeb Library (pp. 48-50) respecto a las principales enmiendas sugeridas por los editores literarios.

²²Véase André Pelletier, "Ce que Joseph a dit de Jésus (Anr. XVIII 63-64)": *REJ* 124 (1965) 9-21, esp. 14.

²³Dubarle, "Le témoignage de Joseph sur Jésus d'après la tradition indirecte", 481-513.

²⁴Es curioso que Martin, aunque prefiera considerar εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή como una interpolación, se queda dubitativo ("Le 'Testimonium Flavianum'", 450-52), sobre todo porque interpreta a Josefa en el sentido de que Jesús sedujo tanto a los judíos como a los gentiles y por eso atrajo sobre sí la condena establecida para un agitador (pp. 445-46).

²⁵Véase Pelletier, "Ce que Joseph a dit", 14.

²⁶Véase Dubarle, "Le témoignage de Joseph sur Jésus d'après la tradition indirecte", esp. p. 495. Entre los muchos otros que se inclinan por alguna lectura como λεγόμενος con ὁ Χριστός, se cuenta G. C. Richards, "The 'Testimonium' of Josephus": *JTS* 42 (1941) 70-71. Williamson (*The World of Josephus*, 308) trata de defender la autenticidad de la frase diciendo que el artículo determinado delante de Χριστός es sólo el artículo intraducible que precede a un nombre propio; por eso el sentido no es "este hombre era el Mesías", sino más bien "el hombre al que he llamado Jesús era el hombre comúnmente llamado Cristo". Esta explicación ignora tres paralelos exactos del NT, donde el sentido de οὗτός ἐστιν ὁ χριστός es obviamente "este hombre es el Mesías". Si Josefa hubiera querido decir lo que Williamson quiere que diga, había modos muchos más claros de hacerlo.

²⁷Pelletier, "Ce que Joseph a dit", 9-21; una variante de este artículo se puede encontrar en "L'originalité du témoignage de Flavius Josephus sur Jésus": *RSR* 52 (1964) 177-203; acepta su punto de vista Henri Cazelles, *Naissance de l'Église. Secte juive rejetée?* (Paris: Cerf, 1968) 106. Pelletier hace referencia a *Ant.* 17.5.1 §87, donde Josefa explica el nombre del puerto de Sebastos diciendo que "Herodes, después de haberlo construido haciendo un gran desembolso, le puso el nombre de Sebastos en honor de César". Josefa prescinde de la explicación, lógicamente necesaria, de que el nombre honorífico de César es en latín *Augustus*, que se traducía en griego como *Sebastos*. Similarmente -se puede argüir- Josefa da por supuesto en *Ant.* 18.3.3 que el lector culto sabe que el "segundo nombre" de Jesús era *Christos*. Que los lectores romanos cultos conocían realmente esta equivalencia es algo que hace probable el modo de expresarse del pagano Tácito en sus *Anales* (15.44) varias décadas más tarde, cuando simplemente usa *Christus* como el nombre de aquél al que Pilato mandó ejecutar, sin mencionar nunca el nombre propio de Jesús.

²⁸Sobre este punto, véase Martin, "Le 'Testimonium Flavianum'", 452-55.

²⁹El uso de la frase "según las Escrituras", precisamente al mencionar la resurrección (probablemente por influencia de 1 Cor 15,5), aparece en el llamado "credo epifaniano breve" (ca. 374 d. C.) y en el credo oficial del primer concilio ecuménico de Constantinopla (año 381).

³⁰ Curiosamente, se encuentra una opinión similar en las teorías de Eisler y Thackeray, quienes leen ἐφάνη γὰρ αυτοῖς, etc., como discurso indirecto en el texto original (Thackeray, "Josephus and Christianity", 147).

³¹ Dubarle, "Le témoignage de Joseph sur Jésus d'après la tradition indirecte", esp. p. 499. No quiero menospreciar la gran contribución que aporta Dubarle al proporcionar fácil acceso a tantas citas patrísticas del *Testimonium*. Él mismo admite la variedad de la tradición indirecta y las libertades que se toman los escritores patrísticos con el texto (p. 502). Pero no comparto su confianza en que sacando el voto mayoritario entre los divergentes testimonios patrísticos podemos obtener una buena posibilidad de reconstruir el texto original. A pesar de su defensa de la analogía, a nadie se le ocurriría aplicar al NT esta clase de crítica textual; y no creo que tal método sea más válido si se aplica al *Testimonium*.

³² Aquí coincido en lo esencial con Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching* (New York: Macmillan, 1925) 55-60. Pero, mientras Klausner duda sobre si originalmente hubo algo donde están las tres interpolaciones, yo estoy convencido de que la eliminación de los tres pasajes devuelve al *Testimonium* su forma original. Quizá el especialista que se acerca más a mi punto de vista es Martin ("Le 'Testimonium Flavianum'", 409-65), de cuyo trabajo no pude disponer durante la redacción de la mayor parte de este capítulo. Me sirve de estímulo encontrar un apoyo independiente para mi tesis. Al mismo tiempo, algunas de las posiciones de Martin me parecen curiosas o improbables; señalaré mis puntos de desacuerdo en los lugares correspondientes.

³³ Martin (o. e., 440) yerra en este punto, al hacer de ἐν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητῆς una simple explicación entre paréntesis de σοφὸς ἀνὴρ, en lugar de considerarlo igual a διδάσκαλος ἀνθρώπων como la definición bipartita de σοφὸς ἀνὴρ. Acierta, sin embargo, al recalcar que en Josefa, como en muchos otros importantes autores griegos, σοφὸς podría sugerir la idea de alguien dotado de una sabiduría y un poder sobrenaturales (pp. 442-44).

³⁴ La relación de causa sería más clara si pudiéramos estar seguros de que ἐπιγά-ΥΕΤΟ significa "sedujo", "arrastró al mal camino". Ese es un posible -aunque no necesario- significado del verbo. Una vez más, Josefa podría estar incurriendo en una deliberada ambigüedad.

³⁵ Como señala Martin (o. e., 446), el genitivo absoluto ἐπιτετιμήκοτος Πιλά-ΤΟΥ tiene la fuerza de una oración concesiva: «Aunque Pilato lo condenó a la cruz, aquellos que antes lo habían amado nunca dejaron de hacerlo».

³⁶ En efecto se podría argüir que el TE en εἰς ἕτι TE νῦν está pidiendo οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες justo delante de él. Es casi imposible comprender el sentido del revelador TE siguiente en la referencia a la aparición tras la resurrección y a las profecías del AT; cf. Martin, o. c., 441.

³⁷ Para una discusión sobre la tradición del manuscrito y las confusas referencias de los Padres de la Iglesia, véase Feldman, "The 'Testimonium Flavianum'", 181-85; también David Flusser, "Der lateinische Josephus und der hebräische Josippon", en *Josephus-Studien*, 122-32. Feldman hace una intrigante afirmación sobre la traducción latina: «Pese a la obvia importancia de la versión latina, dado que es medio milenio anterior al más antiguo de los manuscritos griegos, no ha sufrido cambios. [...] El principal manuscrito de la versión latina, el *Ambrosianus papyraeus*, data del siglo IX, siendo doscientos años anterior al más antiguo de los manuscritos griegos» (p. 289, nota 12). Respecto a la historia de la tradición de la traducción latina, v. Franz Blatt,

The Latin Josephus. 1. Introduction and Text. The Antiquities: Books I-V (Acta Jutlandica 30/1, Humanities Series 44; Aarhus: Universitetsforlaget, 1958) 9-116.

Sobre los textos árabe y siríaco, véase Shlomo Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications* (Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities; Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971); Dubarle, "Le témoignage de Joseph sur Jésus d'après la tradition indirecte", 485-86. Una traducción inglesa del texto árabe de Agapio, con una breve discusión, se encuentra disponible en la edición Cornfield de *Josephus. The Jewish War*, 510. Feldman (*Josephus and Jewish Scholarship*, 701) cree que Agapio utilizó otras fuentes además de Josefo y las combinó: "Podemos [...] concluir que el extracto de Agapio difícilmente es decisivo, dado que contiene varios elementos, sobre todo cambios de orden, que lo asimilan más a una paráfrasis que a una traducción». Noder ("Jésus et Jean-Baptiste selon Joseph") opina que Agapio representa una tradición deformada del texto de Eusebio que se encuentra en la *Historia eclesidstica* (pp. 335-36). Personalmente, dudo de que este manuscrito árabe del siglo X conserve la forma original del *Testimonium*, sobre todo porque contiene frases que, como acabo de manifestar, probablemente son ampliaciones o variantes posteriores del texto. De hecho, Bammel ("Zum Testimonium Flavianum", 21) cree que el texto del *Testimonium* fue mucho más frecuentemente objeto de resúmenes y ampliaciones en Oriente que en Occidente. Pero, como mínimo, Agapio aumenta nuestro conocimiento de testimonios indirectos del texto. Zvi Baras ("The 'Testimonium Flavianum' and the Martyrdom of James", en *Josephus, Judaism, and Christianity*, 338-48) opina (p. 340): «Aunque no es considerado como el verdadero texto de Josefo, nos proporciona un ejemplo de otro intento más moderado de cristianizar el texto original, probablemente desfavorable a los cristianos, y que Orígenes y Jerónimo debieron de conocer". Como quedará claro, yo no comparto la última parte de este juicio.

³⁸ Una explicación de este silencio estaría muy en consonancia con mi reconstrucción del *Testimonium* y el aislamiento que he efectuado de las interpolaciones cristianas. Si hasta poco antes de la época de Eusebio no hubiera contenido el *Testimonium* las tres interpolaciones cristianas que he puesto entre paréntesis, los Padres de la Iglesia no habrían tenido excesivo interés en citarlo, puesto que apenas apoya la fundamental creencia cristiana en Jesús como el Hijo de Dios que resucitó de entre los muertos. Esto explicaría por qué Orígenes, en el siglo III, afirmó que Josefo no creía que Jesús fuera el Mesías (*Comentario sobre Mateo*, 10.17; *Contra Celso* 1.47). El texto origeniano del *Testimonium* carecía de interpolaciones; y, sin ellas, el *Testimonium* simplemente atestiguaba, a ojos cristianos, el descreimiento de Josefo, lo cual hacía del texto no precisamente una útil herramienta apologética en el discurso a los paganos ni una útil herramienta polémica en las controversias cristológicas entre cristianos. Realmente, si en la copia origeniana de Josefo no había algo similar al texto que he reconstruido, cabe preguntarse qué había en el texto que hizo a Orígenes afirmar apodícticamente que Josefo no creía que Jesús era el Cristo. El pasaje relativo a Santiago del libro 20 no es una razón suficiente.

³⁹ Así, p. ej., Richards, "The 'Testimonium' of Josephus". Algunos traductores interpretan Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου χριστοῦ (*Ant.* 20.9.1) como "Jesús, el susodicho Mesías": un significado no necesario, pero posible en este contexto (cf. Feldman, "The 'Testimonium Flavianum'", 192). Si fuera ésta la traducción correcta, ayudaría a defender alguna referencia a la mesianidad en la forma original del *Testimonium*; por eso algunos sostienen que la lectura de Jerónimo, *credebatur esse Christus* ("se creía que era el Mesías"), refleja parte del texto original. Sin embargo, dado que en la época de Josefo los cristianos habían hecho de χριστός prácticamente un segundo nombre propio de Jesús, Josefo pudiera estar presuponiendo en el libro 20 que al Jesús

mencionado en el libro 18 se le conocía generalmente como *χριστός*. Por supuesto, pudieran sobrar todas estas especulaciones. Quizá Josefa introdujo el título por primera (y única) vez en el libro 20 de las *Antigüedades*. En este caso, la frase significa "Jesús, que es llamado Mesías", tal vez dando a entender la razón por la que Santiago (cuya actividad, por lo demás, no aparece descrita) es una fuente de irritación para el sumo sacerdote.

⁴⁰ Aquí nos encontramos con un problema metodológico básico. Como no sabemos quién o quiénes eran los interpoladores cristianos, o si en realidad las interpolaciones son algo más que notas marginales introducidas al azar en el texto en épocas diferentes, resulta imposible comparar el vocabulario y el estilo de Josefa con los de cualquier otro autor cristiano. Se escoge el NT a fin de obtener algún punto fijo desde el que establecer un contraste; el NT es un corpus de escritos cristianos del siglo 1, la mayor parte de los cuales se redactaron dentro del espacio de cinco decenios, del mismo modo que Josefa nos ofrece un corpus de obras judías del siglo 1, todas ellas escritas dentro del espacio de tres decenios. La elección del NT no es totalmente arbitraria, ya que, presumiblemente, un teólogo cristiano o un amanuense de los primeros siglos se habría saturado del pensamiento y vocabulario del NT, y naturalmente contaría la historia de Jesús desde su trasfondo neotestamentario.

⁴¹ Como dice Thackeray, "prácticamente la totalidad del lenguaje (del *Testimonium*) se puede explicar desde Josefa" ("Josephus and Christianity", 141). Para Thackeray, es el criterio del estilo lo que inclina la balanza en favor de la autenticidad: «Aunque el texto haya sido mutilado o modificado, existe al menos una base perteneciente a Josefa» (*ibid.*). Para un análisis del vocabulario de Josefa, la herramienta indispensable es Rengstorff, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, junto con Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*.

Antes de que empecemos a comparar el vocabulario y el uso estilístico entre el NT y el *Testimonium* de Josefa, conviene hacer unas cuantas advertencias. La estadística de palabras se utiliza aquí simplemente para indicar si un vocablo aparece con cierta frecuencia en Josefa o en el NT. La estadística no se debe usar de un modo simplista para comparar los dos conjuntos de material; Josefa representa un corpus de escritos mucho más abundante que el NT, y además es un autor muy conocido, en contraste con los numerosos autores del NT, muchos de los cuales son anónimos. También hay que tener en cuenta las diferencias de materia y género literario.

Por tomar sólo los más obvios ejemplos de las diferencias entre el uso del NT y el del núcleo del *Testimonium*: nunca se aplica *πιοιητής* a Jesús en el NT; *Ἑλληνικός* se usa sólo una vez, para designar la lengua griega, en Ap 9,11; *ἡδονή* figura sólo cinco veces en el NT, y siempre en un sentido peyorativo de placer sensual o ilícito; *ἐπάγω* aparece tres veces, pero nunca en la voz media con el sentido de "obtener apoyo", "ganar seguidores"; la forma con crasis *τάληθῆ* no se emplea nunca en el NT; nada ni siquiera vagamente similar a la frase *ἀνθρώπων τῶν ἡδονῆ τάληθῆ δεχομένων* se utiliza nunca en el NT para describir a los discípulos de Jesús o a los que deciden seguirle; *ἐνδειξις* aparece 4 veces, siempre en Pablo, y siempre también en el sentido general de mostrar, manifestar, demostrar, probar, nunca en el sentido forense formal de acusación, cargo, denuncia, proceso; *πρῶτοι ἄνδρες* jamás se lee en el NT (lo más parecido es Lc 19,47, *οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ*, para designar no a todos los dirigentes judíos, sino sólo a los ancianos, distinguiéndolos de los sumos sacerdotes y de los escribas; e incluso en este caso la frase se da fuera del relato de la Pasión; cf. Hch 13,50; 17,4; 25,2; 28,7); *ἐπιτιμάω* siempre se refiere en el NT a las amonestaciones verbales (la mayor parte de las veces en boca de Jesús), nunca a un castigo físico y, desde luego, no a la crucifixión; *ὀνομάζω* nunca se emplea en el NT en la forma de participio pasivo perfecto y nunca tampoco en referencia al nombre

dado a los cristianos (cf. la afirmación de Lucas en Hch 11,26); ἐπιλείπω aparece en el NT sólo una vez, en el sentido transitivo de "faltar", nunca en el intransitivo de "desaparecer, acabar"; φύλον no se usa nunca en el NT; sí, en cambio, φυλή (31 veces), en el sentido de: 1) una tribu o las doce tribus de Israel, y 2) todas las naciones o todos los pueblos de la tierra; en el primer sentido se emplea a veces simbólicamente para designar a los cristianos (el caso más claro es Sant 1,1), pero φυλή nunca se usa directamente con Χριστιανῶν o un equivalente (los discípulos, los hermanos, etc.). Ninguna de estas diferencias tiene demasiada importancia, pero los indicios acumulados de todas ellas pueden apuntar a un autor que no toma su material del NT.

Un uso muy distinto es el que hace Josefa. En lo referente a "hombre sabio" (σοφὸς ἄνθρωπος), Josefa llama "hombre sabio" a Salomón (*Ant.* 8.2.7 §53) e igualmente a Daniel (*Ant.* 10.11.2 §237), mientras que ningún escrito del NT aplica el adjetivo "sabio" (σοφὸς) directamente a Jesús. Es frecuente en Josefa κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον y otras referencias temporales parecidas con κατὰ + χρόνον (véase, p. ej. *Ant.* 13.2.3 §46; 18.2.4 §39), pero el NT nunca emplea κατὰ + χρόνον en ningún contexto; παράδοξος aparece 50 veces en Josefa (sólo una en el NT), incluidos dos casos donde modifica a ἔργα, como aquí (*Ant.* 9.7.6 §182: θαυμάστα γὰρ καὶ Παράδοξα .., ἐπεδείξατο ἔργα (del profeta Eliseo; *Ant.* 12.2.8 §63: ἔργων καινῶν καὶ παραδόξων); παραδόξων τοῦτο ποιῶν (*Ant.* 12.2.11 §87) también aparece. Josefa usa ποιητή en otros lugares sólo en el sentido de "poeta"; pero Josefa (o su secretario, según Thackeray) tiene tendencia a dividir un verbo simple en dos palabras: un nombre que exprese el agente y el verbo auxiliar (ej., κριτής εἶναι por el simple Κρ[IV]). Además, Josefa emplea palabras afines como ποιητέος, "lo que hay que hacer", ποίησις, "acción, producción" (también "poesía, poema"), y ποιητικός, "lo que causa algo" (también "poético"). Dieciséis veces aparece διδάσκαλος en Josefa (59 veces en el NT); ἄνθρωπος, ni que decir tiene, es extremadamente común en Josefa. Aparece ἡδονή 128 veces en Josefa (5 en el NT), que la emplea tanto en sentido positivo como negativo; ἡδονῇ en el dativo se usa en el sentido de "con gusto", "de buena gana", como aquí. (Thackeray ve en esta frase "recibe con gusto" la mano de un secretario determinado, "el desconocido rucididesiano" ["Josephus and Christianity", 141, 144]. Yo prescindo de las teorías sobre secretarios, puesto que mi única preocupación es demostrar que el lenguaje es de Josefa. Además, la teoría de Thackeray relativa a ayudantes en la composición de las *Antigüedades* no ha sido de aceptación general. Heinz Schreckenberg (*Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus* (ALGHJ 10; Leiden: Brill, 1977) 173-74) subraya el dominio de! griego y la unidad de estilo de Josefa en las *Antigüedades*. Pero las diferencias de estilo que existen en las *Antigüedades* se deben atribuir al mismo Josefa, quien escribió la obra a lo largo de muchos años, utilizando varias fuentes e influido por los diferentes autores que iba leyendo.) La palabra ἀληθής se da 150 veces en Josefa (26 en el NT); y, lo que es más importante, Josefa usa frecuentemente las formas con crasis τάλθηθός y τάλθηθῆ, que nunca se encuentran en el NT (advértase la frase τάλθηθῆ καὶ τὰ δίκαια λαβῶν en *Ant.* 8.2.1 §23). Se emplea δέχομαι 221 veces en Josefa (56 en el NT). De hecho, un lenguaje muy similar al de! *Testimonium* se encuentra en *Ant.* 17.12.1 §329: τῶν ἀνθρώπων τὸ ἡδονῆ δεχόμενοι τοὺς λόγους; por otra parte, se usa con notable frecuencia ἡδονῆ con δέχομαι en Josefa (nunca en el NT). En Josefa aparece Ἑλληνικός 25 veces (en el NT, una); ἐπάγω se usa en Josefa 106 veces (2 en el NT); a diferencia del NT, Josefa utiliza esta palabra en medio de la frase con el significado de "atraer, persuadir, motivar, inducir"; cf. esp. G.j. 7.6.1 §164: πολλοὺς εἰς ἀποστασίαν ἐπαγάγεται (dicho de la fortaleza de Maqueronte, que, por ser difícil de tomar, podía llevar a muchos a la revuelta); y *Ant.* 17.12.1 §327: Ἰουδαίων ὁπόσοις εἰς ὀμίλιαν ἀφίκετο ἐπηγάγετο εἰς Πλατιν (dicho de un judío que falsamente pretende ser Ale-

jandro, el hijo de Herodes, y que se gana la confianza de los judíos de Creta). Se usa ἔνδειξις una vez en Josefa en el sentido de "denuncia, cargo, acusación" *Ant.* 19.9.16 §133); pero el NT no la emplea nunca en este sentido. Unas seis veces se encuentra οἱ πρόωτοι ἄνδρες sólo en las *Antigüedades* (admitiendo diferente orden en las palabras); formas ligeramente variantes de la misma frase se registran tres veces más en la misma obra. Especialmente interesante es el hecho de que se da una alta concentración de esta frase o de frases muy similares en el libro 18: 18.1.1 §7; 18.4.4 §98; 18.5.3 §121; 18.9.9 §376. Aunque no hay un equivalente exacto para la frase completa τῶν πρώτων ἀνδρῶν ΤΤαρ' ἡμῖν, en *Ant.* 18.9.9 se lee: τῶν πρώτων ΤΤαρ' ἑκατέροις ἀνδρῶν, "los dirigentes de ambos bandos"; más cerca todavía están *Ant.* 20.1.1 §2: χωρίς γνώμης τῆς τῶν πρώτων ΤΤαρ' αὐτοῖς, "sin el consentimiento de sus dirigentes"; *Ant.* 20.9.1 §198: ὅπερ οὐδεὶς συνέβη τῶν ΤΤαρ' ἡμῖν ἀρ ΧΙερέων, "que no ocurrió a ninguno de nuestros sumos sacerdotes"; y *Contra Apión* 2.12 §136: περὶ δὲ τῶν ΤΤαρ' ἡμῖν ἀνδρῶν γεγονότων, "pero respecto a nuestros propios hombres de la historia antigua". (Para más ejemplos, cf. Eisler, *ΙΕΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, 73.) Trece veces aparece ἐπιτιμάω en Josefa (29 en el NT), incluyendo un número de casos donde significa "sentenciar" o "señalar (un castigo)", sentido que jamás se encuentra en el NT; nótese las formas activas de perfecto en *Ant.* 18.5.6 §183; *C. Ap.* 2.32 §239. La única diferencia con los otros textos es el inusitado acusativo de la persona y el dativo de! castigo, pero tal construcción resultaría extraña en cualquier autor griego, y entre tantos ejemplos de estilo propio de Josefa son de esperar pequeñas variaciones. Eisler (*ibid.*, 74), notando la similitud con la referencia de Tácito a la muerte de Jesús (*Anales*, 15,44), sugiere la traducción literal de una frase en latín técnico, jurídico. En Josefa, ἀγαπάω puede significar "gustar, querer, valorar, recibir con gusto, contentarse, tolerar, aceptar". Pasajes referentes a Dios, padres, hijos, justicia, etc., nos aclararan que Josefa utiliza la palabra en el sentido afectivo de "querer"; vagamente reminiscente de nuestro pasaje es G.j. 1.1.12 §30: τοῖς γὰρ τὴν ἀλήθειαν ἀγαπῶσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς ἡδονὴν ἀνέγραψα. Por eso no está justificado pretender que ἀγαπήσαντες es palabra «específica y técnicamente cristiana» (así A. van Gurschmid, citado por Bamme!, "Zum Testimonium Flavianum", 11 n. 22). Thackeray ("Josephus and Christianity", 147) prefiere aquí el sentido de "estar contento con", pero sólo porque él insiste en ver un sentido originalmente hostil en el *Testimonium*. En Josefa aparece παύω 170 veces, tanto en voz activa como media, y en los sentidos de esta última se encuentra el señalado aquí de "dejar (de hacer algo), abandonar"; el NT tiene sólo un ejemplo de la voz activa y 14 de la media, significando en ésta normalmente "dejar (de hacer algo)". Las palabras εἰς, ἔτι, τε ὕνυ son todas muy comunes en Josefa, pero su conjunción es aquí inusitada. El *Testimonium* es el único pasaje de Josefa donde aparece Χριστιανοί; por otra parte, en el NT sólo se da tres veces. Sesenta y dos son las veces que figura en Josefa ὀνομάζω. Este autor usa frecuentemente la frase ὀνομάζω αὐτὸ τινος en el sentido de "dar nombre a algo a causa de alguien", que aparece tanto en la voz activa como en la pasiva; véase, p. ej. *Ant.* 1.15 §241; 1.6.1 §123; adviértase la forma exacta de! participio pasivo perfecto en *C. Ap.* 1.26 §245. La construcción ὀνομάζω αὐτὸ τινος no se da en el NT. Josefa emplea frecuentemente ὄδε. Mientras que ἐπιλείπω se encuentra sólo una vez en el NT, en el sentido de "me faltaría tiempo" (Heb 11,32), está 40 veces en Josefa, incluyendo el sentido de "parar, cesar, extinguirse, acabarse"; véase *Ant.* 2.9.3 §210: δέδιως ὑπὲρ τοῦ πάντοῦ ἔξου, μὴ ἀπὸ τῆς ἐπιτραφησομένης νεότητος ἐπιλείπη. Aunque Josefa usa φυλή más a menudo que φύλον, emplea esta última palabra 11 veces, generalmente en el sentido de "tribu, pueblo, nación"; obsérvese G.j. 2.15.4 §397: ἀναίρησιν δὲ τὰν ἡμῶν τὸ φύλον.

El corolario de todo esto es que, aparte de Χριστιάνων, ni una sola palabra de lo que identifico como el texto original del *Testimonium* deja de aparecer en otros lugares de Josefa, por lo general con el mismo significado y/o la misma construcción. Como se indica en la primera parte de esta nota, no se puede decir lo mismo del NT.

⁴² En las tres interpolaciones que identifico como cristianas, las palabras que aparecen en el NT y el número de veces son los siguientes: 1) En la primera interpolación εἶπε, 5; ἀνὴρ, 216; χρῆς, 1. 2) En la segunda interpolación: χριστός, 531 (pero sólo una vez en Josefo fuera del *Testimonium*); en realidad, toda la segunda interpolación parece sacada directamente del NT. 3) En la tercera interpolación: φαίνω, 31, por lo general en formas deponentes pasivas, ya menudo en el aoristo pasivo; ἐφάνη se aplica a las apariciones angélicas en Mt 1,10; 2,13.19; de Elías en Lc 9,8; ya Jesús resucitado en Mc 16,9 (añadido posteriormente al texto marcado). En el NT, τῆς Τριτῆς ἡμέρας es el modo común de aludir a la resurrección en el tercer día. Lo insólito es la construcción Τριτην ἔχων ἡμέραν, a la que falta un preciso paralelo también en Josefo. Tanto el NT como Josefo usan ἔχω con números cardinales para expresar duración de tiempo y edad. Dos textos del NT que presentan una parcial equivalencia del uso que se hace aquí son Lc 24,21, Τριτην ταύτην ἡμέραν ἄγει; y Jn 11,17, εἶπεν αὐτὸν τέσσαρας ἤδη ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ. El resto del vocabulario en la tercera interpolación no ofrece problema: ζῶν, 140 veces, a menudo como participio presente; πάλιν, 141; θεῖος, 3; προφήτης, 144; μυρίας, 8; μυριοί (aunque no la forma μυρία), 3; θαυμάσιος, 1. Cuando consideramos el número de palabras y de construcciones presentes en el núcleo del *Testimonium* y que no se encuentran en el NT, resulta asombrosa la total correspondencia de las interpolaciones con el vocabulario neotestamentario. Hay, claro está, algunas peculiaridades estilísticas (p. ej., el Τριτην ἔχων ἡμέραν) que apuntan hacia uno o varios interpoladores cristianos, los cuales, naturalmente, se sirvieron del vocabulario del NT al escribir acerca de Jesús en su propio estilo. También se debe admitir que Josefa emplea asimismo todas las palabras que figuran en las tres interpolaciones. En algunos casos, el uso es más propio de Josefa que del NT (p. ej., θεῖος, usado 206 veces, en algunas de las cuales aparece junto con προφήτης [aunque no en el plural]; θαυμάσιος, 31 veces). Por eso, en el caso de las tres interpolaciones, el mayor argumento contra su autenticidad procede del contenido. Sin embargo, la diferencia con el texto nuclear es grande: en el núcleo, no sólo el vocabulario y el estilo son abrumadoramente propios de Josefa, sino que al menos algo del vocabulario no figura en el NT, y parte del contenido está en desacuerdo con lo que el NT dice.

⁴³ Para una visión opuesta sobre el tema del vocabulario propio de Josefa, véase Birdsall, "The Continuing Enigma", 619-21. En mi opinión, Birdsall aplica un poco mecánicamente la vara de medir al estilo y vocabulario de Josefa. Las epístolas indiscutidas de Pablo tienen no sólo su ración de *hapax legomena*, sino también de palabras y frases paulinas que el Apóstol usa en un determinado pasaje con un sentido o construcción no usual. Y, sobre todo, puesto que Josefo está tratando en el *Testimonium* con un material *sui generis*, sacado quizá de una fuente especial, no debemos sorprendernos si su uso difiere ligeramente en unos cuantos puntos.

Más concretamente, no creo que todas las afirmaciones de Birdsall relativas a divergencias de estilo o de significado resistan un examen minucioso. Por ejemplo, Birdsall sostiene que ἀληθῆς tiene el sentido abstracto de verdad sólo una vez en otro lugar de Josefa; el sentido es normalmente el de la verdad objetiva de una declaración o informe acerca de una persona. Realmente, ésta es una fina distinción que no siempre funciona bien en la práctica. Más en concreto, hay cierto número de casos en Josefa donde ἀληθῆς significa verdad en algún sentido común o universal: p. ej.: G.j.

1.1.15 §16; *Ant.* 8.2.1 §23; 14.1.1 §3. También respecto a otro uso ("recibe con gusto"), Birdsall habrá de admitir que en Josefa hay, como mínimo, un caso más de empleo de la frase en el mismo sentido que en el *Testimonium*. Yo no logro entender cómo justifica esto un juicio de no autenticidad.

Además, Birdsall se imagina conocer el preciso tenor o matiz de todas las frases del *Testimonium*. Pero esto anda lejos de ser cierto. Es muy posible que el viejo zorro de Josefa emitiera deliberadamente un juicio neutro o ambiguo sobre Jesús que pudiera tener más de una lectura. De hecho, el interpolador o los interpoladores cristianos lo leyeron de una manera, mientras que Eisler y sus seguidores lo leen de arrata totalmente diferente.

Para terminar, si Birdsall pretende atribuir la totalidad del *Testimonium* al período patrístico preniceno, entonces deberá explicar por qué algunas frases notables del núcleo no aparecen en ninguno de los Padres de la Iglesia anteriores a Eusebio: p. ej., 1) σοφὸς ἀνὴρ usado para describir a Jesús, y 2) φύλον usado para describir a los cristianos. En efecto, si bien G. W. H. Lampe enumera aplicaciones de σοφὸς a Dios, a héroes del AT como Danie!, Ester y Judit, a los autores de los libros sapienciales, a san Pablo y a otros personajes dotados de sabiduría cristiana, no menciona ninguna aplicación a Jesús; cf. su *A Patristic Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1961).

"Adviértase que Josefa no dice categóricamente que era un maestro de la verdad, sino que era un maestro de *gente que recibe con gusto la verdad*. Como señala Pelletier basándose en otros pasajes similares ("Ce que Josephé a dit", 18), la frase "recibe con gusto la verdad" se refiere a la subjetiva "buena fe" de los oyentes, y no necesariamente a la verdad objetiva de lo que propone el hablante.

⁴⁵ Algunos críticos sugieren que el autor del *Testimonium* es Eusebio, o al menos una fuente anterior a él en pocas décadas; cf. Zeidin, "The Hoax of the 'Slavonic Josephus'", 171-80; y Kennard, "Gleanings", 161-63, quien piensa que el texto del *Testimonium* llegado hasta nosotros data de unos cuantos decenios antes de Eusebio. Pelletier, citando a Martin, menciona a Orígenes como posible autor de las interpolaciones cristianas ("Ce que Josephé a dit", 14-15); también sugiere Pelletier la posibilidad de un polemista cristiano del siglo IV.

⁴⁶ Dada la difusión del *Testimonium* entre la "corriente principal" de los Padres de la Iglesia desde el siglo IV en adelante, parece altamente improbable que fuera compuesto por algún elemento residual ebionita u otro grupo sospechoso.

La pregunta, naturalmente, se puede plantear de otra manera: Si las tres frases que he puesto entre paréntesis son interpolaciones cristianas tardías, ¿cuáles eran la intención y la teología de ese interpolador posterior? Realmente, me parece más plausible la hipótesis de unas glosas cristianas incidentales que luego acabaron incorporándose al texto, y que no necesariamente tienen que proceder todas de la misma mano o de la misma época. Por eso, preguntarse por el propósito o la teología de las tres interpolaciones puede ser un error desde el principio. Respecto a las muchas glosas que figuran al margen en los manuscritos de Josefa, cf. Sanford, "Propaganda and Censorship", 132: «Favorecieron el proceso de interpolación [en los escritos de Josefa] las intrusiones en el texto de glosas y anotaciones de los estudiantes cristianos que estudiaban y copiaban a Josefa. Ninguno de los manuscritos existentes de su obra está libre de tales interpolaciones».

⁴⁸ No se debe ver en el funcionario real de Jn 4,46-53 un centurión pagano (como lo hace John Marsh, *The Gospel of St John* [Harmondsworth: Penguin, 1968] 235-41); eso es leer en Juan lo que únicamente dicen los sinópticos en una versión bastante diferente del milagro. Los samaritanos del capítulo 4 sirven de punto intermedio entre los judíos y el mundo pagano.

⁴⁹Shaye J. D. Cohen, del Jewish Theological Seminary de Nueva York, tuvo la amabilidad de leer mis opiniones sobre Josefa y hacer algunos comentarios, con lo que me libró de más de un bochornoso patinazo. El Dr. Cohen ve debilidad en el argumento que expongo en el apartado "aY", porque los cristianos posteriores no vacilaban en retroproyectar hasta Jesús la teología y la ideología de Pablo: sin duda, Jesús vino a traer la salvación a los gentiles, y esto es lo que afirma el *Testimonium*. ¿Cuántos cristianos premodernos (y precuménicos) habrían dicho otra cosa? Sagazmente, Cohen me hizo ver que lo que habría sido inusitado en un autor cristiano antiguo es la afirmación de que Jesús consiguió ser seguido por *muchos* judíos, así como por muchos gentiles. La observación de Cohen está bien hecha; pero creo que hay una diferencia entre una anacrónica atribución a Jesús de la intención del salvar lo mismo a los judíos que a los gentiles y una afirmación de lo que Jesús hizo *de facto* durante su ministerio público, esto es, una descripción de su actividad pública (y sus resultados) que hace caso omiso de lo que dicen los cuatro Evangelios canónicos.

⁵⁰Por eso no es correcta la idea de Thackeray ("Josephus and Christianity", 148) de que φῦλον es claramente una palabra de desdén que no puede proceder de mano cristiana. Cf., en cambio, Saloman Zeitlin, "The Christ Passage in Josephus": JQR 18 (1927-28) 231-53, esp. 238-39, 253; Zeitlin se refiere a Eusebio, *Historia eclesiástica*, 3,33: τὸ τῶν Χριστιανῶν φῦλον.

⁵¹Hace especial hincapié en este punto Nodet, "Jésus et Jean-Baptiste", 320-48.

⁵²Deben tener presente esta dificultad sobre todo los críticos que se entusiasman con la autenticidad e importancia del pasaje acerca del Bautista, mientras que rechazan el *Testimonium* como una completa falsificación; así, p. ej., Bilde, *Flavius Josephus Between Jerusalem and Rome*, 223, 225.

⁵³Por ejemplo, cambiando σοφὸς ἀνὴρ por σοφιστής (usado para designar a los líderes de facciones que desagradan a Josefa) o τᾶλθηῆ por ταθηῆ (lo insólito, lo anormal, lo extraño); así Eisler, *ἸΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, 1, 46-88; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: University, 1987) 359-68; similarmente, Smith, *Jesus the Magician*, 45-46; Potoscher, "Josephus Flavius, Antiquitates 18, 63f", 26-42. Los cambios que introduce Eisler se pueden encontrar en el vol. 9 (n. 433) de la edición Loeb Library de las obras de Josefa, p. 48 n.a.

Baras ("The 'Testimonium Flavianum' and the Martyrdom of James", 340) observa acertadamente que si el texto original del *Testimonium* hubiera sido despectivo o irónico, habría provocado una fuerte condena por parte de Orígenes. De ahí que yo también sea muy escéptico en cuanto a la teoría de que originalmente el *Testimonium* contenía una referencia despectiva a la concepción virginal de Jesús; para tal posición, que a mi modo de ver carece de toda prueba directa, cf. Pharr, "The Testimony of Josephus to Christianity", 137-47. Respecto a un intento de apoyar la idea de Pharr apelando al pseudo-Hegesipo del siglo IV (e incluso esto exige una deducción de la prueba), cf. Albert A. Bell, Jr., "Josephus The Satirist. A Clue to the Original Form of the 'Testimonium Flavianum'": JQR 67 (1966-67) 16-22.

Bammel ("Zum Testimonium Flavianum", 20-22) cree que originariamente el *Testimonium* expresaba una visión negativa de los cristianos (no tanto de Cristo), pero que un buen método exige que el investigador moderno mantenga en un mínimo las enmiendas basadas en conjeturas. Sin embargo, sus propias correcciones (ἀπατηθέντες οὐ τοῦ ἀπαθῶντες por ἀγαπήσαντες, ἀπηγάτετο por ἐπηγάτετο, la omisión de ἦν después de ὁ χριστὸς οὗτος Y la inserción de φάσκοντες οἱ) se basan en tenues argumentos, e incluso son mucho más complicadas que el simple procedimiento de poner entre paréntesis las tres afirmaciones obviamente cristianas.

⁵⁴Deliberadamente no he perdido el tiempo en la objeción de que el *Testimonium* rompe el hilo de la narración en el libro 18; si alguien se interesa por semejante línea de argumentación, deberá acudir a Thackeray, "Josephus and Christianity", 140-41 (donde, en mi opinión, él depende demasiado de Eisler). Quizá lo más penetrante de toda la explicación de Thackeray es la simple observación: "Josefa era un escritor sin uniformidad" (p. 141). Cohen es más contundente: "Hemos subrayado otro aspecto de la manera de trabajar de Josefa: su invererada chapucería. Textos dignos de revisión por tendenciosos y pasajes que contradicen sus ideas quedan a veces intactos. La manera de narrar es frecuentemente confusa, oscura y contradictoria» *Oosephus in Galilee and Rome*, 233). En el presente caso, uno se pregunta si es necesario que exista para Josefa algún otro nexa más importante que el hecho de que lo manifestado sobre Jesús (al que crucifica Pilato) va precedido de un relato acerca de Pilato en el que se da muerte a muchos judíos (*Ant.* 18.3.2 §60-62), y seguido de otro en el que se castiga a unos estafadores con la crucifixión (*Ant.* 18.3.4 §65-80). Por eso creo que el prolijo intento de Bamme! ("Zum Testimonium Flavianum", 15-18) de explicar las conexiones con lo que precede y sigue al *Testimonium* está fuera de lugar. Para una detallada refutación de la afirmación de Norden respecto a que el *Testimonium* supuestamente interrumpe el flujo narrativo y la unidad temática del contexto más amplio, cf. Martin, "Le 'Testimonium Flavianum'", 422-31).

⁵⁵Como observa Thackeray, en vista de la intensidad con que aparecen el vocabulario y el estilo de Josefa, "las alteraciones se deben reducir al mínimo» ("Josephus and Christianity", 143). En mi opinión, el propio Thackeray hizo demasiadas alteraciones.

⁵⁶*ibid.*, 127-28; Thackeray, sin embargo, se limita a decir que no hay "nada improbable" en esto. También advierte que posiblemente el Evangelio de Marcos circularía en Roma cuando Josefa escribió las *Antigüedades*.

⁵⁷Feldman, "The 'Testimonium Flavianum'", 194-95.

⁵⁸Martin, "Le 'Testimonium Flavianum'", 450.

⁵⁹Semejante respuesta, claro está, no puede pretender una certeza absoluta, sino sólo ese alto grado de probabilidad que comúnmente llamamos certeza moral. Pero los pasajes de Josefa no nos aportan tal cosa. Es significativo que G. A. Wells rechace rápida y fácilmente el *Testimonium Flavianum*, sin un análisis detallado, en su popular y algo sensacionalista *Did Jesus Exist?* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1975). Obviamente, el deseo de Wells de sostener la tesis de que Jesús nunca existió (pp. 205-7) exige ese tratamiento de Josefo, que por lo demás podría destruir todo el argumento de Wells desde el principio. Wells se limita a hacer simples afirmaciones, apoyadas no en argumentos, sino en citas de autoridades generalmente anticuadas, en el caso del pasaje de Santiago, del que afirma que es una breve glosa marginal procedente de un cristiano, la cual fue luego incorporada al texto (p. 11). El libro de Wells, que construye sus argumentos sobre estas y otras afirmaciones gratuitas, puede pasar como representativo de una clase de libros populares sobre Jesús que no me molesto en considerar detalladamente.

⁶⁰Si bien puede ser objeto de debate la fuente exacta del conocimiento de Josefa expresado en el *Testimonium*, la referencia que se hace de paso a Santiago en el libro 20 de las *Antigüedades* es de diferente orden cuando se trata de las fuentes. Por las razones que he indicado, es improbable que la noticia de Josefo sobre la muerte de Santiago provenga de cristianos. La fuente natural para un acontecimiento ocurrido en Jerusalén el año 62 d. C. serían los judíos que participaron en él y a los que Josefa habría conocido personalmente. En efecto, el mismo Josefa podría haber estado en Jerusalén durante esos acontecimientos. De lo escrito en su *Vida* (3 §12-13) parece des-

prenderse que volvió a Jerusalén tras su experiencia en el desierto *ca.* 56-57 d. C. y fue a Roma *ca.* 64. De aquí la probabilidad de que estuviese en Jerusalén durante el proceso y muerte de Santiago el año 62. De todos modos, es ya con conocimiento de primera mano, ya con el adquirido de otros judíos presentes en los acontecimientos, como Josefa escribe sobre la muerte de Santiago, "el hermano de Jesús que es llamado Mesías". La idea de que Josefa necesitó información de fuentes cristianas sobre unos hechos sucedidos en Jerusalén en los primeros años sesenta es una hipótesis gratuita e innecesaria.

⁶¹ Es importante subrayar aquí que el hecho básico de la existencia de Jesús y de algunos datos aislados acerca de él siguen siendo indiscutibles, se acepte mi reconstrucción o cualquiera de las muchas otras ofrecidas por eruditos de diversas tendencias en el siglo XX. Ya se prefiera la posición del difunto Thackeray, o cualquiera de las defendidas por Dornseiff, Dubarle, Pelletier o Feldman, lo esencial de lo que digo en el texto mantiene su validez.

(Por eso yo no considero el silencio de los escritores cristianos de los tres primeros siglos una poderosa objeción a la autenticidad, como Feldman ("Flavius Josephus Revisited", 822). En mi opinión, resulta desafortunado que Martin, en su por lo demás espléndido artículo, trate de lanzar la hipótesis de que fue el propio Orígenes el autor de las interpolaciones ("Le 'Testimonium Flavianum'" 458-65). Todo intento de nombrar *al* autor de las tres interpolaciones parece vano, dado que debemos considerar seriamente la posibilidad de que cada una de ellas fuera garabateada al margen por un cristiano diferente y en época diferente.

⁶³ Debo reconocer una deuda de gratitud hacia los profesores Shaye J. D. Cohen, Harold W. Attridge, Jr., y Myles M. Bourke por su generosa ayuda en la evaluación del material de Josefa.

Fuentes: Otros escritos paganos y judíos

1. Tácito y otros autores paganos del siglo II d. C.

La noticia que da Tácito es más breve y más simple de analizar que la de Josefa. El historiador romano Tácito (56/57-ca.118 d. C) escribió como última gran obra de su vida los *Anales*, donde intentaba contar la historia de Roma desde el año 14 d. C. hasta el 68. Algunos libros de los *Anales* se han perdido, y el libro 16 se interrumpe en el año 66. Desgraciadamente para nosotros, una de las lagunas se produce en la exposición de los acontecimientos del 29 d. C., desde donde la narración pasa al 32 d. C. De aquí que el año con más probabilidades de ser el del proceso y muerte de Jesús (el 30 d. C) no figure en los manuscritos hoy disponibles de los *Anales*.

Existe, sin embargo, una breve referencia retrospectiva a Jesús en un lugar donde Tácito habla del gran incendio que se produjo en Roma durante el reinado de Nerón, y del que éste culpó a los cristianos (*Anales* 15.44). Nerón, dice Tácito, achacó a los cristianos el incendio porque la opinión popular sospechaba que el responsable era él.

Por tanto, para acallar el rumor, Nerón creó chivos expiatorios y sometió a las torturas más refinadas a aquellos que el vulgo llamaba "cristianos", [un grupo] odiado por sus abominables crímenes. Su nombre proviene de Cristo², quien, bajo el reinado de Tiberio, fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato³. Sofocada momentáneamente, la nociva superstición se extendió de nuevo no sólo en Judea, la tierra que originó este mal, sino también en la ciudad de Roma, donde convergen y se cultivan fervientemente prácticas horribles y vergonzosas de todas clases y de todas partes del mundo.

Este pasaje es importante sobre todo para la historia del cristianismo primitivo en Roma⁴, pero nosotros nos centraremos en aquello -no mucho, por cierto- que contribuye a nuestra indagación⁵.

A pesar de ciertos intentos inconsistentes de demostrar que este texto es una interpolación en Tácito, se trata de un pasaje obviamente auténtico. No sólo figura en todos los manuscritos de los *Anales*⁶, sino que el mismo tono anticristiano del texto hace casi imposible un origen cristiano. Es cierto que Tácito puede mostrar un mínimo de compasión por gente a la que injustamente se ha cargado con la culpa del odiado Nerón. Pero los cristianos, como tales, son claramente despreciados a causa de sus abominables crímenes o vicios (*flagitia*), que constituyen una superstición nociva o peligrosa. Es decir, Son un culto oriental de reciente invención y de rápida expansión, que desprecia a los dioses romanos, practica unos ritos secretos y probablemente nefandos, y que por tanto trastorna el buen orden del Estado romano. En la visión pesimista que tiene Tácito de la historia romana, los cristianos son un signo más del declinar de Roma desde la integridad y la virtud hacia la corrupción y la decadencia.

Para la mentalidad de este senador y antiguo procónsul romano, la peor acusación que se podía hacer contra el nuevo culto era señalar de quién nació y tomó su nombre: cierto judío que en Judea era conocido como Cristo⁷ y fue ejecutado por Poncio Pilato⁸. La mención de Cristo y de su final tiene la máxima importancia en la imagen negativa que presenta Tácito de los cristianos; difícilmente pudo salir de mano cristiana tan breve y despectiva descripción de Jesús⁹.

Aunque su intención primordial es describir la brutal ejecución de cristianos llevada a cabo en Roma por Nerón, Tácito ofrece de paso tres datos esenciales sobre Jesús¹⁰: 1) Sitúa su muerte durante el reinado del emperador Tiberio (14-37 d. C.) y el gobierno de Poncio Pilato (26-36 d. C.). 2) Afirma que Jesús murió ejecutado por el gobernador romano de Judea; y aunque no menciona explícitamente la crucifixión, ésta se hallaría implícita en el mismo hecho de la ejecución de un judío en Judea por un gobernador romano. Tanto es así que la frase alusiva a la ejecución de Cristo (*supplicio adfictus*) puede haber sido colocada intencionadamente entre las dos referencias a la tortura y ejecución de cristianos. La segunda referencia, que aparece en *Anales* 15.44 poco después de ser mencionada la ejecución de Cristo, habla de la crucifixión de seguidores suyos: *aut crucibus adfixi* ("o fijados en cruces") ". 3) Según Tácito, la ejecución de ese Cristo sofocó por breve tiempo el peligroso movimiento religioso de los cristianos; pero se extendió de nuevo, primero en Judea y luego, rápidamente, hasta un lugar tan lejano como Roma. Lo que debe notarse aquí es que en las frases de Tácito se revela implícitamente la existencia del movimiento cristiano ya antes de la ejecución de Cristo; de otro modo no habría sido posible "sofocarlo" por un breve tiempo mediante su muerte. Esto podría ser, naturalmente, un caso más de retroproyección de acontecimientos por parte de un historiador grecorromano; ya hemos visto un

ejemplo de ello en Josefa. Pero conviene advertir que, en el pensamiento de Tácito, el movimiento de los cristianos, denominado así a causa de Cristo, no surgió solamente tras la muerte de Jesús. Y el pasaje lleva aparejado que los mismos odiosos vicios de ese movimiento que dieron lugar a las ejecuciones de sus miembros bajo Nerón, motivaron también la ejecución de Cristo en tiempos de Tiberio.

Una cuestión importante es la fuente de información de Tácito. Algunos eruditos, subrayando las similitudes con el *Téstimonium*, sugieren que Tácito había leído a Josefa¹². Si bien es posible tal cosa, hay que reconocer no sólo las similitudes, sino también las diferencias entre los dos textos¹³. Porque puede ocurrir que Josefa se limite a repetir algo comúnmente sabido acerca de los cristianos en los comienzos del siglo II. Tácito había sido gobernador de la provincia de Asia (es decir, el tercio occidental de Asia Menor) hacia el año 112 d. C., y acaso se había relacionado con cristianos por asuntos judiciales similares a los que relata Plinio el Joven. Además, Plinio era amigo íntimo de Tácito y pudo haberle hecho partícipe de los conocimientos que había obtenido acerca de los cristianos. Tampoco se puede excluir la posibilidad de que Tácito se sirviese de archivos romanos. No obstante, si lo hizo, su error al llamar a Pilato procurador en vez de prefecto muestra que no está citando directamente de ningún documento oficial. De todos modos, aunque en el mejor de los casos Tácito nos suministra otro testimonio temprano y no cristiano sobre la existencia, ubicación temporal y geográfica, muerte y continuado impacto histórico de Jesús, no nos dice nada que Josefa no haya dicho ya.

Con Josefa y Tácito agotamos los primitivos testimonios independientes de la existencia, ministerio, muerte y progresiva influencia de Jesús. A menudo son mencionados Suetonio, Plinio el Joven y Luciano a este respecto, pero en realidad ellos se limitan a contar algo sobre lo que hacen o dicen los primitivos cristianos; no nos proporcionan testimonios independientes relativos al mismo Jesús.

Suetonio¹⁴, en su vida del emperador Claudia (*Claudio* 25.4), habla de una expulsión de judíos de Roma: «Como los judíos continuamente estaban causando disturbios a instigación de Cresto, él [Claudia] los expulsó de Roma»¹⁵. Bastantes comentaristas sugieren que el Cresto al que se alude aquí es en realidad Cristo (las formas latinas de esos nombres, *Chrestos* y *Christos*, se pronunciaban del mismo modo en aquella época). Posiblemente, la fuente utilizada por Suetonio entendió que "Cresto" era Jesús, mientras que Suetonio creyó erróneamente que el nombre era el de algún judío esclavo o liberto que causaba trastornos en las sinagogas de Roma durante el reinado de Claudia¹⁶. Aun cuando así fuese, el texto nos

habla simplemente de unos judíos cristianos que difundían su fe en las sinagogas romanas allá por los años 40-50 d. C.

Plinio el Joven ¹⁷, procónsul en la provincia de Bitinia (en Asia Menor) durante el período 111-13 d. C., describe para el emperador Trajano su manera de tratar a los cristianos que le son denunciados (*Carta 10.96*). Entre las prácticas de los cristianos, Plinio menciona su costumbre de reunirse regularmente, antes de amanecer y en un día fijado, para salmodiar versos "a Cristo como a un dios" (*Christo quasi Deo*) ¹⁸. Que los cristianos veneren a Cristo como un dios es una novedad en nuestras escasas fuentes no cristianas. Pero, una vez más, se trata de algo que no añade nada a nuestro conocimiento sobre el Jesús histórico.

Por último, el autor satírico Luciano de Samosata (ca. 125-ca. 200) escribió en plan de burla la vida de un individuo que primero se convierte al cristianismo y luego apostata, intitulada *La muerte de Peregrino* ¹⁹. En ella se dice que los cristianos están tan enamorados de Peregrino que lo veneran como un dios, «después, naturalmente, de ese otro al que adoran todavía: el hombre que fue crucificado en Palestina por introducir este nuevo culto en el mundo» ²⁰. Luciano pasa luego a describir a los cristianos «adorando a ese mismo sofista crucificado y viviendo bajo sus leyes» ²¹. Así pues, al igual que Josefa y Tácito, Luciano sabe que el "sofista" a quien veneran los cristianos -Luciano nunca usa el nombre de Jesús ni el de Cristo- fue ejecutado en Palestina; y, como Josefa, especifica el modo: crucifixión. Junto con Tácito, supone que fue ese mismo hombre crucificado quien introdujo la nueva religión llamada cristianismo. Como Plinio, informa de que los cristianos adoran a su crucificado fundador. Una vez más, vemos que un pagano culto del siglo II pudo tener noticia de Jesús; pero, sin duda, Luciano se hace eco de algo comúnmente sabido, que estaba "en el ambiente" en aquella época, no de una fuente de datos históricos independiente.

En resumen, Josefo es la única fuente independiente y no cristiana del siglo I que nos informa sobre Jesús. Existe sólo la simple posibilidad de que Tácito represente otra fuente independiente de principios del siglo II; pero, de ser así, no aporta nada realmente nuevo.

2. Fuentes judías aparte de Josefo

Por la época de Jesús, el judaísmo era una rica amalgama de múltiples y dispares tendencias religiosas. Recientes investigaciones sobre Qumrán ²², los pseudoepígrafos (incluida una buena cantidad de literatura apocalíptica judía) ²³, los escritores helenísticos judíos (especialmente Filón y Jose-

fa) ²⁴ Y las fuentes de la literatura rabínica tardía nos han enseñado a evitar la idea de que el judaísmo es una entidad clara y definible llamada "judaísmo ortodoxo" ²⁵. La consolidación de las varias corrientes del judaísmo en un judaísmo "rabínico" u "ortodoxo" no se produjo hasta después del año 70 d. C., y ni siquiera entonces quedaron suprimidos los movimientos soterrados o secundarios tales como el misticismo de la *mercabah* ²⁶, los textos mágicos ²⁷ y la posterior resistencia caraíta a la enseñanza rabínica ²⁸. Hoy, algunos especialistas prefieren incluso hablar de "judaísmos" más que de "judaísmo": hasta tal punto era, en su opinión, vasto y abigarrado el fenómeno que llamamos judaísmo antiguo ²⁹.

Hay que tener en cuenta toda esta literatura cuando se trata de captar el ambiente religioso, cultural, social y político del tiempo de Jesús. Y tal es precisamente la contribución de la literatura a la investigación sobre Jesús: la consideración del ambiente en el que Jesús se desenvuelve. En mi opinión, aparte de los textos de Josefo que ya hemos visto, esta abundante literatura no contiene ninguna referencia ni información independiente ³⁰ acerca de Jesús de Nazarer. En lo que respecta a la mayor parte de los escritos en cuestión, esto es una verdad tan evidente que no necesita una documentación detallada. Ningún especialista serio afirma que haya referencias a Jesús en Filón o en los escritos apocalípticos judíos que no hayan sufrido interpolaciones cristianas posteriores. El asunto se vuelve más complicado, en cambio, cuando se trata de dos grandes *corpora*: Qumrán y la literatura rabínica.

El descubrimiento de los primeros rollos de Qumrán en 1947 desató una oleada de teorías y especulaciones sobre la conexión de esta secta judía cuasimonástica con Jesús y/o el cristianismo primitivo. En realidad, los hallazgos de Qumrán fueron mucho más importantes por su impacto en el estudio del texto hebreo de la Biblia ³¹ y de los grupos sectarios del judaísmo del segundo templo ³², así como en el conocimiento del desarrollo del pensamiento apocalíptico y gnostizante en la antigua Palestina ³³. Ciertamente se detectaron fascinantes paralelos con los Evangelios sinópticos, las epístolas paulinas, la carta a los Hebreos y el Apocalipsis de Juan ³⁴, si bien las exageraciones de algunos divulgadores llevaron a los críticos a denunciar cierta "paralelomanía". Un grupo ascético judío que practicaba ritos de purificación en el desierto de Judea, cerca de la desembocadura del río Jordán, por fuerza tenía que hacer pensar en Juan Bautista, y algunos investigadores han sugerido que, al menos durante algún tiempo, Juan fue miembro de Qumrán ³⁵.

Sea como fuere (no hay medio de comprobar si tal proposición es cierta), nada indica que Jesús tuviera jamás una relación directa con la comunidad de Qumrán. Nunca se le menciona en los documentos encontrados

en Qumrán o cerca de ese lugar, y su actitud independiente con respecto a la interpretación estricta de la ley mosaica es la misma antítesis de la postura superobservante de los qumranitas, que consideraban demasiado laxos incluso a los fariseos. Todo esto no ha impedido que ciertos especialistas imaginativos vean a Jesús y a Juan Bautista en algunos textos de Qumrán³⁶. Lo cual viene a demostrar que la fantasía erudita no conoce límites. Y lo mismo se puede decir de los intentos de hallar partes de documentos del NT entre los pequeños fragmentos de Qumrán³⁷.

Más complicado y, a primera vista, más prometedor es el abundante *corpus* de literatura rabínica, que incluye la Misná (la primera gran colección existente de las llamadas tradiciones "orales" de los rabinos), los talmudes palestino (o jerosolimitano) y babilónico (que contienen la Misná, más posteriores comentarios sobre ella, denominados Guemará), la Tosefta (tradiciones rabínicas primitivas omitidas al componer la Misná y puestas por escrito posteriormente) los targumes (traducciones arameas y paráfrasis de las Escrituras hebreas) y los midrases (comentarios rabínicos de las Escrituras). Estas enormes colecciones de tradiciones seculares son tesoros de leyes judías, costumbres, homilías, leyendas, anécdotas y axiomas. Como su valor principal consiste en ser testimonios de la vida a lo largo del judaísmo antiguo y del medieval temprano, preguntarles acerca de Jesús de Nazaret es, en casi todos los casos, hacer una pregunta inadecuada a un cuerpo de literatura cuyos intereses son muy distintos. A lo que se refieren estos documentos es, ante todo, a la historia del judaísmo, no al Jesús de la historia³⁸.

Sin embargo, ciertos especialistas han señalado unos cuantos pasajes entre este enorme laberinto de literatura como referentes a Jesús. Y esto, de inmediato, nos sitúa frente a dos problemas distintos aunque interconectados: 1) ¿Hay realmente una referencia a Jesús en un determinado texto rabínico? 2) Si la hay, lo que dice el texto sobre Jesús ¿es independiente de toda influencia y fuente cristianas o es versión aderezada de una respuesta polémica a las pretensiones cristianas? Esta segunda pregunta plantea el gran problema de la datación. La colección más antigua de material rabínico, la Misná, data de finales del siglo II o principios del III d. C.; las restantes colecciones son todavía posteriores³⁹. A la mayoría de los comentaristas cristianos nunca se les ocurriría manifestar que los Padres de la Iglesia de comienzos del siglo III tuvieron un conocimiento de Jesús directo, históricamente fiable e independiente del NT. Del mismo modo hay que desconfiar *a priori* de la afirmación de que un documento judío de finales del siglo II o principios del III contiene tales tradiciones independientes. No fue un apologeta cristiano arbitrario, sino el gran erudito judío Joseph Klausner, quien escribió a comienzos del siglo XX que las poquísimas referencias del Talmud a Jesús son de escaso valor histórico, «da-

do que tienen más carácter de vituperio y polémica contra el fundador de una facción odiada que de información objetiva y de valor histórico»⁴⁰. Por otra parte, como observa Klausner, en conjunto el Talmud raramente habla de los acontecimientos históricos del período del segundo templo y, cuando lo hace, es sólo en los casos en que esos acontecimientos están relacionados con algún debate legal o alguna aplicación homilética.

Volviendo a nuestra primera pregunta, los especialistas en literatura rabínica no se ponen de acuerdo sobre si tan siquiera un solo texto de la Misná, la Tosefta o el Talmud se refiere a Jesús de Nazaret. Hay, por ejemplo, una postura radical, la que representa Johann Maier, quien mantiene que no sólo la Misná, sino también los dos talmudes, carecen de toda mención auténtica y directa sobre Jesús de Nazaret⁴¹. Para sostener esta opinión, Maier realiza un detallado estudio crítico formal y redaccional de todos los pasajes de la literatura rabínica que supuestamente contienen referencias a Jesús. Su conclusión es que ni siquiera el texto original de los dos talmudes mencionó jamás a Jesús de Nazaret y que tales referencias a él son interpolaciones hechas posteriormente, en la Edad Media.

En mi opinión, los argumentos de Maier son especialmente convincentes en lo relativo a la Misná y otros materiales rabínicos tempranos: ningún texto citado de aquel período se refiere realmente a Jesús. Así pues, dicho autor confirma la opinión que yo defiendo en esta sección. Ahora bien, aunque admiro el cuidadoso estudio efectuado por Maier sobre todas las formas de una tradición rabínica determinada, su aseveración de que la totalidad de las referencias a Jesús de Nazaret en los dos talmudes son interpolaciones descansa sobre unos argumentos prolijos, a veces endebles e hipotéticos, y en ocasiones parece funcionar como un *deus ex machina*. Aunque Maier lleva demasiado lejos una buena tesis, al menos uno de sus puntos básicos se asienta en terreno sólido: Jesús de Nazaret, simplemente, no figura en la Misná ni en otras tradiciones rabínicas de los primeros tiempos.

De hecho, aunque no muchos especialistas tomarían una postura tan radical como la de Maier, un buen número de expertos en literatura rabínica se mantienen escépticos en cuanto al uso de textos rabínicos como fuente para el Jesús histórico. Por ejemplo, Jacob Z. Lauterbach sostiene que «ni una sola noticia de las que han llegado hasta nosotros en la literatura talmúdico-midrásica se puede considerar auténtica en el sentido de que tenga su origen en el tiempo de Jesús o siquiera en la primera mitad del siglo I de la era cristiana»⁴². El Talmud no alude a ningún maestro talmúdico que viviese en la época de Jesús o en los primeros cincuenta años de la era cristiana y que mencione a Jesús por su nombre. En cuanto a los rabinos del siglo II d. E., reaccionaban contra el Cristo proclamado por el

cristianismo, no contra el Jesús histórico. Samuel Sandmel concuerda en lo esencial con Lauterbach. Señala además que, aun en el caso de que los pocos textos propuestos por eruditos como Joseph Klausner o Morris Goldstein hablasen verdaderamente de Jesús y posiblemente representasen una tradición independiente, el resultado neto sería tan insignificante como inútil, salvo para probar la existencia de Jesús ⁴³. De lo dicho hasta ahora, parece obvio que hay que recelar de manifestaciones en que se dan muchas esperanzas sobre lo que la literatura rabínica puede ofrecernos respecto al "Jesús judío".

Hasta los críticos que ven auténticas referencias a Jesús en textos rabínicos rechazan bastantes de los que han sido propuestos. Klausner, por ejemplo, descarta los textos que hablan de un tal "Ben Stada", un peligroso embaucador del pueblo, que supuestamente murió lapidado por intelectuales judíos en la ciudad de Lod. Sólo en tradiciones talmúdicas posteriores se relacionó a Ben Stada con Jesús; en ninguna tradición rabínica temprana se produce la identificación entre los dos ⁴⁴.

Por otro lado, Klausner relaciona a Jesús con alguien a quien textos rabínicos de los primeros tiempos mencionan como "Ben Pandera" o "Ben Pantere" ⁴⁵. El nombre aparece en conexión con una historia acerca de una doncella judía que tuvo relaciones ilícitas con un soldado romano llamado Panthera. Según el Padre de la Iglesia Orígenes (ca. 185-254 d. C.), un polemista pagano del siglo II, Celso, escribiendo hacia el año 178 d. C., manifestó que él había oído a un judío contar tal historia sobre María, la madre de Jesús ⁴⁶. Por tanto es posible -dice Klausner- que tal historia circulase entre los judíos del siglo II d. C., y quedase reflejada en algunos relatos rabínicos de la época ⁴⁷. La historia acerca de Panthera parece ser una referencia polémica, amañada o burlesca, a los relatos que Mateo y Lucas hacen de la infancia de Jesús, en los que María, la Virgen (en griego, παρθένος), concibe a Jesús por obra del Espíritu Santo, sin intervención de su esposo, José ⁴⁸.

Entre los poquísimos textos que Klausner acepta como referentes a Jesús de Nazaret figura uno perteneciente al Talmud babilónico, que se encuentra en el tratado *Sanhedrin* 43a ⁴⁹. En él se menciona a Yeshú (= Jesús), que fue colgado en la víspera de Pascua (10 que estaría de acuerdo con la cronología de la Pasión del cuarto Evangelio); pero la información correcta se mezcla con una confusa noticia acerca de un heraldo buscando testigos para la defensa durante cuarenta días antes de la muerte de Jesús por lapidación. El texto describe a Yeshú como un mago que embaucó y descarrió a Israel. Esto concuerda con la tendencia general de las antiguas fuentes judías, que no niegan la existencia y ejecución de Jesús. En realidad, tampoco niegan sus milagros, sólo que los interpretan como actos de

brujería⁵⁰. La referencia al heraldo buscando durante cuarenta días testigos para la defensa pudiera ser un ataque apologetico contra la descripción que los Evangelios canónicos hacen del arresto, juicio y ejecución, todo ello en un período de veinticuatro horas. A fin de cuentas, no hay aquí nada que no conociésemos por los Evangelios, y muy probablemente el texto talmúdico se limita a reaccionar contra la tradición evangélica⁵¹.

Incluso los pocos pasajes que Klausner considera genuinas referencias tempranas a Jesús presentan sus problemas. Es significativo que en la Misná vea un solo pasaje alusivo -en su opinión- a Jesús. Ese pasaje se encuentra en una discusión sobre quién debe ser considerado bastardo (*mamzer*) según la ley. El tratado de la Misná *Yebamot* 4, 13 recoge una serie de opiniones, entre las cuales figura la del rabino Simeón ben Azzai: «En Jerusalén vi un registro de familia en el que estaba escrito: "Se es bastardo a causa de [una transgresión de la ley por] la mujer de tu prójimo [i. e., por el adulterio de una mujer casada con un hombre que no es su marido]"»⁵². Klausner ve aquí una alusión a la tradición judía del origen ilegítimo de Jesús; pero Gustaf Dalman (acertadamente, a mi entender) objeta que, en conjunto, el contexto es un simple debate sobre la correcta definición de "bastardo", con varias opiniones que se remiten a diferentes pasajes del AT⁵³. En todo caso, Klausner subraya que esta tradición judía del nacimiento ilegítimo de Jesús carece de base histórica y surgió de la oposición a la doctrina cristiana de la concepción virginal. Por eso, cualquiera que sea el significado del texto, éste no representa un conocimiento independiente acerca de Jesús⁵⁴. Desde mi punto de vista, incluso la prudente posición de Klausner es optimista en exceso. Personalmente, tiendo a pensar como Morris Goldstein, que no encuentra referencia alguna a Jesús en este pasaje, ni tampoco, realmente, en la Misná ni en los midrasés tanaíticos en general⁵⁵.

Asimismo soy escéptico con respecto a la tradición según la cual Eliezer ben Hircano oyó hablar de que Jesús había enseñado que la ganancia de una prostituta se debe emplear en comprar un retrete al sumo sacerdote (Talmud babilónico, tratado *'Aboda Zara* 16b-17a; cf *Tosefta Hu//in* 2,24)⁵⁶. Para establecer la fiabilidad de este pasaje, Klausner se ve en la necesidad de entrar en argumentos tortuosos e incluso remitirse a lo que cuenta Hegesipo del martirio de Santiago, algo que hoy día no inspiraría confianza a muchos eruditos⁵⁷. Joachim Jeremias sopesa los pros y los contras del argumento relativo a la autenticidad y -acertadamente, a mi entender- da un juicio negativo. El dicho en cuestión es una invención polémica dirigida a ridiculizar a Jesús⁵⁸.

El último ejemplo de Klausner es una anécdota en la que se hace burla de los cristianos judíos y de su "evangelio", y que se encuentra en el Tal-

modo babilónico, tratado *Sabbat* 116a y b. El hecho de que esté escrita en arameo -algo que no se da en ninguna otra parte del Talmud ni de los midrasim-, y de que se presente a un judío cristiano citando una versión amañada de Mt 5,17 de «un rollo [de pergamino] de evangelio»⁵⁹, hace muy improbable que se trate de una tradición independiente⁶⁰.

En suma, sigo manteniendo mis dudas sobre si alguno de los textos de Klausner nos proporcionan información independiente acerca de escritos cristianos⁶¹. Y lo que es más importante: aun cuando diéramos por válidas todas sus afirmaciones, esos textos no añadirían nada nuevo a los conocimientos que ya tenemos por el NT⁶². Aunque no acepto en su totalidad la visión radical de Maier, creo que puedo estar de acuerdo con él en un punto fundamental: las primitivas fuentes rabínicas no contienen ninguna referencia clara -ni siquiera probable- a Jesús de Nazaret. Más aún, soy de la opinión de que, cuando finalmente encontramos tales referencias en la literatura rabínica posterior, lo más plausible es que se trate de reacciones contra afirmaciones cristianas, orales o escritas. Por eso, aparte de Josefo, la literatura judía de la época del cristianismo primitivo no ofrece ninguna fuente independiente para la búsqueda del Jesús histórico⁶³. Y en realidad, ¿por qué habría de ofrecerla? Metido en una lucha feroz por su propia supervivencia y definición, el judaísmo rabínico tenía entonces otros asuntos en que pensar y que, vistos desde su perspectiva, eran mucho más importantes.

Notas al capítulo 4

¹ Sobre el tema en general, véase Murray J. Harris, "References to Jesus in Early Classical Authors", en *Cospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels*, 343-68.

² Literalmente, "el autor de este nombre, Cristo". La traducción es mía. El texto latino reza así: *ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfectus quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocía aut pudenda confluunt celebranturque*. Texto tomado de John Jackson (ed.), *Tacitus*, 4 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard University; London: Heinemann, 1937) IV, 282; la cita tradicional es libro 15, cap. 44.

³ Léon Herrmann (*Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle* [Collection Latomus 109; Bruxelles: Latomus, 1970] prefiere leer la frase *per procuratorem Pontium Pilatum* como especificativa de *Tiberio imperitante*. En este caso, el sentido sería "mientras Tiberio gobernaba Udeca] por medio de Poncio Pilato, su procurador", con el énfasis en el firme control de Tiberio. Si bien es posible, esto deja *adfectus erat* sin agente; por eso prefiero tomar *per procuratorem* con *adfectus erat*.

La frase *supplicio adfctus erat* es bastante vaga. Sin duda indica la aplicación de un grave castigo (impuesto legalmente por alguna autoridad romana); normalmente se relaciona con un terrible sufrimiento físico y/o efusión de sangre. Muy a menudo -aunque no siempre- se refiere a ejecución. Que ejecución es aquí el significado nos lo revela no tanto la frase en sí cuanto el contexto en general: no se menciona a Cristo después de la aplicación del castigo; Tácito dice a continuación que el movimiento de Cristo fue sofocado momentáneamente en Judea y que Nerón da muerte a los seguidores de Cristo, los cristianos. ¿Se habría aplicado menos castigo a su fundador? (Cabe la pregunta de si *crucibus adfixi*, la frase que Tácito usa luego en *Anales 15.44* para la crucifixión de los cristianos por orden de Nerón, es un vago eco verbal de *Supplicio adfctus erat*, la descripción del mismo castigo de Cristo.)

Hay una gran ironía histórica en este texto de Tácito; es la única vez en toda la literatura antigua pagana que -como un medio de especificar quién es Cristo- se menciona por su nombre a Poncio Pilato. El destino de Pilato en los credos cristianos ya se prefigura en una historia pagana.

⁴En cuanto a esto, véase Wolfgang Wiefel, "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity", en Karl P. Donfried (ed.), *The Romans Debate* (Minneapolis: Augsburg, 1977) 100-19; Raymond E. Brown, "The Beginnings of Christianity at Rome", en Raymond E. Brown / John P. Meier, *Antioch and Rome* (New York/Ramsey: Paulist, 1983) 92-104, esp. 98-99.

⁵Joseph Klausner (*Jesus of Nazareth. His Life, Times and Teaching* [New York: Macmillan, 1925] 60); trad. española: *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* (Paidós Orientalia 25; Barcelona: Paidós, 1991), dice acertadamente: «Estas palabras [de Tácito] habrían podido tener considerable valor como el testimonio espontáneo de un gentil si hubieran sido escritas dentro de los setenta y cinco años posteriores al hecho». De todos modos, desde nuestro punto de vista, plantean algunas preguntas intrigantes.

(Como en el caso de Josefa, hay que atemperar nuestra observación con el hecho de que el más antiguo manuscrito de los *Anales* data del siglo XI.

⁷La mención del vulgo hace posible que Tácito originalmente escribiese "Chrestianos" y "Chrestus", una confusión común entre los paganos de los primeros siglos, dado que, en griego, las vocales *e* e *i* habían llegado por aquel tiempo a sonar idénticas ("itacismo"). Sin embargo, como su amigo Plinio el Joven, probablemente Tácito había conocido directamente cristianos en su época de procónsul de Asia (o sea, Asia Menor occidental) en 112-13 d. C. Por eso es probable que supiese la forma correcta del nombre y su grafía. Pero Harald Fuchs ("Tacitus über die Christen": *VC* 4 [1950] 65-93) sugiere que Tácito resalta conscientemente la pronunciación "Chrestianos" por parte del vulgo, y que a la vez juega con el significado radical de la palabra griega *χρηστός* (bueno, amable, benévolo) yuxtaponiendo "Chrestianos" con la descripción "odiados por sus abominables crímenes". Acepta esta idea Carlo M. Martini, "Il silenzio dei testimoni non cristiani su Gesù": *La Civiltà Cattolica* 113/2 (1962) 341-49, esp. 344 n. 10.

⁸Como sabemos por la inscripción hallada en Cesarea Marítima (o Cesarea de Palestina) en 1961, Poncio Pilato tenía el título de "prefecto", no el de "procurador" en la época en que gobernó Judea. Durante los reinados de Augusto y Tiberio, los gobernadores de Egipto y Judea eran de categoría ecuestre (no senatorial) y normalmente ostentaban el título de "prefecto", que implicaba funciones militares, mientras que el título de "procurador" entrañaba más el cargo de administrador económico y (cada vez en mayor medida) el de agente personal del emperador. Sin embargo, en la práctica, la diferencia entre prefecto y procurador probablemente no significaba mu-

cho en una provincia remota como Judea, y no es imposible que, al hablar de ese funcionario, la gente dijese imprecisa e indistintamente "el prefecto" o "el procurador". Por tanto, no resulta sorprendente que ni Tácito ni Filón ni Josefo hagan uso invariable de ambas palabras. Ahora bien, técnicamente, la inscripción de Cesarea Marítima muestra que el título oficial de Pilato era prefecto. Sobre todo esto, cf. Emil Schüter, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 a. C.-135 d. C)*, rev. yed. Geza Vermes / Fergus Millar (Edinburgh: Clark, 1973) 1,358-60; también Jerry Vardaman, "A New Inscription Which Mentions Pilate as 'Prefect'": *JBL* 81 (1962) 70-71. A menos que gratuitamente supongamos que el título de Pilato fue cambiado durante el tiempo que él permaneció en el cargo, debemos concluir que, estrictamente hablando, Tácito está equivocado cuando llama a Pilato procurador; una vez más, el estado de cosas de una época posterior (el cargo de gobernador fue elevado al rango de procurador probablemente durante el reinado del emperador Claudio) se retroproyecta inintencionadamente a un período anterior. La razón por la que Claudio cambió el título de gobernador de Judea no está de todo clara. Algunos autores hablan de "mejora" en el cargo a causa de unas relaciones cada vez más difíciles con la población judía. En realidad, el cambio de título en Judea pudo haber sido parte de una tefotma mayor empujada por Claudio. Al transformar los "prefectos" en "procuradores", acaso buscó poner el cargo más directamente bajo su control personal, dada la oposición entre el emperador y el Senado. Sobre esta interpretación, cf. Barbara Levick, *Claudius* (New Haven/London: Yale University, 1990) 48-49.

"Respecto al intento de L. A. Ye!nitsky de discutir la autenticidad de este texto y sobre su refutación, cf. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship*, 319. Véase también Herrmann, *Chrestos*, 161-62. Trilling, citando a Johannes Weiss, afirma que nuestro pasaje es de lo más representativo del verdadero estilo y pensamiento de Tácito (*Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, 57).

Nodet ("Jésus et Jean-Baptiste", 342-45) defiende la autenticidad del pasaje, pero trata de demostrar que la frase que habla de la muerte de Jesús procede de otro contexto, posiblemente el libro sexto (perdido) de las *Historias* de Tácito. Esta posición parece no sólo innecesaria, sino también extraña, puesto que, porfiadamente, Nodet se niega a aceptar todo cambio o mutilación en el caso de *Testimonium*. Luego trata de hacer ver que Tácito sacó su información sobre Cristo del libro 18 de las *Antigüedades*; y además señala la existencia de paralelos entre el *Testimonium* y el sermón de Pablo en Antioquía de Pisidia de Hch 13. Todo esto parece forzado. Respecto a otros que sostienen una teoría de sustitución, cf. Jean-Pierre Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments* (EBib; Paris: Gabalda, 1981) 173. Como dice Lémonon (p. 174 n. 5), todo lo que debe preocuparnos es la autenticidad. Que Cristo participa del juicio negativo emitido por Tácito sobre los cristianos en este pasaje lo subraya Martini ("Il silenzio", 345).

¶ Por supuesto, no aparece el nombre de Jesús; para Tácito, "Cristo" es un nombre propio. Adviértase la diferencia con respecto a Josefo, que habla (en la forma original del texto) solamente de Jesús. Incluso la interpolación cristiana parece usar $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ como un título: "Él era el Mesías", no "Él era Cristo".

¶ Nótese el orden de las afirmaciones y la elección de verbos y construcciones gramaticales similares en *Anales* 15.44: *Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis ADFE-CIToo. Christusoo. supplicio ADFECTUS ERA Too. aut crucibus ADFIXloo.*

¶ Véase Franz Dornseiff, "Lukas der Schriftsteller. Mit einem Anhang: Josephus und Tacitus": *ZNW* 35 (1936) 148-55. Remitiéndose a la opinión de von Harnack, Dornseiff pone de relieve el paralelo entre el *Testimonium* y *Anales* 15.44. Si se demostrase que la posición de Dornseiffes correcta, quedaría probado, en efecto, que el

núcleo de! *Testimonium* es auténtico. Pero, como advierte Martini ("Il silenzio", 344-45), la mayoría de los especialistas rechazan la idea de que Tácito depende aquí de Josefa.

¹³ Por mencionar tan sólo algunas de las diferencias: 1) Josefa (en el núcleo de! *Testimonium*) habla sólo de "Jesús"; Tácito, sólo de "Cristo", entendido como nombre propio. 2) El reinado de Tiberio se menciona en el más amplio contexto de *Ant.* 18.2.4 y 3.4., pero no en el *Testimonium*; Tácito menciona a Tiberio junto con Pilato 3) Josefa describe primero el ministerio de Jesús (milagros, enseñanza, gran éxito lo mismo entre los judíos que entre los griegos); Tácito sólo alude a él como origen de los cristianos y a su ejecución. 4) Josefa habla de la acusación de los dirigentes judíos ante Pilato; Tácito sólo del papel de Pilato en la ejecución. 5) Josefa menciona explícitamente la muerte por crucifixión; Tácito se refiere vagamente a la imposición de un castigo extremo. Con todo lo anterior no se trata de negar algunas fuertes similitudes: en un breve pasaje, 1) se nombra a Jesús/Cristo, 2) se menciona su ejecución en Judea por Pilato (por tanto, durante el reinado de Tiberio), 3) se indica que el nombre de "cristiano" procede de Cristo, y 4) se dice que el grupo cristiano surgido de él sigue existiendo después de su muerte. Dadas las perspectivas de dos historiadores no cristianos escribiendo en Roma al final del siglo 1 y a comienzos del 2, tales similitudes no son tan llamativas como para probar la dependencia literaria de Tácito con respecto a Josefa.

¹⁴ Las fechas del nacimiento y muerte de Sueronio no se pueden fijar con ninguna precisión. Nació hacia 69-70 d. C. y, desde luego, estaba vivo en 121-22 d. C. No se sabe con certeza cuánto vivió después; algunos creen que conoció la primera parte del reinado del emperador Antonino Pío (que estuvo en el poder entre los años 138 y 161). Su obra más conocida es *Vidas de los doce césares* (publicada el año 120), la quinta de las cuales es la de Claudio.

¹⁵ Reza así el texto latino: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*; véase J. C. Rolfe (ed.), *Suetonius*, 2 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard University; London: Heinemann, 1914) n, 52 n. a.

¹⁶ Dos argumentos apoyan más una referencia a Crisostomo que a algún judío romano llamado Cresta: 1) Un buen estilo latino parece pedir *quodam* después de *Chresto* en caso de que se estuviera introduciendo en el relato un personaje nuevo y desconocido. 2) Raymond E. Brown nos informa de que «entre los varios centenares de nombres de judíos romanos que conocemos por las catacumbas y otras fuentes, no aparece ningún "Chrestus"» (*Antioch and Rome*, 100).

¹⁷ Plinio el Joven (ca. 61 d. C.-ca. 112) era sobrino e hijo adoptivo de Plinio el Viejo (ca. 23-79 d. C.), que murió durante la erupción del Vesubio. Como veremos en el capítulo 10, Plinio el Viejo tiene gran importancia para la historia del judaísmo del siglo 1 por su descripción de los esenios.

¹⁸ Véase Betry Radice (ed.), *Pliny. Letters and Panegyricus*, 2 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard University; London: Heinemann, 1969) n, 288; la cita tradicional es libro 10, carta 96.

¹⁹ Sobre Luciano y *La muerte de Peregrino*, cf. Robert L. Wilken, *The Christians as the Roman Saw Them* (New Haven/London: Yale University, 1984) 96-97.

²⁰ Respeto a *La muerte de Peregrino*, cf. A. Harmon (ed.), *Lucian*, 8 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard University; London: Heinemann, 1936) v, 1-51; cita tomada del capítulo 11 (p. 12). El texto griego habla literalmente no de un hombre crucificado, sino empalado (*ἀνασκολοπισθέντα*). Realmente, Luciano tiene una base histórica para emplear esta palabra, dado que, posiblemente, la crucifixión se derivó

de! empalamiento; pero lo más probable es que e! vocablo se esté empleando aquí en tono de burla.

²¹ *ibíd.*, cap. 13.

²² Respecto a cada una de las áreas aquí mencionadas, resulta casi imposible examinar siquiera e! flujo de literatura que se ha producido en los últimos años. Por eso me limitaré a indicar unas pocas obras (la mayor parte en inglés) que pueden servir de introducción a los textos y su significado. Para los escritos de Qumrán en su traducción inglesa, véase G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin, 1987); ídem, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective* (Philadelphia: Fortress, 1977; ed. rev., 1982); John Allegro, *The Dead Sea Scrolls. A Reappraisal* (London: Penguin, 1964); e! capítulo sobre Qumrán en la edición revisada de Schürer, *The History of the Jewish People*, 3/1, 380-469; Joseph A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study. With an Addendum Oanuary 1977* (SBL SBS 8; Missoula, MT: Scholars, 1977); H. Bietenhard, "Die Handschriftenfund vom Toten Meer (Hirbet Qumran) und die Essenerfrage. Die Funde in der Wüste Juda", en H. Temporini / W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 219.1* (Berlin/New York: de Gruyter, 1979) 704-78; D. Dimant, "Qumran Sectarian Literature", en M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2/2; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984) 483-550. Para la *editio princeps* de los diferentes manuscritos publicados, cf. la serie *Discoveries in the Judaean Desert* (Oxford: Clarendon, 1955-). Una edición muy manejable de los textos anteriormente publicados, con puntuación de vocales, traducción alemana y breves notas en Eduard Lohse (ed.), *Die Texte aus Qumran* (München: Kiise!, 1971), que, no obstante, hay que utilizar con cuidado.

²³ El texto comúnmente usado de los pseudoepígrafos en inglés solía ser e! de R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Volume II. Pseudepigrapha* (Oxford: Clarendon, 1913). Más recientemente disponemos de un compendio, considerablemente mayor, editado por James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2. vols. (Garden City, NY: Doubleday, 1983, 1985). Para una idea general de la investigación, cf. ídem, *The Pseudepigrapha and Modern Research. With a Supplement* (SBL SCS 7S; Ann Arbor, MI: Scholars, 1981). Un análisis de los pseudoepígrafos y otras obras judías "intertestamentarias" se puede encontrar en los vols. 311 y 3/2 de! la edición revisada de Schürer, *The History of the Jewish People*; George Nickelsburgh, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia: Fortress, 1981); también (ordenado por temas) George Nickelsburgh / Michael E. Stone, *Faith and Piety in Early Judaism. Texts and Documents* (Philadelphia: Fortres, 1983). Sobre la literatura apocalíptica judía, véase D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (London: SCM, 1964); John J. Collins (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia 14; sin lugar de edición: SBL, 1979); íd., *The Apocalyptic Imagination* (New York: Crossroad, 1987); Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (ed. rev.; Philadelphia: Fortress, 1979); M. E. Stone, "Apocalyptic Literature", en *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2/2) 383-441. El primer volumen de! compendio de Charlesworth está dedicado en su mayor parte a los apocalipsis judíos y cristianos.

²⁴ Respecto a la literatura helenística judía aparte de Filón y Josefo, cf. John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem* (New York: Crossroad, 1983); véanse también los ensayos en H. Temporini / W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2/20,1 y 2* (Berlin/New York: de Gruyter, 1986, 1987). Para una introducción a Filón, con ulterior bibliografía, cf. e! extenso ensayo de Jenny Morris en e! vol. 3/2 de la edición revisada de Schürer, *The History of the Jewish People*, 809-89; también P. Borgen, "Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since

World War II", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2/20, 1 (1983) 98-154; id., "Philo of Alexandria", en *Jewish Writings of the Second Temple Period (CRINT 2/2)* 233-82. Entre otras obras, véase E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven: Yale University; London: Oxford University, 1940, 21%2); S. Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction* (New York: Oxford University, 1979). Sobre Filón y el NT, cf. Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (ALGHJ 4; Leiden: Brill, 1970). Para Josefo, cf. *supra*, p. 92.

²⁵ Respecto a una descripción anterior, pero favorable, del judaísmo antiguo, orientada en la dirección "ortodoxa, normativa", cf. George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 vols. (New York: Schocken, 1971; 1.a ed., 1927, 1930). Para un intento de presentar la favorable visión de Moore de un modo más completo, véase E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977).

²⁶ El viejo clásico en este campo es Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 31%1; 1.a ed. 1941).

²⁷ Sobre conjuros y textos de magia judíos, véase la ed. rev. de Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 3/1, 342-79.

²⁸ Ensayos sobre la lucha del judaísmo por definirse a sí mismo en el siglo I a. C. y en el siglo I d. C. se pueden encontrar en E. P. Sanders / A. I. Baumgarten / Alan Mendelson (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition. Volume Two. Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* (Philadelphia: Fortress, 1981).

²⁹ Véase, p. ej., Jacob Neusner / William S. Green / Ernest Frerichs, *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge: University, 1987).

³⁰ Al decir "independiente", me refiero a la información sobre Jesús de Nazaret que no está tomada de documentos cristianos, conocidos directa o indirectamente, o que no es una reacción contra los mismos.

³¹ Véanse, p. ej., los ensayos en F. M. Cross / S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge, MA: Harvard University, 1975); Eugene Ulrich, "Horizons of Old Testament Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4": *CBQ* 46 (1984) 613-36; K. A. Mathews, "The Leviticus Scroll (11QpaleoLev) and the Text of the Hebrew Bible": *CBQ* 48 (1986) 171-207.

³² Véase, p. ej., Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity 7; Philadelphia: Westminster, 1987) 123-73; Lawrence H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls* (Brown Judaic Studies 33; Chico, CA: Scholars, 1983); Philip R. Davies, *Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (Brown Judaic Studies 94; Atlanta: Scholars, 1987).

³³ Véase, p. ej., Jean Duhaime, "Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran": *CBQ* 49 (1987) 57-73.

³⁴ Entre los muchos estudios que documentan o sugieren paralelos entre Qumrán y Jesús o el cristianismo, cf. Krister Stendahl (ed.), *The Scrolls and Christian Origins. Studies on the Jewish Background of the New Testament* (Brown Judaic Studies 48; Chico, CA: Scholars, 1961, reimpr. 1983); H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols. (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1966); Jerome Murphy-O'Connor (ed.), *Paul and Qumran* (London: Chapman, 1972); W. S. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972); R. Alan Culpepper, *The Johannine School* (SBLDS 26; Missoula, MT: Scholars, 1975) 145-70; muchos de los ensayos de Joseph A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBLBS 5; Missoula, MT: Scholars, 1974) y *A Wandering Aramean. Collected Ara-*

maie Essays (Missoula, MT: Scholars, 1979); Paul J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa'* (CBQMS 10; Washington, DC: CBA, 1981); Jerome Murphy-O'Connor, "The Judean Desert", en R. A. Krafr / G. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta: Scholars, 1986) 119-56. Véase también el breve pero útil resumen de Joseph A. Fitzmyer, "The Qumran Scrolls and the New Testament after Forty Years": *RevQ* 13 (1988) 609-20.

³⁵ Así, p. ej., J. A. T. Robinson, "The Baptism of John and the Qumran Community": *HTR* 50 (1957) 175-91; apoya su opinión Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (AB 28, 28A; Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985) I, 453-54, más la bibliografía en p. 462. Véase también Jean Daniélou, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity* (A Mentor Omega Book; New York: New American Library, 1962; La ed. 1958) 16-24.

³⁶ Véase, p. ej., Barbara E. Thiering, *Redating the Teacher of Righteousness* (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 1; Sydney: Theological Explorations, 1979) 213-14. Thiering sugiere que Juan Bautista es el Maestro de Justicia y Jesús el Sacerdote Malvado.

³⁷ José O'Callaghan causó sensación cuando manifestó que varios fragmentos de papiro de Qumrán contenían parte del NT; cf. su artículo "¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?": *Bib* 53 (1972) 91-100; cf. también el libro de O'Callaghan *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974). O'Callaghan tuvo sus defensores: véase C. P. Thiede, "Q-Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran": *Bib* 65 (1984) 538-59; id., *Die älteste Evangelien-Handschrift? Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments* (Wuppertal: Brockhaus, 1986). Pero, en general, los especialistas han rechazado la afirmación: cf. M. Baillet, "Les manuscrits de la grotte 7 de Qumran et le Nouveau Testament": *Bib* 53 (1972) 508-16; 54 (1973) 340-50; P. Benoit, "Note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumran": *RB* 79 (1972) 321-24; 80 (1973) 5-12.

³⁸ Especialmente prolífico en libros sobre los orígenes y la interpretación de la literatura rabínica es Jacob Neusner, que ha sido el primero en abordar la literatura rabínica aplicando la crítica formal y textual. Entre sus muchas obras publicadas, las siguientes son especialmente accesibles: *The Pharisees. Rabbinic Perspectives* (Hoboken, NJ: Ktav, 1973); *First-Century Judaism in Crisis* (Nashville/New York: Abingdon, 1975); *Midrash in Context* (Philadelphia: Fortress, 1983); *Messiah in Context* (Philadelphia: Fortress, 1984); *Torah* (Philadelphia: Fortress, 1985); *Judaism in the Beginning of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984); *The Mishnah Before 70* (Brown Judaic Studies 70; Adanta: Scholars, 1987); *What is Midrash?* (Philadelphia: Fortress, 1987); *Why No Gospels in Talmudic Judaism?* (Brown Judaic Studies 135; Adanta: Scholars, 1988). Véanse también los ensayos contenidos en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2/19.2 (1979); y S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages. First Part* (Assen/Maastricht: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1987).

³⁹ Por eso Klausner *Oesuf Nazareth*, 20) se niega a tomar en consideración las noticias transmitidas por los "amoraim", i. e., maestros rabínicos de entre 200 d. C. y 500 d. C.

⁴⁰ Klausner, *Jesus of Nazareth*, 18-19.

⁴¹ Véase Johann Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudisehen Überlieferung* (Erträge der Forschung 82; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978). Su

punto de vista, que es expuesto minuciosamente a lo largo de! volumen, aparece resumido en pp. 263-75.

42 Jacob Z. Lauterbach, "Jesus in the Talmud", en *Rabbinic Essays* (Cincinnati: Hebrew Union College, 1951) 473-570, esp. p. 477.

43 Samue! Sandme!, *We Jews and Jesus* (New York: Oxford University, 1965) 28.

44 Klausner, *Jesus o/Nazareth*, 20-23. Hoyes común la idea de que la tradición de Ben Stada no tenía nada que ver en un principio con Jesús de Nazaret; véase, p. ej., Morris Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition* (New York: Macmillan, 1950) 57-81, donde también se rechazan alusiones a Jesús supuestamente oculto tras otros personajes (p. ej., "un tal" Balaam). Véase también lo que dice Maier (*Jesus van Nazareth* 237), quien además sugiere que ya se habían mezclado los rasgos de dos diferentes personas en los textos de "Ben Stada" mucho antes de que este personaje fuera identificado con Jesús de Nazaret (según Maier, después de la terminación de! Talmud babilónico).

4. Se abordarán de nuevo estos textos al discutir la cuestión de la posible ilegitimidad de Jesús en el capítulo 8 de este libro. Aquí no entro a considerar el tema, más amplio, de la tradición sobre la ilegitimidad, sino simplemente si determinados textos rabínicos se refieren a Jesús y si pueden reflejar una tradición independiente. De estar Maier en lo cierto, la más antigua tradición palestina sobre Ben Pandera no contenía ninguna acusación de ilegitimidad; ésta surgió por primera vez en el judaísmo de la diáspora, por lo cual es preciso distinguir las dos formas de la tradición. En efecto, Maier llega a manifestar que no sólo Ben Stada sino incluso Ben Pandera no tenían nada que ver al principio con Jesús de Nazaret (*Jesus van Nazareth*, 243-55).

46 Orígenes, *Contra Celso* 1.32; véase el texto griego, la traducción francesa y las notas en Marce! Borret, *Origene. Contre Celse*. Tome 1 (SC 132; Paris: Cerf, 1967) 162-63.

47 Klausner (*Jesus o/Nazareth*, 23) menciona varias baraitas de! tiempo de! rabino Eliezer ben Hircano y del rabino Yishmael (finales de! siglo 1 d. C. y comienzos de! II d. C.) Las baraitas son primitivas enseñanzas rabínicas que no pasaron a la Misná pero se conservaron en documentos posteriores (la Tosefta, los talmudes). Naturalmente, la cuestión de la fiabilidad de las atribuciones se convierte en algo de la máxima importancia en tales casos. Si una baraita atribuye cierto dicho a uno de los rabinos ranaíticos, ¿está justificado que *ipso facto* aceptemos la atribución como históricamente fiable? A diferencia de muchos autores de hoy, Maier (*Jesus van Nazareth*, 235) se esfuerza en distinguir entre la tradición de los judíos de la diáspora contada por Celso y las tradiciones de los judíos de Palestina y Babilonia, que en el siglo II d. C. no sabían nada de esa historia. Maier sugiere que la historia que estuvo en circulación entre los judíos de la diáspora tuvo su verdadero origen en una glosa cristiana sobre la genealogía de Jesús (pp. 263, 267).

48 Klausner (*Jesus o/Nazareth*, 24) lanza la hipótesis de que la expresión griega υἱὸς τῆς Τραπεζῶν ("hijo de la virgen") se convirtió por burla en "Ben ha-Panthera" ("hijo de la pamera"). A su debido tiempo la tradición judía olvidó que la referencia era en su origen a la madre de Jesús. "Pantere" o "Pandera" se interpretó como el nombre de! padre de Jesús. Como no era un nombre judío, surgió la idea de que el padre biológico tenía que haber sido un extranjero; y en aquella Judea ocupada, el más probable candidato parecía un soldado romano. De hecho, el nombre de Panthera era corriente en los dos primeros siglos de la era cristiana, especialmente como apodo de soldados romanos; véase L. Patterson, "Origin of the Name Panthera": *JTS* 19 (1917-18) 79-80. El imento de Morton Smith (*Jesus the Magician* [New York:

Harper & Row, 1978] 47) de tomar la historia de Ben Panthera al pie de la letra, hasta el punto de sugerir que la piedra sepulcral de un arquero sidonio en Alemania, un tal Tiberius Julius Abdes Panthera, pudiera indicar la tumba del padre de Jesús, es más curioso que convincente (calificación del propio Smith: "posible, aunque no probable"). Smith, junto con cierto número de especialistas actuales, descarta que el nombre de Panthera se derive de παρθένος, como propone Klausner; no hay prueba de que tan tempranamente se hiciese referencia a Jesús mediante el título ὁ υἱὸς τῆς παρθένου. Es posible, sin embargo, que la accidental asimilación de παρθένος de los relatos de la infancia a "Panthera", nombre corriente entre soldados, hiciese tomar "Panthera" por el nombre del varón de adulterio, una vez que el tema de un soldado adúltero surgió en la tradición. Otros intentos de explicar el nombre de "Panthera" se pueden encontrar en R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (New York: Ktav, reimpreso de la ed. de 1903) 39-40. Herford desespera de descubrir el significado original del nombre; cf. también Maier, *Jesus von Nazareth*, 263.

⁴⁹ Para una traducción inglesa del texto, véase I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin in Four Volumes*. III. *Sanhedrin*, trad. Jacob Schachter (London: Soncino, 1935) 281-82.

⁵⁰ Cf. el retrato que Justino mártir hace de Jesús como mago, en su *Diálogo con Trifón*, cap. 69: μάγῳ εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν (PG 6. 640).

⁵¹ Klausner (*Jesus 01 Nazareth*, 28-30) pasa a considerar otra baraita justo a continuación, en *San.* 43a, pero en el mejor de los casos se trata de una tradición posterior y amañada, que juega con el doble sentido de los nombres de los cinco supuestos discípulos de Jesús (posiblemente Mateo, Lucas [II], Andrés, Juan y Judas Tadeo). De nuevo, aun cuando el núcleo de la tradición representase un conocimiento independiente, no añadiría nada nuevo. Maier, como se podía esperar, niega que la referencia de *San.* 43a haya tenido nada que ver en su origen con Jesús de Nazaret (*Jesus von Nazareth*, 229).

⁵² Los textos de la Misná están tomados de la clásica traducción inglesa de Herbert Danby, *The Mishnah* (Oxford: University, 1933); los he cotejado con una traducción más reciente realizada por Jacob Neusner, *The Mishnah. A New Translation* (New Haven/London: Yale University, 1988).

⁵³ Klausner, *Jesus 01 Nazareth*, 35-36, rechazando la opinión de Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*. Band 1. *Einleitung und wichtige Begriffe* (Leipzig: Hinrichs, 1898) 4 n. 2. Afirma R. Travers Herford en su artículo "Jesus in Rabbinical Literature", en Isaac Landman (ed.), *The Universal Jewish Encyclopedia*, 10 vols. (New York: Universal Jewish Encyclopedia, 1942) VI, 87-88 que la referencia a Jesús en *Yebamot* 4,13 es "dudosa y probablemente infundada". Maier (*Jesus von Nazareth*, 50) igualmente rechaza la referencia a Jesús en *Yeb.* 4,13, calificando los intentos de aceptarla de "especulación disparatada", pese a que el propio Klausner hace lo mismo. De modo similar, T. W. Manson ("The Life of Jesus: A Study on the Available Materials": *BJRL* 27 [1942-43] 323-37), asevera que no hay referencias directas a Jesús en la Misná (p. 327). Admite que existen algunas posibles alusiones (*Yeb.* 4,13; *Abot* 5, 19; *Sanh.* 10,1-2), «pero nada que se pueda considerar una referencia a Jesús absolutamente cierta» (p. 327 n. 2).

⁵⁴ Como no creo que el texto de *Yeb.* 4,13 se refiera a Jesús, no pasaré a considerar la baraita de la Tosefta citada por Klausner (*Jesus from Nazareth*, 36-37), la cual podría referirse a Jesús, pero sólo si primero se acepta una referencia a Jesús en el texto de la Misná. Para una visión de conjunto sobre la supuesta ilegitimidad de Jesús en la tradición judía, véase el capítulo 8 de este libro.

⁵⁵ Cf. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, 22-56, esp. 22. Sin embargo, Goldstein se aproxima a la posición de Klausner en cuanto que admite cinco alusiones a Jesús en baraitas y en la Tosefta. Es sorprendente la conclusión de Goldstein sobre el conjunto del corpus tanáítico: «Los hallazgos en el extenso campo de esta literatura son asombrosamente escasos y limitados. Hay muy pocos pasajes que demuestren ser genuinos» (p. 94). Otra visión básicamente escéptica es la de Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Mit einem Nachwort zum Nachdruck* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973; 1.^a ed. 1938). Aun admitiendo que no se puede hablar de unanimidad absoluta entre los especialistas judíos, Lindeskog manifiesta: «Los investigadores judíos coinciden, pues, con los investigadores cristianos en mantener que el Talmud no es válido como fuente para la vida de Jesús; no añade nada positivo a lo que ya conocemos por los Evangelios. Lo que ofrece es una caricatura intencionalmente polémica» (p. 187).

⁵⁶ Klausner, *o. c.*, 37-44. Sobre el texto talmúdico, cf. I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin. Abodah Zarah*, trad. A. Mischon (London: Soncino, 1935) 84-85.

"Véase mi exposición sobre el martirio de Santiago, *supra*, capítulo 3.

⁵⁸ Véase Joachim Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (London: SPCK, 21964) 28-30. Según Jeremias, la versión más antigua del relato (en la Tosefta) hablaba simplemente de un dicho herético que Jacob de Kefar-Sijnin expresó en nombre de Jesús "ben Pantere", sin especificar el contenido del dicho; la forma posterior y más desarrollada del relato (en el Talmud babilónico) satisfacía la natural curiosidad inventando un dicho. También Maier (*Jesus von Nazareth*, 159-74) rechaza toda referencia a Jesús en la forma original del relato.

⁵⁹ En realidad se juega con el sonido de la expresión *awen gillayon* ("falsedad del pergamino [en blanco]" o "falsedad del margen en blanco del rollo") y de *εὐαγγέλιον* ("evangelio"). Véase la traducción inglesa, con notas, en I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Moed. Shabbath*, 2 vols.; trad. H. Freedman (London: Soncino, 1938) n. 571.

⁶⁰ Klausner (*Jesus of Nazareth*, 44-46) afirma que Mateo interpretó mal la forma aramea original de! dicho —que conocemos gracias al tratado *Sabbat*— al escribir su texto griego. Joachim Jeremias no intenta sostener la historicidad de la anécdota, cuyo origen, siguiendo a K. G. Kuhn, sitúa en el siglo III. En cambio, disiente de Kuhn al afirmar que *eIllogion* nuclear de la anécdota («No he venido a quitar de la ley de Moisés, sino a añadir a la ley de Moisés») conserva el sentido original de *πληρῶσαι* de Mt 5,17. Sobre todo esto, véase Joachim Jeremias, *New Testament Theology*. Parto One. *The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971) 83-84, YK. G. Kuhn, "Giljonim und sifre minin", en Walther Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche* Goachim Jeremias Festschrift; BZNW 26; Berlin: Topelmann, 1960) 24-61, especialmente p. 54 n. 110, donde Kuhn señala que la anécdota rabínica presupone el NT. De hecho, parece que se parodia el más amplio contexto de Mt 5,14-17; cE. Burton L. Visotzky, "Overturning the Lamp": JJS 38 (1987) 72-80, esp. pp. 78-79. El artículo "Jesus" de *EncJud* 10 (1971) col. 17 también considera que *Sabbat* 116 a y b es una parodia del texto de Mateo y, por consiguiente, no auténtico. Es preciso señalar que tanto la lectura exacta como la traducción del texto de *Sabbat* 116 a y b son objeto de debate. W. D. Davies (*The Setting of the Sermon on the Mount* [Cambridge: University, 1963] 419 n. 5) considera tardío el texto; véase también John P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (AnBib 71; Rome: Biblical Institute, 1976) 73 n. 76.

Dado que, según mi opinión, πληρώσαι en Mt 5,17 es producto del estilo de Mateo, y puesto que muchos críticos textuales sostendrían hoy que Mt 5,17 es en buena parte o en su totalidad creación del evangelista Mateo, parece muy poco consistente toda esta especulación sobre la forma original aramea mal entendida por Mareo.

⁶¹ Ciertamente no soy el único que piensa así. El artículo "Jesus of Nazareth" de la *Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 6, afirma que «en los escritos judíos no hay noticia acerca de Jesús que tenga valor histórico» (p. 83) Y que «[las manifestaciones talismánicas sobre él [Jesús] no se refieren al Jesús real, sino al imaginado causante de una odiosa persecución» (pp. 86-87). R. Travers Herford continúa esa línea en su artículo "Jesus in Rabbinical Literature" del mismo volumen (p. 88): «En sí misma, la tradición [de los rabinos sobre Jesús] tiene valor sólo como testimonio independiente de que Jesús vivió en realidad y como muestra de que prácticamente no tuvo ninguna influencia en el judaísmo durante su vida ni en tiempos posteriores. No enriquece la tradición recogida en los Evangelios sinópticos». Véase también la valoración de Jesús por parte de los rabinos, en su libro *Christianity in Talmud and Midrash*, especialmente las pp. 344-60. Similarmente, el artículo "Jesus" en la *EncJud* 10 (1971) col. 14 estima: «Incluso en esas afirmaciones [de los rabinos acerca de Jesús] que datan del siglo II hay que ver el reflejo del conocimiento y de las opiniones que se tenían entonces sobre los cristianos y sobre Jesús, y que procedían en parte de fuentes cristianas contemporáneas».

Como Klausner, Morton Smith (*Uesus the Magician*, 46-50) admite un núcleo histórico en ciertos pasajes de la Tosefta y del Talmud babilónico. Personalmente, mantengo mis dudas sobre tal punto de vista. Los especialistas que se muestran muy cuidadosos en juzgar qué tradiciones sobre Jesús son realmente históricas deben proceder con el mismo cuidado cuando se trata de relatos rabínicos. Las dos fuentes principales de nuestro conocimiento sobre Jesús (el Evangelio de Marcos y el documento Q) fueron redactadas de forma prácticamente definitiva en el 70 d. C., unos cuarenta años después de los acontecimientos y dichos que en ellas se exponen. Aun así, es menester preguntarse qué hay de histórico entre la información que contienen. Con mayor motivo es preciso mostrarse mesurado a la hora de declarar histórica una información que fue escrita en su forma final siglos después de los hechos y dichos a que se refiere. Esto no significa la exclusión *a priori* de todo el material rabínico, sino que hay que aportar razones muy fundadas para declarar histórico ese material. Reparos similares se podrían poner al ecléctico y arbitrario uso que Smith hace de Celso y de varios rabinos, Padres de la Iglesia y autores paganos para retratar al Jesús histórico como un mago libertino (pp. 45-67).

⁶² Klausner (*Jesus of Nazareth*, 46) resume así los datos fiables de la tradición rabínica: 1) Yeshú de Nazaret practicó la hechicería (i. e., hizo milagros) y condujo al error a Israel; 2) se burló de las palabras de los Sabios (i. e., los venerados maestros de Israel); 3) explicó la Escritura como lo hacían los fariseos; 4) tuvo cinco discípulos; 5) dijo que no había venido a quitar nada de la Ley ni a añadirle nada; 6) fue colgado (i. e., crucificado) como falso maestro y embaucador, en la víspera de una Pascua que cayó en sábado; 7) en su nombre, sus discípulos curaron enfermos. Como salta a la vista, nos encontramos aquí simplemente con una imagen del revés, hecha con fines polémicos, de diversas afirmaciones de los cuatro Evangelios.

⁶³ Naturalmente, no hay razón para entrar a considerar la biografía polémica judía de Jesús escrita en hebreo, las *Toledot Yeshu*, que, probablemente, no alcanzó su forma definitiva hasta la Edad Media. Klausner cree que no se compuso antes del siglo X. Muchos investigadores comparten su escueto juicio: «ni es posible que [las *Toledot Yeshu*] posea algún valor histórico, ni de ningún modo se puede usar como material para la vida de Jesús» (*Uesus of Nazareth*, 53). Sobre la gran variedad de opiniones

en cuanto a la datación de las *Toledot* (desde el siglo J [Voltaire] hasta el x [Klausner]), véase Günter Schlichting, *Ein jüdisches Leben fesu. Die verschollene Toledot-feschu-Fassung Tam u-mu-'ad* (WUNT 24; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1982) 2. La monografía de Schlichting ofrece un texto hebreo con notas, más la traducción al alemán de una forma de las *Toledot*.

Pinchas E. Lapide (*Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen der jüdischen fesusbilder* [Trier: Spee, 1974] 79) sostiene que, aunque el manuscrito más antiguo de las *Toledotes* del siglo IX, su contenido se remonta a un libro ya conocido en el siglo v. Sandmel (*We fews and fesus*, 12) opina que las *Toledot* tienen un origen "posiblemente tan antiguo como el siglo VI». Para Lindeskog (*Die fesusfrage*, 16), las *Toledot* carecen de todo valor histórico; simplemente muestran lo que los judíos de la Edad Media pensaban acerca de Jesús.

Ante opiniones tan variadas entre los expertos, ¿qué se puede decir con bastante certeza? Es claro que las raíces de algunos relatos de las *Toledot* llegan hasta un pasado tan lejano como el "relato de la infancia" judío que recogió Celso. Pero no hay que confundir con esas raíces las *Toledot*, obra que en conjunto se compuso siglos después. Goldstein (*Jesus in the fewish Tradition*, 160-61) señala esto al manifestar que las *Toledot*, más o menos en su forma actual, no se remontan a un tiempo anterior al comienzo del siglo IX; una forma anterior de la obra podría tener su origen en el siglo VI.

Fuentes: Los *agrapha* y los evangelios apócrifos

1. Los *agrapha*

Junto con las fuentes principales que he mencionado existe una abundante masa de material disperso que los expertos conocen como *agrapha*, literalmente, "[hechos y dichos] no escritos" de Jesús. Los conocemos, claro está, gracias a que en algún momento posterior fueron puestos por escrito; lo destacable es que estos datos dispersos no figuran en ninguno de los cuatro Evangelios canónicos.

Un aspecto más general que el correspondiente al término *agrapha* es el que abarca la designación "dichos extracanáonicos de Jesús". Esta amplísima categoría es el objeto del libro de William D. Stoker, *Extracanonical Sayings of Jesus*, que incluye no sólo los que tradicionalmente se han llamado *agrapha*, sino también gran número de paralelos o variantes de los dichos canónicos, paralelos que se encuentran en la literatura cristiana. En su deseo de ser lo más completo posible, Stoker renuncia a todo intento de distinguir entre dichos "auténticos" de Jesús y creaciones posteriores. Su abundante colección está orientada primordialmente a ilustrar el proceso de transmisión y desarrollo del material de Jesús en los cinco primeros siglos de nuestra era.

Más centrado en el intento de recuperar material que pueda provenir del mismo Jesús, y por tanto más selectiva que la colección de Stoker, es la obra de Jeremías *Unknown Sayings of Jesus*², que incluye material procedente hasta de escritos islámicos medievales. En su búsqueda de dichos de Jesús posiblemente auténticos, Jeremías recurre a toda fuente imaginable, desde el NT, pasando por las adiciones y variantes de los manuscritos de los Evangelios, los escritos apócrifos cristianos de los primeros siglos, los Padres de la Iglesia hasta el año 500, las liturgias y ordenamientos ecle-

siásticos, los discursos e himnos gnósticos de revelación, el Talmud (campo que ya hemos tratado), hasta llegar a una inscripción árabe del siglo XVIII existente en una mezquita del norte de la India 0)3. Sin duda, un autor católico habría incluido los dichos de Jesús presentes en los escritos de los grandes místicos de todos los tiempos.

El lector no necesita ser un gran experto en árabe ni en evangelios apócrifos para comprender que la mayor parte de este material, aun poseyendo interés para un estudio de la imagen de Jesús a lo largo de los siglos, probablemente no tiene nada que ver con la búsqueda del Jesús histórico 4. Jeremias comparte esa opinión: «En su conjunto [el corpus de los *agraphá*] es legendario y lleva la marca evidente de la falsificación. [...] El material que tiene alguna utilidad para el historiador es considerablemente escaso» 5. La mayor parte de *los* dichos presentados a examen se pueden rechazar inmediatamente como invenciones o modificaciones tendenciosas de las palabras de Jesús, concepciones fantásticas del tipo "cuento de hadas", transferencias accidentales o deliberadas a Jesús de dichos procedentes en realidad de otras personas o fuentes 6, adaptaciones secundarias de dichos auténticos de Jesús, transformaciones de pasajes narrativos de los Evangelios canónicos en dichos de Jesús, o nexos construidos artificialmente para conectar dichos genuinos de Jesús 7.

Después de toda esta criba, Jeremias considera que hay sólo dieciocho dichos que él admitiría como palabras genuinas 8 del Jesús histórico. Tal vez parezca mezquino por mi parte negar a Jeremias hasta los "pocos justos" que salva, pero creo que en cada uno de los casos su argumento no pasa de un vago "Jesús *podría* haber dicho esto" o, simplemente, un *non tiquet*, i. e., esto no está claro por el motivo que sea. En el próximo capítulo examinaremos los diferentes criterios para juzgar la historicidad de los dichos y hechos atribuidos a Jesús. Llama la atención en el planteamiento de Jeremias la falta de unos criterios enunciados claramente y explicados con rigor, porque los que menciona no nos sirven de mucho 9.

Por ejemplo, decir que un dicho tiene color o sabor "palestino", afirmar que el dicho se puede retroverter al arameo o señalar el ritmo, la asonancia y la estructura paralela del dicho no prueba necesariamente su procedencia del Jesús histórico. Presumiblemente, entre los años 30 y 70 de nuestra era había en Palestina numerosos maestros y predicadores cristianos competentes, que hablaban el mismo arameo que Jesús y que conocían y podían imitar el estilo de su venerado Rabí y Señor. Jesús no tenía el monopolio de la poesía, el ritmo y el paralelismo arameos en el siglo I. Además, *los* judíos cristianos no dejaron por completo de enseñar y predicar en arameo hasta después del año 70. Y decir que determinados ritmos y estructuras paralelas son característicos de los dichos de Jesús pue-

de conducirnos fácilmente a un círculo vicioso. Después de todo, ¿dónde se obtiene el conocimiento inicial capaz de asegurarnos que los dichos auténticos de Jesús presentan tales o cuales cualidades poéticas?

A esto se añaden otros problemas. Muchos de esos dieciocho candidatos a la autenticidad se revelan enseguida como ampliaciones y combinaciones homiléticas de varios pasajes neotestamentarios. En otros casos, Jeremias lucha denodadamente por vencer las numerosas objeciones que suscita una anécdota dudosa (p. ej., el encuentro de Jesús con "cierto sumo sacerdote fariseo" en las inmediaciones del templo). No se puede menos que admirar la erudición de Jeremias cuando recurre a datos de todas partes para acudir en defensa de su candidato. Pero, al final, tenemos la impresión de estar ante un *tour de force*, no ante un argumento convincente. Las hipótesis se van amontonando, mientras que se escamotea el significado obvio de algunas frases embarazosas.

Así, el lector acaba preguntándose qué se ganaría incluso con aceptar como auténticos los dieciocho ejemplos. Uno de los principales argumentos de Jeremias es que cada candidato refleja algún aspecto del mensaje de Jesús presente en los Evangelios canónicos. Pero, a fin de cuentas, aunque se den por válidos los dieciocho, no se añade nada nuevo a la imagen que ya tenemos. Un gran esfuerzo dedicado a un material dudoso y, como resultado, ningún nuevo dato relevante ¹⁰. Para curarnos en salud, no perderemos de vista estos *agrapha* extracanáonicos al movernos entre el material de los cuatro Evangelios. Pero, a juzgar por nuestro sondeo inicial, no es un terreno muy prometedor.

2. Los evangelios apócrifos

Al decir "evangelios apócrifos" me refiero a los documentos cristianos de los primeros tiempos que recogieron las palabras y/o los hechos de Jesús ¹¹ y que se autodenominaron evangelios o recibieron esa designación de generaciones posteriores, pero que no fueron admitidos en el "canon" cristiano, o sea, en la lista normativa de libros considerados como Escritura inspirada ¹². La categoría de los evangelios apócrifos abarca la de los *agrapha*, puesto que los evangelios apócrifos son una de las principales fuentes de dichos extracanáonicos de Jesús. Pero, dado el alcance y significado de los evangelios apócrifos en la Iglesia primitiva, así como la gran estima de que gozan entre ciertos especialistas actuales, se impone un examen por separado ¹³.

Como *los agrapha* que contienen, buena parte de los evangelios apócrifos son un *totum revolutum* de fragmentos dispersos. No tenemos más

que leer la conocida colección de Edgar Hennecke y Wilhelm Schneemelcher¹⁴ para darnos cuenta de que, en muchos casos, estamos ante un amasijo de toscos materiales producidos por la devota o delirante imaginación de ciertos cristianos del siglo II.

Ejemplos destacados de semejante fantasía son los "evangelios de la infancia"¹⁵, especialmente el *Protoevangelio de Santiago* y el *Evangelio de la Infancia de Tomás*. El primero es una hilarante amalgama de los relatos de la infancia de Mateo y Lucas¹⁶, con una buena dosis de novela popular que delata ignorancia respecto a las mismas instituciones judías descritas. Por ejemplo, Zacarías, el padre de Juan Bautista, muere a manos de gente del rey Herodes, y su sangre se coagula sobre el altar del templo. Los otros sacerdotes tienen noticia del asesinato mediante una voz celestial, y es elegido por suertes para ocupar el puesto de Zacarías el anciano Simeón de Lc 2,25. Este libro es una de las fuentes principales de los evangelios de la infancia tardíos y de las subsiguientes leyendas sobre la Virgen María, pero ciertamente no de conocimiento acerca del Jesús histórico. Sin embargo, se trata de un libro profético en tanto que presagia lo que habría de ocurrir a los relatos de la infancia de Mateo y Lucas cuando se entremezclan en la memoria e imaginación de los cristianos. Tal mezcla y confusión sigue imperando en la manera como la mayor parte de los cristianos, todavía hoy, narrarían espontáneamente los relatos de la infancia, a pesar de la instrucción catequética, las lecturas litúrgicas y las monografías de los especialistas.

Lo mismo se puede decir del *Evangelio de la Infancia de Tomás*¹⁷, que presenta al niño Jesús como un crío terco y caprichoso que, en una rabieta, hace caer muerto a otro niño que ha tropezado con él. El retrato de este siniestro "superchaval" es más propio de una película de terror que de un evangelio. Por eso, al menos puede servirnos de saludable recordatorio de que el origen de mucho material apócrifo está en el ámbito popular más que en círculos cristianos cultos, y que no refleja tradiciones primitivas fiables ni teología elevada, sino curiosidad y fascinación por lo extraño y milagroso (por no decir mágico) y simple deseo de entretenimiento "religioso".

Lo único que estos dos evangelios de la infancia tienen a su favor es que han llegado hasta nosotros relativamente intactos. Por desdicha, no se puede decir lo mismo de muchos otros evangelios primitivos que sólo son conocidos a través de fragmentos o citas de los Padres de la Iglesia. El problema es especialmente difícil en el caso de los llamados "evangelios judeocristianos", p. ej., el *Evangelio de los nazarenos*, el *Evangelio de los ebionitas* y el *Evangelio de los hebreos*¹⁸. Con excepción de unos cuantos fragmentos diseminados, dependemos por completo de las afirmaciones y citas patrísticas, las cuales son a menudo contradictorias. Para mayor con-

fusión, los Padres de la Iglesia no tienen un modo uniforme de referirse a los distintos evangelios, y por eso ni siquiera sabemos con seguridad cuántos evangelios judeocristianos existieron ni a qué evangelio pertenece en realidad determinado fragmento. Y lo que es peor: aunque esos evangelios fueron escritos en el siglo II, la mayor parte de los fragmentos que tenemos proceden de Padres de la Iglesia del siglo IV (Eusebio, Jerónimo, Epifanio) o posteriores ¹⁹.

La mayor cantidad de material procede del *Evangelio de los nazarenos*, que se ajusta mucho al perfil del Evangelio de Mateo y, de hecho, puede ser una traducción secundaria al arameo, efectuada de modo "creativo" ²⁰. Las ampliaciones del texto de Mateo incurren frecuentemente en moralización o en fabulación. Solamente disponemos de siete fragmentos del *Evangelio de los ebionitas*, que fue escrito en griego, aparentemente con cierto conocimiento de los tres Evangelios sinópticos, y que refleja las opiniones teológicas particulares de la secta judeocristiana llamada de los ebionitas ²¹. Siete fragmentos son también todo lo que conservamos del *Evangelio de los hebreos*, un evangelio griego que destaca a Santiago, el hermano del Señor, hasta el punto de contradecir lo que el NT afirma sobre él. Dirigido a judíos de lengua griega, ese evangelio desarrolla temas de mitología ya presentes en los sinópticos y a veces adopta un acento gnóstico ²².

Así las cosas, cabría la pregunta de por qué tomar en consideración un material tan poco prometedor. Una razón es que, en años recientes, algunos expertos han declarado haber hallado en ciertos evangelios apócrifos tradiciones tan antiguas o más que las contenidas en los cuatro Evangelios canónicos. Quizá el más impresionante intento en gran escala de establecer tal posición es el análisis de John Dominic Crossan sobre el *Evangelio de Pedro*, apócrifo del siglo II ²³. Crossan propone que antes del actual *Evangelio de Pedro* hubo lo que él llama un *Evangelio de la Cruz*. Tan antiguo sería ese *Evangelio de la Cruz* que habría constituido la única fuente del relato de la Pasión para los cuatro Evangelios canónicos. Según Crossan, el *Evangelio de Pedro* se desarrolló en tres etapas: 1) el *Evangelio de la Cruz* fue escrito hacia mediados del siglo I; 2) Marcos se valió del *Evangelio de la Cruz* como única fuente para su relato de la Pasión, mientras que para los otros Evangelios canónicos, además de Marcos, fue utilizado el *Evangelio de la Cruz*; 3) un redactor posterior amplió el *Evangelio de la Cruz* para adaptarlo al criterio canónico en lo relativo al digno entierro de Jesús, el descubrimiento de la tumba vacía y la aparición a los apóstoles tras la resurrección.

Al abordar su proyecto, el mismo Crossan afirma que, en igualdad de condiciones, se ha de preferir la teoría más simple y que explique más datos. Pero es en este nivel básico donde falla su propia teoría. Crossan tie-

ne que elaborar una tesis complicada y a veces contradictoria cuando asigna fechas tempranas cuestionables o líneas de dependencia dudosas²⁴. Su barroca construcción es menos convincente que la explicación sencilla que otros dos autores ofrecen independientemente uno del otro y desde diferentes enfoques. Léon Vaganay y Jerry W. McCant demuestran que el *Evangelio de Pedro* depende de los Evangelios canónicos²⁵. El minucioso análisis que realiza Vaganay de frases aisladas, de la estructura general y de las tendencias cristianas presentes muestra que el *Evangelio de Pedro* revela el conocimiento, como mínimo, de Mateo; probablemente, de Marcos y Lucas, y, acaso, de Juan²⁶. Quizá fue para eludir este material probatorio por lo que Crossan se sacó de la manga su *Evangelio de la Cruz*, que supuestamente es inmune a indicios de influencia sinóptica²⁷.

Sin embargo, hasta el hipotético *Evangelio de la Cruz* lleva marcas deladoras de dependencia de los sinópticos. Esto es especialmente cierto en lo referente a la guardia puesta ante la tumba de Jesús, como ha hecho ver Joel B. Green²⁸. Por poner un solo ejemplo: se puede encontrar una prueba pequeña, pero bastante concluyente, en las palabras literales con que se expresa el temor que lleva a poner guardia ante la tumba. Tanto en *Evangelio de Pedro* 30 (incluido en el *Evangelio de la Cruz* de Crossan) como en Mt 27, G4b se lee exactamente la misma frase: «no sea que sus discípulos, viniendo, roben el cuerpo y...» Cuando se trata de dilucidar quién depende de quién, todos los indicios apuntan hacia la prioridad de Mateo. "Sus discípulos" (con referencia a los discípulos de Jesús) es una expresión corriente en Mateo (73 veces, más que en cualquier otro documento neotestamentario). En cambio, la palabra "discípulo" jamás aparece en ningún otro lugar del *Evangelio de la Cruz* de Crossan; incluso buscando en todo el *Evangelio de Pedro*, lo que podemos hallar es una "discípula" (μαθήτρια, v. 50) que no aparece en Mateo, y "nosotros los doce discípulos del Señor" (ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου, v. 59). Similarmente, el verbo "robar" (κλέπτω) aparece otras cuatro veces en Mateo, pero ninguna más en el *Evangelio de Pedro*. Por su parte, "no sea que" (μήποτε) aparece otras siete veces en Mateo, pero sólo una vez más en el *Evangelio de Pedro* (v. 9), en una construcción algo diferente (una oración complemento de un verbo de temor). El uso de "viniendo" (ἐλθόντες) como acompañamiento de un verbo principal activo se da veintisiete veces en otros lugares de Mateo²⁹, pero en ninguna parte más del *Evangelio de Pedro*. En resumen, la frase que hemos examinado es toda una muestra de vocabulario y de estilo mateanos, un vocabulario y un estilo casi totalmente ausente del resto del *Evangelio de Pedro*³⁰.

Lo que esta frase muestra en miniatura, lo pone de manifiesto el amplio análisis a que Vaganay y McCant someten el *Evangelio de Pedro*: éste es una mezcla de tradiciones tomadas de los Evangelios canónicos y reela-

boradas en el siglo II por la memoria y la viva imaginación de unos cristianos que repetidamente habían oído leer y predicar los Evangelios ³¹. Por tanto, no ofrece especial acceso a ninguna tradición independiente sobre el Jesús histórico ³².

He dedicado tanto tiempo a la tesis de Crossan sobre una tradición primitiva e independiente en el *Evangelio de Pedro* porque se trata, quizá, del caso con mejores argumentos en cuanto a una tradición presinóptica extensa en un evangelio apócrifo. Si su teoría es errónea, como creo, poco se podrá esperar de los otros evangelios apócrifos. Con esto no quiero decir que todos esos evangelios sean iguales. Pero, como ha señalado Raymond E. Brown, las afirmaciones extravagantes sobre tradiciones muy primitivas en los evangelios apócrifos comparten a menudo tres discutibles tendencias ³³:

1) Las afirmaciones sobre algún evangelio apócrifo, aunque audaces y acompañadas de gran aparato de erudición, cuando se analizan de cerca resultan estar basadas en pruebas poco consistentes y en razonamientos controvertibles. Con frecuencia, las primeras aseveraciones causan sensación en los medios de comunicación populares, mientras que las refutaciones serias quedan sin difusión.

2) Las tesis radicales suelen pasar por alto el hecho de que, pese a todas las diferencias —e incluso conflictos— existentes entre los dirigentes cristianos de la primera generación, había un mensaje evangélico con el que todos estaban de acuerdo (cf. la manifestación de Pablo sobre una proclamación común a todos los predicadores cristianos, en 1 Cor 15,11). A diferencia del cuadro que pintan los que pretenden convertir cierta forma de cristianismo gnóstico en una manifestación igualmente válida de experiencia cristiana de la primera generación, la descripción ofrecida por documentos y tradiciones, sin duda alguna provenientes de la primera y segunda generaciones, y que es de aceptación mayoritaria, discrepa de ciertas tendencias extrañas que se dan entre ciertos cristianos del siglo II.

3) La exaltación de una forma de cristianismo con tintes gnósticos olvida que, desde el mismo comienzo de la predicación cristiana acerca de Jesús, hubo cierta orientación "biográfica" que dirigió la tradición acerca de Jesús en un sentido que finalmente produjo los Evangelios canónicos. No hubo ningún período en que los fragmentos sueltos de tradición sobre Jesús flotasen a la deriva en una Iglesia desconectada de los puntos de referencia ofrecidos por la vida, muerte y resurrección de Jesús.

Estas consideraciones generales, más la inconsistencia de los argumentos de Crossan respecto al *Evangelio de Pedro*, hacen albergar muchas dudas en cuanto a la prioridad que Crossan reclama para otros tres evan-

gelios apócrifos o fragmentos de evangelios: el *Evangelio de Tomás* capto, el papiro *Egerton 2* y el *Evangelio secreto de Marcos* ³⁴. Del *Evangelio de Tomás* hablaremos después, cuando examinemos el material de Nag Hammadi. En cuanto al papiro *Egerton 2* (cuatro pequeños fragmentos de papiro cuyo contenido se publicó por primera vez en 1935)³⁵, el carácter fragmentario del material hace difícil su valoración, sobre todo porque no parece posible señalar una fuente común para todos los fragmentos ³⁶.

Las dos primeras "secciones" del Fragmento Uno (según la clasificación de C. H. Dodd) entrelaza varios versículos del cuarto Evangelio Gn 5,39.45; 9,29 YJn 7,30.32.44; 8,20.59; 10,31.33.39) con algunos posibles toques lucanos. Dodd cree probable que el autor del papiro se sirviese del cuarto Evangelio ³⁷.

La Sección Tres del Fragmento Uno es una variante del pasaje de la curación del leproso por parte de Jesús, que, en opinión de Dodd, se explica mejor como una versión libre del relato de Mc 1,40-44 parr., sin ninguna conexión literaria directa en ninguno de los dos sentidos ³⁸. Mi criterio es que se trata una reelaboración del relato sinóptico -lo más probable a partir de Lucas- con una ampliación legendaria (el enfermo contrajo la lepra al comer en una posada con leprosos) ³⁹. Dodd subraya la importancia de la tradición oral viva en la formación de *Egerton 2*. Eso es acertado; pero la tradición oral viva continuó en las comunidades cristianas después de que los Evangelios canónicos fueran escritos, leídos y asimilados en la memoria de los cristianos, algunos de los cuales procedieron a reelaborar creativamente lo que habían aprendido ⁴⁰. Creo que ésta es la explicación más verosímil para la Sección Tres, aunque también admito como posible la hipótesis de Dodd ⁴¹.

Este mismo autor hace una interpretación parecida de la Sección Cuatro del Fragmento Dos: la cuestión del pago de tributo (cf. Mc 12,13-17; también hay posibles ecos de Juan y Q). Aquí, si bien se da algo parecido a una semejanza de estructura entre el papiro y la versión marcana (aunque, complicando la situación todavía más, falta en *Egerton 2* el "golpe" apabullante de la conclusión)⁴², el lenguaje del papiro no es asimilable al de ningún Evangelio sinóptico. Lo que me hace sospechar que *Egerton 2* puede representar una reelaboración posterior de la versión sinóptica es el uso de la vaga y generalizadora pregunta: «¿Es lícito pagar a los reyes lo que pertenece al gobierno?» A mi entender, esto parece una derivación de la concreta forma sinóptica: "pagar tributo al César". Uno se pregunta si el plural *reyes*⁴³ refleja la costumbre cada vez más frecuente de los emperadores romanos de asociar al trono a su probable heredero. Pero Dodd defiende con sólidos argumentos la posibilidad de tradiciones mutuamente independientes, por lo que cabe aceptar una u otra hipótesis. De cualquier mo-

do, el uso del curioso tratamiento "maestro Jesús" (= Rabí Jesús) en *Egerton 2* no refleja, que sepamos, una costumbre vigente entre los judíos del siglo 1. Dodd cree que la aplicación del título Rabí a determinados nombres de maestros empezó con los discípulos de Johanán ben Zakkai después de la ruina del templo en el año 70 d. C.⁴⁴ Por eso el texto de *Egerton 2* pertenecería a un período en que ese uso de "Rabí X" ya estaba establecido y era conocido en los círculos cristianos (obviamente, algún tiempo después de la composición del Evangelio de Mateo). Una vez más, la pretensión de Crossan de que la versión marcana «tiene una dependencia directa del texto del papiro» parece carente de base⁴⁵.

Desgraciadamente, la Sección Cinco del Fragmento Dos está incompleta. En el mejor de los casos se puede adivinar la narración de alguna especie de milagro que Jesús efectúa en la naturaleza mientras camina por la orilla del Jordán. El relato no tiene paralelo en ninguno de los sinópticos, y Dodd se apresura a señalar que procede de una *f fuente* no sinóptica. Esto, por supuesto, es posible; pero, dada la creatividad que hemos visto en otros evangelios apócrifos, no se puede excluir la alternativa de una creación libre por parte del autor de *Egerton 2*. No todas las perícopas exclusivas de Mateo o Lucas provienen de alguna fuente especial; algunas son simplemente creaciones de los evangelistas. Como no tenemos idea del estilo, del alcance ni del contenido completo del documento al que pertenecía *Egerton 2*, no es posible emitir un juicio decisivo en uno u otro sentido. Finalmente, la Sección Seis del Fragmento Tres es tan fragmentaria que no se puede decir nada sobre ella, salvo que acaso podría reflejar una versión de Jn 10,30-31⁴⁶.

En suma, tenemos tres textos que son combinaciones de pasajes del Evangelio de Marcos: una versión diferente de la curación del leproso y una variante del tributo al César. Aun cuando estos dos pasajes sean versiones libres de relatos contenidos también en los sinópticos, no nos proporcionan nuevos conocimientos acerca del Jesús histórico; solamente, como mucho, confirmación independiente de la existencia de estos relatos en la tradición oral. El intento de Crossan de hacer los textos de Juan y Marcos literariamente dependientes de la versión de *Egerton 2* no resiste el minucioso análisis del griego que ha hecho Dodd⁴⁷.

Crossan también insiste en afirmar que los sinópticos y Juan dependen de un evangelio apócrifo fragmentario, en este caso del llamado *Evangelio secreto de Marcos*. Este fragmento fue hallado en 1958; pero su descubridor, Morton Smith, no lo publicó hasta 1973⁴⁸. El texto del *Evangelio secreto* está contenido en un documento que, pretendidamente, es una carta de Clemente de Alejandría (ca. ISO-ca. 215). La autenticidad de esa carta se ha puesto en tela de juicio, pero muchos expertos la acep-

tan actualmente. Como, a pesar de ello, no ha quedado descartada de una vez por todas la posibilidad de una falsificación moderna⁴⁹, y dado que el documento original todavía no ha sido objeto de un minucioso examen por parte de expertos independientes, no se puede emitir al respecto un juicio definitivo.

Para mayor dificultad, Clemente de Alejandría, como Epifanio y Jerónimo, no es siempre un testigo muy fiable sobre el carácter y origen de documentos antiguos, sobre todo cuando hay de por medio polémicas con herejes. Clemente nos cuenta que Marcos escribió un evangelio "público", seleccionando el material básico de la predicación de Pedro cuando éste aún estaba activo en Roma. Después del martirio de Pedro, Marcos fue a Alejandría, donde, usando sus propias notas y las de Pedro, amplió el evangelio que había escrito en Roma, para crear un evangelio "más espiritual" dirigido a los que seguían el camino de la perfección. Este "evangelio secreto", que la Iglesia de Alejandría guardaba celosamente, fue luego reinterpretado (¿con interpolaciones?) en un sentido libertino por los herejes carpocracianos. Los que conocen las fabulaciones que se dan en los Padres de la Iglesia (p. ej., el ministerio de Marcos en Alejandría) y los que tienen alguna idea de la no muy crítica actitud de Clemente con respecto a sus fuentes, dudarán en aceptar sin más esta historia⁵⁰. La autenticidad de la carta de Clemente (i. e., que la carta proceda realmente de su pluma) no garantiza de ningún modo la autenticidad del *Evangelio secreto* (i. e., que realmente haya salido de la pluma de Marcos).

Para complicar más las cosas, todo el texto del *Evangelio secreto*, tal como se ha conservado en la carta de Clemente, comprende sólo veinte líneas de griego en la edición de Smith⁵¹. Contiene tres breves adiciones a Marcos: 1) (después de Mc 10,34) Jesús resucita a un joven (el relato recuerda la resurrección de Lázaro de Jn 11); 2) el joven, con sólo un lienzo sobre su cuerpo desnudo, se presenta de noche a recibir de Jesús enseñanza sobre el misterio del reino de Dios, y 3) (después de Mc 10,46a) Jesús se niega a recibir a tres mujeres en Jericó. Utilizar un fragmento tan pequeño y de dudoso origen para reescribir la historia de Jesús y la tradición de los Evangelios es como apoyarse en un junco.

Significativamente, los diferentes "revisionistas" de los orígenes cristianos no se ponen de acuerdo en qué depende de qué. El propio Smith sostiene que la última parte de los Evangelios de Juan y de Marcos tiene su fuente en un documento arameo que ellos conocieron en traducciones griegas diferentes. La forma más antigua de Marcos, aunque tuvo esa fuente, no incorporó los relatos de la resurrección y de la iniciación contenidos en el *Evangelio secreto* (por lo menos el relato de la resurrección estaba en la fuente y, acaso, también el otro). Un redactor posterior puso esos

relatos en el estilo de Marcos y los añadió al texto marcano. Probablemente, Mateo usó ese texto ampliado. Smith da a elegir entre si el texto ampliado se recortó de nuevo para formar Marcos canónico o si Marcos canónico es la forma más antigua⁵².

Las cosas se hacen más enrevesadas en la teoría de Crossan sobre las relaciones⁵³. Al principio hubo una fuente común para el relato de la resurrección del *Evangelio secreto* y el episodio de Lázaro de Jn 11. Luego surgieron las tradiciones marcanas en una serie de etapas. Entre esas tradiciones, lo primero en aparecer fue el *Evangelio secreto*. Después llegó la nueva interpretación y posible interpolación del *Evangelio secreto*, que produjo la versión carpocraciana de Marcos. Para contrarrestar esta versión herética, un redactor desmembró los tres relatos que poseemos en el fragmento del *Evangelio secreto* y diseminó partes de ellos por su Evangelio marcano revisado, que se convirtió en Marcos canónico. Mateo trabajó con esta versión pública.

Añadiendo todavía más complicación al asunto, Helmut Koester ha sugerido que Mateo y Lucas utilizaron una versión primitiva de Marcos, o "proto-Marcos", que luego fue desarrollada y se convirtió en *Marcos secreto*, que los carpocracianos a su vez usaron para crear el Marcos carpocraciano. *Marcos secreto* fue sometido más tarde a una depuración para obtener el Marcos canónico o público⁵⁴. Basándose en la teoría de Koester, Hans-Martin Schenke ofrece sin darse cuenta una *reductio ad absurdum* al sugerir que lo que había en un principio era Marcos carpocraciano, que fue cribado y recortado para crear el primer *Marcos secreto* y luego, en una segunda etapa, el Marcos canónico⁵⁵. La amplia variedad de estas extravagantes teorías sólo demuestra cómo las hipótesis se expanden de diversos modos para llenar el vacío a que da origen la escasez de datos (en este caso, encima, datos dudosos). Obviamente, para ningún esbozo serio del Jesús histórico se debe utilizar semejante material, a pesar de que Smith haya hecho precisamente eso⁵⁶.

Todos estos enfoques tienen en común que, de una manera o de otra, presentan Marcos canónico y Jn 11 como dependientes del *Evangelio secreto* o de su fuente. Pero de ninguna manera los datos hacen necesaria esta conclusión. El gran especialista marcano Frans Neirynck ha puesto en claro mediante un cuidadoso análisis que el *Evangelio secreto* presupone los sinópticos⁵⁷, y Raymond E. Brown demuestra que, en contra de las afirmaciones de Smith, el autor del *Evangelio secreto* bien pudo haber tomado material del Evangelio de Juan, al menos de memoria⁵⁸. En opinión de Robert M. Grant, el *Marcos secreto* es una combinación de elementos procedentes de Juan y de los dos sinópticos posteriores con elementos derivados del Marcos canónico⁵⁹. Tras un detenido estudio de frases griegas

clave del *Marcos secreto*, Helmut Merckel llega a una conclusión similar: éste último texto presupone los cuatro Evangelios canónicos ⁶⁰.

Podríamos analizar otros evangelios apócrifos, como el *Evangelio de los egipcios* ⁶¹, o los *Hechos de Pilato* ⁶². Seguramente alguien en alguna parte afirmará que también éstos son anteriores a los Evangelios canónicos. Pero creo que ya hemos examinado bastantes representantes de la calenturienta imaginación de varios cristianos del siglo II para tener la convicción de que críticos como Crossan, Koester y James M. Robinson ⁶³ andan simplemente errados. Estos evangelios apócrifos son muy importantes, pero hay que estudiarlos dentro de la Iglesia patristica de los siglos II al IV. Desgraciadamente, el público y la prensa -por no hablar de editores y universidades- tienen un interés mucho mayor por las escritas sensacionalistas acerca del NT que por los "aburridos" estudios sobre la Iglesia patristica. En años recientes hemos visto la "venta" de los apócrifos al público bajo la apariencia de investigación sobre el NT y búsqueda del Jesús histórico. Emplear esos textos en lo que ya desde el principio es un difícil intento haría la empresa absolutamente increíble.

3. El material de Nag Hammadi

En 1945 ⁶⁴, un campesino del pueblo de Nag Hammadi, en el Alto Egipto (cerca de la antigua Chenoboskia o Chenoboskion) descubrió los restos de una antigua biblioteca copta ⁶⁵. Entre lo hallado había doce códices, más ocho hojas de uno adicional, todo ello escrito en el siglo IV d. C. Los códices comprendían cincuenta y dos tratados; pero, con la eliminación de las copias repetidas, ese número quedó reducido a cuarenta y cinco títulos distintos. En realidad, lo hallado fue poco menos que una "biblioteca", dado que los códices lo abarcan todo: desde un fragmento de la *República* de Platón y escritos de moral paganos, como las *Sentencias de Sexto*, hasta obras paganas y judías con varios grados de influencia gnóstica, junto con obras cristianas que también reflejan una serie de ideas del gnosticismo.

La mayor parte del material no tiene nada que ver con lo que nos ocupa. De hecho, hasta una obra clave del gnosticismo cristiano como es el *Evangelio de la Verdad* resulta ser un tratado teológico o una homilía completamente diferente, en cuanto a la forma narrativa, de los cuatro Evangelios ⁶⁶. Algunos de estos tratados llamados evangelios (p. ej. el *Evangelio de Felipe*) contienen dichos o hechos de Jesús, algunos de los cuales tienen paralelos en los Evangelios canónicos. En el caso del *Evangelio de Felipe*, esos dichos y hechos se encuentran diseminados a lo largo de un documento inconexo que parece tener como objeto principal la instrucción so-

bre sacramentos gnóstico-cristianos. El material sobre Jesús está impregnado a veces de tanta fantasía como los evangelios apócrifos que hemos visto antes. Por ejemplo, Jesús va al taller de tintorería de Leví, toma 72 trozos de tela de colores diferentes y los arroja en la tina: todos salen blancos (*EvFe* 63, 25-30). Algo todavía más estrambótico: José el carpintero cuida un árbol con el que luego hace la cruz de la que penderá Jesús (*EvFe* 73, 8-15). Cosas como éstas son más propias de *La última tentación de Cristo* que del Jesús histórico.

Por suerte para nosotros, no tenemos que tomarnos la molestia de leer cada uno de los documentos cristianos de la "biblioteca" de Nag Hammadi para ver si contiene dichos o hechos de Jesús independientes de la tradición sinóptica: el experto inglés en el NT Christopher Tuckett ya ha realizado esa tarea. La conclusión a que llega en su análisis con extensión de libro es que, salvando el caso especial del *Evangelio de Tomás* captó, no hay pruebas del uso de fuentes presinópticas (incluido el documento Q) en el material cristiano de Nag Hammadi⁶⁷. Los textos cristianos de Nag Hammadi que reflejan tradición sinóptica presuponen uno o más Evangelios sinópticos en su forma final. En vez de ayudarnos a ver el desarrollo de la tradición sinóptica *antes* de la composición de los Evangelios sinópticos, esos textos atestiguan el desarrollo de la tradición sinóptica *después* de la redacción de los Evangelios. El uso de los Evangelios sinópticos en Nag Hammadi se corresponde aproximadamente con lo que encontramos en otras partes sobre el período patrístico primitivo: Mateo es el más utilizado; Lucas, algo menos, y Marcos, raras veces⁶⁸. Trabajando independientemente de Tuckett e interesándose tan sólo por el Evangelio de Mateo, Wolf-Dietrich Kahler ha encontrado probables o posibles huellas de Mateo en buen número de textos claramente cristianos⁶⁹.

Acertadamente, Tuckett reservó el *Evangelio de Tomás* para un estudio aparte, dado que los especialistas han estado radicalmente en desacuerdo sobre la naturaleza y las fuentes de este escrito casi desde el momento de su publicación en 1959⁷⁰. El *Evangelio de Tomás* es una colección de 114 dichos de Jesús, por lo general carentes –o con un grado mínimo– de estructura narrativa y de acompañamiento de diálogo⁷¹. La serie de dichos no muestra una composición ordenada como un todo, sino que la mayor parte de las veces el material aparece enlazado mediante la repetición de palabras clave, motivos o conjuntos de material similar (proverbios, parábolas, profecías y reglas de comunidad). Sin embargo, varios conjuntos de dichos y parábolas, junto con la repetición de los temas dominantes, proporcionan algún indicio sobre la intención del redactor.

El fenómeno de un documento compuesto tan sólo de dichos de Jesús, sin una estructura narrativa general, evoca naturalmente la idea del docu-

mento Q, que supuestamente era una obra de esa clase. Así pues, la cuestión de las fuentes y de la dependencia surge tanto de la forma como del contenido del material. Para mayor complicación en cuanto a la fuente, cierto número de dichos del *Evangelio de Tomás* se descubrieron al comienzo del siglo XX en una versión griega más original (aunque, por supuesto, entonces no se sabía que formaban parte de lo que hoy llamamos *Evangelio de Tomás*). Esos fragmentos griegos están escritos en tres trozos de papiro recobrados de un vertedero en el lugar donde estaba la antigua ciudad Egipcia de Oxyrhynchos (de ahí el nombre de la colección: los papiros de Oxyrhynchos). El papiro de Oxyrhynchos 1 contiene lo que ahora conocemos como dichos 26-30, 77 y 31-33 del *Evangelio de Tomás*. La manera en que aparecen ordenados los dichos, distinta de la correspondiente a la versión completa en capto, más alguna diferencia textual entre esa versión y los fragmentos griegos, nos muestra que el *Evangelio de Tomás* pudo haber circulado en más de una forma y pasado por varias etapas de redacción. Probablemente, la versión capta que poseemos no es idéntica a la forma griega original de la obra -si realmente se puede hablar de la forma griega original- o Los otros dos papiros de Oxyrhynchos tienen sus dichos en el mismo orden que se encuentra en el *Evangelio de Tomás: P Oxy. 654* contiene los dichos 1-7, y *P Oxy. 65*, los dichos 36-40⁷².

La evaluación del *Evangelio de Tomás* se hace todavía más difícil a causa del desacuerdo existente entre los expertos sobre si la obra se puede considerar gnóstica en su teología. Lo que se decidiese al respecto repercutiría, por supuesto, en la ulterior cuestión de si el *Evangelio de Tomás* nos dice algo sobre el Jesús histórico. Por otro lado, ese texto contiene dichos idénticos, o muy parecidos, a algunos que hallamos en los Evangelios sinópticos. Considerados en sí mismos o, *a fortiori*, en su contexto sinóptico, nunca parecen gnósticos tales dichos. Sin embargo, en el *Evangelio de Tomás*, esos dichos de apariencia sinóptica están juxtapuestos a otros claramente gnósticos en su aspecto y a veces parecen haber sido reelaborados para hacer gnóstico su mensaje⁷³.

De ahí que Bentley Layton, aunque no incluye el *Evangelio de Tomás* en lo que él llama "escritos gnósticos clásicos", que incorporan el mito gnóstico ya desarrollado (como ocurre, p. ej., en el apócrifo de Juan), lo asimila a los escritos relacionados con el corpus, más amplio, de los "escritos gnósticos"⁷⁴. Como señala el mismo Layton, los únicos que, en opinión del redactor del evangelio, pueden hallar el significado "secreto" u "oculto" de los 114 dichos son aquellos que entienden la clave interpretativa de todas las palabras de Jesús, o sea, el mito gnóstico que se refleja en muchos dichos del *Evangelio de Tomás*; pero se trata de un mito que sólo se puede entender plenamente con ayuda de otros escritos gnósticos de la "escuela de santo Tomás", como el *Himno de la perla*.

En el mito gnóstico implícito en el *Evangelio de Tomás*, los espíritus individuales moran originariamente en el reino de la luz, el reino del Padre, que es el principio primero de "el Todo" (= el universo espiritual de los seres divinos). Por su misma naturaleza, esos espíritus estaban todos unidos con lo divino, formando con ello una misma sustancia. Debido a una catástrofe primordial, algunos de los espíritus cayeron en la pobreza de este mundo material y se encuentran prisioneros en la vestidura carnal de sus cuerpos humanos ⁷⁵. Esta caída y prisión les ha provocado un sopor espiritual, haciéndoles olvidar su verdadero origen, el reino de la luz; están como borrachos y ciegos en el reino de las tinieblas ⁷⁶. El Jesús "viviente" (básicamente, el Hijo intemporal, eterno, sin verdadera encarnación en la materia, ni largo ministerio terreno dirigido al pueblo judío en general, ni muerte real, ni auténtica resurrección corporal) viene a este mundo a despertar a esos espíritus, a recordarles su verdadero origen y destino, a liberarlos de la ilusión de que pertenecen a este mundo material de muerte.

Como los que son buscados por Jesús comparten su sustancia divina, él los salva simplemente revelándoles lo que son en verdad: seres divinos que pertenecen a otro mundo. Este conocimiento puro y simple salva de manera inmediata a esos entes espirituales. Tan pronto como se dan cuenta de quiénes son, quedan liberados de la "vestidura" de su cuerpo material, la cual pueden pisotear ⁷⁷. Es ahora cuando pueden encontrar el tesoro del verdadero conocimiento, que significa vida eterna; es ahora cuando pueden entrar en el "lugar" o "morada" del Padre. Completamente integrados en la divina fuente de la que provienen, ya no tienen salvación que esperar en el futuro; por eso, el *Evangelio de Tomás* representa una "escatología realizada" en su forma más radical.

De hecho, quizá es más exacto hablar de regreso al paraíso primordial que de anticipación de una futura consumación ⁷⁸. No hay reino que esperar de lo alto o en el futuro. El reino espiritual se tiene ya dentro y alrededor; sólo es preciso abrir los ojos para verlo ⁷⁹. El mundo material y el cuerpo físico se rechazan como algo malo, y se busca la abstención, en lo posible, de las cosas materiales. El sexo se considera nefando, y se desaprueba especialmente a la mujer en su papel de madre de nuevos espíritus presos en cuerpos ⁸⁰. Mediante el ascetismo, los espíritus triunfan ya, en principio, sobre el cuerpo, que será abandonado completamente con la muerte física. Ésta no significa destrucción para los iniciados que han "encontrado la interpretación" de los dichos de Jesús y que por lo mismo no experimentan la muerte ⁸¹. La muerte física es simplemente la final liberación del funesto mundo material ⁸².

Sólo a la luz de esta extraña mezcla de misticismo, ascetismo, panteísmo y politeísmo se pueden entender muchos dichos del Jesús "vivien-

te" ⁸³: «Si no os abstenéis del mundo, no encontraréis el reino» (27). «Estoy asombrado de cómo esa riqueza ha venido a parar en esta pobreza» (29). «Donde hay tres seres divinos, éstos son divinos; donde hay dos o uno, yo mismo estoy en su compañía» (30). «Si te dicen: "¿De dónde eres?", responde: "Es de la luz de donde he venido"» (50). «Dijo Jesús: "Yo soy el Todo; de mí ha salido el Todo y a mí va el Todo. Parte un trozo de madera: allí estoy yo; levanta una piedra: allí me encontrarás"» (77). «Dijo Jesús: "Quien beba de mi boca será como yo, y también yo seré esa persona"» (10S). «Simón Pedro les dijo: "María debería dejarnos, porque las mujeres no merecen vivir". Dijo Jesús: "Mira, vaya guiarla para hacer de ella un varón, a fin de que también pueda convertirse en un espíritu viviente semejante a vosotros los hombres. Pues toda mujer que se hace varón entrará en el reino de los cielos"» (114).

A la vista de lo anterior, queda claro que, en conjunto, la intención del redactor del *Evangelio de Tomás* es gnóstica y que los dichos impregnados de gnosticismo están pensados para ser (re)interpretados según su "genuino" significado secreto, gnóstico ⁸⁴. Como semejante visión gnóstica del mundo no se empleó para "reinterpretar" el cristianismo de un modo tan completo antes del siglo I ⁸⁵, no es posible que el *Evangelio de Tomás*, en su conjunto y tal como figura en la versión copta, constituya un fiable reflejo del Jesús histórico ni de las fuentes más tempranas del cristianismo del siglo I ⁸⁶. De hecho, es sintomático que, para el más antiguo de los papiros de Oxyrhynchos, el primer testimonio (griego) del *Evangelio de Tomás*, se suela dar como fecha aproximada el año 200; fue en algún momento del siglo I cuando la composición de 10 que llamamos *Evangelio de Tomás* tomó forma como una expresión del cristianismo gnóstico de dicha época ⁸⁷.

Sin embargo, ni esta datación del siglo I ni el carácter gnóstico del documento final aclaran la duda de si en el *Evangelio de Tomás* se ha conservado alguna fuente primitiva de dichos auténticos de Jesús, quizá incluso más antigua y original que las que encontramos en los sinópticos. Sobre este punto ha habido un debate vivo y variado, que no tiene visos de concluir pronto.

Desde la publicación del *Evangelio de Tomás*, un importante número de especialistas ha sostenido que ese evangelio representa una tradición independiente tan temprana como la de los sinópticos, si no anterior. Uno de los primeros y más persistentes en defender esta tesis fue GiBes Quispel, quien afirmó que ninguno de los dichos de apariencia sinóptica decía exactamente lo mismo que su equivalente de los Evangelios canónicos, y señaló como posible origen de esos dichos el *Evangelio de los hebreos* ⁸⁸. Pero en su enfoque había un poderoso motivo apologético: el *Evangelio de*

Tomás, en su opinión, demostraba injustificado el escepticismo de ciertos críticos de las formas, dado que suministraba pruebas independientes de que la tradición de Jesús no era un mito producido posteriormente por la teología de una comunidad. Similarmente, Jacques E. Ménard cree que los dichos del *Evangelio de Tomás* no tienen "pinta" gnóstica y pueden representar un antiguo estrato independiente de los Evangelios canónicos y más antiguo que ellos ⁸⁹. El gran investigador del Jesús histórico, Joachim Jeremias, acogió con agrado la idea de la independencia del *Evangelio de Tomás* porque así se disponía de una fuente aparte que representaba una posible ayuda en el intento de reconstruir la forma y el sentido originales de los dichos de Jesús, especialmente las parábolas ⁹⁰.

En Estados Unidos, durante estas últimas décadas, se ha visto una verdadera inundación de trabajos impresos en los que se postula la independencia de los dichos de tipo gnóstico pertenecientes al *Evangelio de Tomás*. Sin embargo, incluso en este país, el ímpetu ha venido especialmente de un distinguido especialista alemán, Helmut Koester, que lleva muchos años enseñando en la Universidad de Harvard. Según Koester, el *Evangelio de Tomás* se escribió posiblemente en una época tan temprana como la segunda mitad del siglo 1, no muestra ninguna influencia de los Evangelios canónicos y contiene algunos dichos de Jesús en una forma más primitiva que la encontrada en nuestros Evangelios ⁹¹. La visión de Koester se refleja en la de muchos de sus colegas y estudiantes americanos, entre los cuales se cuentan Ron Cameron ⁹², Stevan Davies ⁹³, James Robinson ⁹⁴ y John Dominic Crossan ⁹⁵. Tan convencidos están de su opinión algunos de estos estudiosos que ni siquiera se molestan en explicar su postura, dándola por algo incontrovertible ⁹⁶.

A la hora de ofrecer argumentos, esa escuela "pro independencia" suele subrayar el hecho de que los dichos y las parábolas del *Evangelio de Tomás* son por lo general más cortos y compactos y carecen de los elementos alegóricos, los intereses teológicos, la estructura narrativa y otras "huellas" de los cuatro evangelistas ⁹⁷. El redactor del *Evangelio de Tomás*, alegan, no habría tenido motivo para reducir tan drásticamente determinado dicho o parábola de los sinópticos ⁹⁸. Las parábolas del *Evangelio de Tomás* presentan frecuentemente una notable coincidencia con las hipotéticas formas originales que a partir de los sinópticos han reconstruido algunos críticos formales del siglo XX. Buen número de los dichos se pueden retrovertir al arameo, y muestran el ritmo y la retórica que los especialistas asocian con los dichos auténticos de Jesús ⁹⁹. Crossan señala también que se habría podido esperar que el orden de los dichos se hubiese hecho visible al menos en uno de los sinópticos, dado que Tomás, por su parte, no tiene ningún orden redaccional; sin embargo -advierte Crossan-, no hay en los sinópticos un orden aparente ¹⁰⁰.

Estos argumentos son de peso, pero no convencen a todos ¹⁰¹. Desde el principio, algunos especialistas han apoyado la opinión de que el *Evangelio de Tomás* depende, directa o indirectamente, de alguno de los Evangelios canónicos, si no de todos. En los primeros tiempos del debate, H. E. W. Turner expresó sus dudas sobre la independencia que preconizaba Quispel, e hizo ver que la diferente versión que se da de los dichos en el *Evangelio de Tomás* puede deberse a métodos de exégesis gnósticos y a pautas gnósticas particulares de doctrina y espiritualidad ¹⁰². Robert M. Grant cree que la mayor parte del material del evangelio con paralelo en los sinópticos procede de Mateo y Lucas ¹⁰³. Afirma que se puede ver cómo Tomás, buscando sus propios fines, cambió el orden que mantenían los dichos en los sinópticos, y que todavía se pueden encontrar vestigios del orden de los sinópticos en el *Evangelio de Tomás* ¹⁰⁴.

Jean-Marie Sevrin demuestra en detalle por qué Tomás reagrupó ciertas parábolas sinópticas (dichos 63, 64 y 65) para ofrecer un panorama característicamente gnóstico: las ataduras a este mundo material conducen a la muerte, mientras que la laboriosa búsqueda del autoconocimiento conduce a la vida ¹⁰⁵. Bertil Gärtner, criticando a Quispel por basarse en hipótesis muy discutibles, señala el modo relativamente libre en que la Iglesia primitiva citaba los Evangelios canónicos, ya de memoria, ya combinando los dichos de Jesús o introduciendo añadidos en el texto, ya tendiendo a la creación de un tipo de armonía evangélica o "diatésaron" ¹⁰⁶. Gärtner opina que los dichos de tipo sinóptico del *Evangelio de Tomás* siguen generalmente el texto de Lucas más que el de Mateo, aunque hay unos cuantos más próximos a este último. Kurt Rudolph ve huellas de Marcos, Mateo y Lucas ¹⁰⁷. Rechazando la sólita comparación del *Evangelio de Tomás* con el documento Q, Boudewijn Dehandschutter advierte que el evangelio atribuye a Jesús dichos que no le atribuía la tradición cristiana anterior; en otras palabras, el *Evangelio de Tomás* representa una etapa relativamente tardía, y no temprana, en la tradición de las palabras de Jesús ¹⁰⁸.

El problema con muchos de los que sostienen estos argumentos es, claro está, que permanecen en un plano general a usan tan sólo unos pocos dichos para defender su tesis. El valor del trabajo de Wolfgang Schrage consiste en que ha examinado en detalle todos los dichos del *Evangelio de Tomás* que tienen paralelos sinópticos. Aunque hay algunos casos donde no es posible tomar una postura firme, la mayor parte de los paralelos se explican mejor -a juicio de Schrage- admitiendo que el *Evangelio de Tomás* depende de los sinópticos ¹⁰⁹. Incluso cuando, ocasionalmente, un dicho del *Evangelio de Tomás* parece ser más original, todavía da la impresión de haber pasado por un conocimiento de los sinópticos. Frecuentemente, en cambio, lo que se aprecia es un paso de la tradición sinóptica

por el pensamiento gnóstico, si bien la dependencia con respecto a los sinópticos, puede ser, a veces, la indirecta de una tradición oral en curso o de una armonización evangélica, más que la copia directa del manuscrito de un Evangelio sinóptico¹⁰. El estudio de Schrage sigue siendo útil, aunque su confianza en comparaciones con versiones coptas posteriores (y heterogéneas) de los Evangelios canónicos y su falta de atención a los pasajes redaccionales de los sinópticos lo hayan hecho objeto de críticas¹¹.

Tuckett toma en serio la posibilidad de que Tomás conociese los sinópticos a través de un único texto armonizado y sostiene que, al menos algunos de los dichos de tipo sinóptico del *Evangelio de Tomás*, muestran dependencia del material redaccional de los Evangelios sinópticos¹¹².

El hecho de que grandes especialistas estén tan divididos respecto a este asunto pone en evidencia que los datos admiten más de una interpretación. Es cuestión de considerar todos los argumentos y tratar de decidir qué tesis es la más probable, no habiendo posibilidad de una certeza absoluta. Con todas las reservas debidas, me inclino por la opinión de que el *Evangelio de Tomás* depende de la tradición sinóptica. Unos cuantas razones de peso me hacen pensar así.

1) Antes de nada, hay una consideración preliminar: influye en mi juicio la impresión general creada por todo el material cristiano que hemos visto en este capítulo antes de nuestra ojeada a los documentos de Nag Hammadi. En el caso de los *agrapha* y de los evangelios apócrifos, algunos estudiosos pretendieron haber hallado dichos auténticos de Jesús independientes de los Evangelios canónicos. Muchos de los ejemplos se podían rechazar de inmediato como muestras extravagantes de una imaginación cristiana calenturienta dejada sin freno; otros exigían una consideración más detenida. Pero, en cada uno de esos casos (especialmente el *Evangelio de Pedro*, el papiro *Egerton 2* y el *Evangelio secreto de Marcos*), un examen más detenido mostró mayores probabilidades de que el material del siglo II se derivase de los Evangelios canónicos.

Y, lo que es más importante, empezaron a hacerse visibles ciertas tendencias. Bajo el poderoso impacto de los cuatro Evangelios -escritos en el siglo I, pero no reconocidos como canónicos hasta más tarde y gradualmente-, en el cristianismo del siglo II se repitieron los febriles intentos de imitar, combinar y armonizar esas cuatro "vidas" de Jesús, así como de crear nuevas vidas y nuevos Jesuses. A veces, el motivo de hacerlo era simplemente la imaginación y curiosidad devotas del cristianismo "popular", y el resultado rayaba en lo novelístico (p. ej. el *Protoevangelio de Santiago*). En otras ocasiones, una motivación más teológica, con frecuencia de índole gnóstica, se traslucía en los fragmentos (p. ej., el *Evangelio de los egipcios*). Pero en ningún caso anterior a nuestra investigación del *Evangelio de*

Tomás encontramos siquiera un documento susceptible de contener dichos auténticos de Jesús independientes de los Evangelios canónicos. Por eso, si el *Evangelio de Tomás* contiene tales dichos independientes, es prácticamente un caso único en la literatura cristiana del siglo n. Si, en cambio, se revela dependiente de los Evangelios canónicos, encaja perfectamente en la tendencia general del cristianismo de siglo n. Recalco que esta observación es una simple consideración preliminar o *a priori*. Pero es consecuencia de todo lo que he visto hasta ahora y plantea la difícil pregunta de cómo imaginar el *Evangelio de Tomás* dentro del desarrollo de la literatura cristiana del siglo n.

2) Una segunda consideración preliminar se refiere al hecho de que nuestros Evangelios canónicos no sólo proceden de una tradición oral viva, sino que además generan una tradición de ese tipo. Se afirma a menudo, y con mucha razón, que las tradiciones orales no desaparecieron al día siguiente de la publicación de un Evangelio canónico. Pero sí que se produce un cambio al ser escritos los Evangelios canónicos, que, mucho antes de su reconocimiento definitivo como tales, se predicaban en los actos de culto, se estudiaban en las escuelas catequéticas y eran citados más o menos fielmente por los autores patrísticos. Con ello se fueron instalando progresivamente en la memoria de los cristianos individuales y de las comunidades, de manera que, inevitablemente, "contaminaron" y modificaron la tradición oral que existía antes y a la vez que ellos ¹¹³.

Así, a medida que se avanza en el siglo n, se hace cada vez más difícil identificar dichos de Jesús que razonablemente se podía esperar ver totalmente libres de influencia sinóptica y joánica ¹¹⁴. Las diferencias entre los dichos de Jesús contenidos en documentos del siglo n y los incluidos en los Evangelios canónicos se deben probablemente a citas de memoria (los cristianos del siglo n no tenían el celo académico de nuestros contemporáneos en citar exactamente un texto escrito), errores inadvertidos, armonización consciente o inconsciente ¹¹⁵ y, a veces, claro deseo de reelaborar un determinado texto para incluir una observación teológica. La tendencia judía a producir "targumes" y "midrases" encuentra su correlativo en las condiciones en que reciben y en la manera como usan los cuatro Evangelios los cristianos del siglo n.

Por eso, al preguntarnos si el *Evangelio de Tomás* es dependiente de los sinópticos y/o de Juan, debemos entender tal dependencia en más de un sentido. Dado el largo proceso mediante el que se formó el *Evangelio de Tomás*, es preciso tomar en serio tanto la dependencia directa de formas escritas en los Evangelios como la dependencia indirecta con respecto a ellos a través de la predicación y catequesis, las citas de memoria, las armonizaciones entre los Evangelios y la reelaboración creativa. A la luz de

todo esto, la objeción que hace Crossan de que si el *Evangelio de Tomás* dependiese de los Evangelios canónicos encontraríamos mucho más orden sinóptico, pierde buena parte de su fuerza ¹¹⁶. Por otra parte, como señala Tuckett, gracias a los papiros de Oxyrhynchos conocemos al menos un caso donde el redactor captó del *Evangelio de Tomás* cambió el orden del texto griego a fin de establecer un nexo entre expresiones análogas ¹¹⁷. Es muy posible que esos nexos creasen una "lógica" clara para el redactor -aunque no para nosotros- y que esa "lógica" fuese el motivo de reordenar los dichos sinópticos.

3) Tras estas consideraciones preliminares, podemos pasar a los datos del *Evangelio de Tomás*. Cuando los especialistas postulan la independencia con respecto a los Evangelios canónicos, uno de los argumentos más empleados es que el *Evangelio de Tomás* nos ofrece una versión más breve, más concisa, de determinado dicho o parábola, sin las alegorías ni la teología redaccional que añaden los cuatro evangelistas. A primera vista, este argumento es claro y atractivo; pero una reflexión ulterior muestra que no es tan probatorio como podría parecer.

a) En la tradición de los Evangelios, de ninguna manera resulta una realidad permanente que el texto más breve sea anterior al más largo con igual material e independiente del mismo. Mateo suele acortar y condensar los relatos de milagros que aparecen en Marcos; pero no es menos dependiente de éste, a pesar de toda su brevedad ¹¹⁸. En efecto, es muy posible que una tradición no se desarrolle siguiendo invariablemente la dirección de más breve a más extenso o de más extenso a más breve, sino que puede ir alternando entre un sentido y otro ¹¹⁹.

Por ejemplo, la forma más antigua de la prohibición del divorcio por parte de Jesús pudo asemejarse a la forma de **Q** subyacente a Lc 16,18 y Mt 5,32, que ve el divorcio exclusivamente desde el punto de vista del marido, dado que en la ley judía de la época (con raras excepciones) sólo el marido podía llevar a efecto el divorcio ¹²⁰. Trabajando en un ámbito legal grecorromano, donde las mujeres podían divorciarse de sus maridos, Marcos amplió la tradición que había recibido, para hacer que la prohibición fuera aplicable lo mismo a las mujeres que a los hombres (véase la afirmación bimembre de vv. 11-12 dentro de la controversia-diálogo sobre el divorcio de Mc 10,1-12). Mateo tomó de Marcos esa controversia-diálogo; pero, reflejando el origen judeocristiano de su Iglesia, prescindió de la segunda parte de la afirmación de Mc 10,11-12, creando así una declaración sobre el divorcio que vuelve a estar enfocada exclusivamente desde el punto de vista del marido (Mt 19,9).

Adviértase lo que ha ocurrido: en la historia de la tradición, la versión de Mateo se ha apartado dos veces de la forma más primitiva. Sin embar-

go, debido a su mutilación redaccional de la versión bimbembre de Marcos, Mateo produce por casualidad una forma próxima a la primitiva. Y lo hace no porque haya estudiado crítica formal o tenga acceso directo a la tradición más antigua, sino porque sus intereses redaccionales le llevan a recortar a Marcos, creando así un texto similar al de la versión primitiva. Nunca se le ocurriría a ningún crítico partidario de la teoría de las dos fuentes pretender que en este caso Mateo es independiente de Marcos y anterior a él. Lo que haría, simplemente, sería tomar nota de otra tendencia en la tradición sinóptica: a veces, retoques posteriores en el texto pueden producir formas abreviadas de un dicho, las cuales, por coincidencia, se aproximan a la forma primitiva.

b) Cabe la posibilidad de que se haya producido algo análogo al usar Tomás los Evangelios canónicos. Cuando se comparan los sinópticos con el *Evangelio de Tomás*, es preciso recordar siempre el principio hermenéutico orientativo que figura al comienzo de esta última obra: «Éstos son los dichos oscuros [o "escondidos" o "secretos"] que Jesús pronunció en vida. [...] Todo aquel que encuentre el significado [o la "interpretación"] de estos dichos no probará la muerte» (dicho 1). El redactor del evangelio no pretende que los dichos de Jesús sean inteligibles inmediatamente para cualquiera que se ponga a leerlos. Antes bien, están presentados como enseñanza esotérica, inteligible sólo para los iniciados que, equipados con la "linterna" de la visión gnóstica del mundo, busquen en la oscuridad para hallar el significado gnóstico, escondido, de las palabras de Jesús. Como consecuencia de esta hermenéutica, el redactor del *Evangelio de Tomás* eliminará deliberadamente de la tradición todo aquello que haga los dichos de Jesús demasiado claros o unívocos, o todo aquello que emplea el conjunto del dicho para resaltar alguna prescripción específica (a menudo, moral o eclesial). De este modo, el redactor deshace tranquilamente lo que los cuatro evangelistas canónicos se esforzaron tanto en conseguir: de hecho, valiéndose de alegorías o de otras adiciones y reformulaciones redaccionales, los cuatro evangelistas suelen explicar el sentido de las palabras de Jesús o aplicar éstas a asuntos concretos de la Iglesia.

Tomás elimina sistemáticamente esas adiciones aclaratorias, creando así una versión más corta y compacta de un dicho o una parábola. El enfoque completamente gnóstico de Tomás le hace favorecer una forma laconica, "desinflada" y densa de la tradición. A veces, esa forma puede aproximarse, por coincidencia, a lo que los críticos de las formas suponen que pudo parecerse la tradición primitiva. Pero, al igual que en el caso de Mateo con respecto a Marcos, no se debe confundir esta coincidencia con la prioridad y la independencia. De hecho, dado que semejante procedimiento puede llevar a eliminar fácilmente un material procedente del mis-

mo Jesús, no garantiza de ninguna manera la recuperación de la forma original del dicho.

e) No es simplemente una preferencia general por la formulación breve, misteriosa, lacónica lo que mueve a Tomás a reducir radicalmente los dichos canónicos. Es también su compleja posición teológica lo que le lleva a cercenar en el material canónico buena parte de la teología, tanto tradicional como redaccional. En el pensamiento gnóstico de Tomás no hay lugar para una historia de salvación en varias etapas, con su primera fase en el AT (repleto de profecías), su fase intermedia en el ministerio terreno, muerte y resurrección de Jesús, su continuación en una Iglesia establecida en el mundo y dedicada a proclamar el Evangelio a todos los hombres y todas las mujeres por igual, y su culminación en una gloriosa venida de Jesús, el Hijo del hombre, para poner fin al mundo viejo y crear uno nuevo. En otras palabras, no hay lugar para todo lo que enseñan los cuatro Evangelios al narrar las palabras y los hechos de Jesús. El rechazo por parte de Tomás del mundo material como pernicioso es a la vez un rechazo de la historia de salvación, de un puesto privilegiado en esa historia para Israel, del significado de las profecías del AT, de toda importancia real atribuida al ministerio terreno "encarnado" de Jesús -que condujo a su muerte salvífica y resurrección corporal-, de una misión universal de la Iglesia dirigida a todos los seres humanos (en vez de únicamente a una elite espiritual), y de una futura venida de Jesús para inaugurar un nuevo cielo y una nueva tierra.

En otras palabras, Tomás ve la salvación como algo desconectado de la historia, del tiempo y de la materia, y por eso elimina de los cuatro Evangelios todo lo que contradice esa visión. Sevrin, por ejemplo, demuestra de manera convincente que Tomás une tres parábolas distintas, correspondientes a los dichos 63, 64 y 65 (las parábolas del rico que muere de repente, de la gran cena y de los viñadores perversos) para desarrollar su propia polémica gnóstica contra el "capitalismo", mientras que rigurosamente expurga de las parábolas toda alegoría, toda referencia a la historia de salvación y todo punto de vista escatológico ¹²¹. El resultado es un mensaje ahistórico e intemporal de autosalvación a través del propio conocimiento y del despegue de este mundo material. A veces, Tomás introduce ampliaciones en la tradición, pero siempre lo hace en servicio de su programa teológico ¹²².

4) Una ulterior consideración se centra en la amplia "gama" de paralelos sinópticos que encontramos en el *Evangelio de Tomás*. Los críticos suelen poner de relieve los paralelos entre el *Evangelio de Tomás* y el material de Q, a veces casi pasando por alto los paralelos de material de otras clases, pertenecientes a la tradición canónica. Sin duda, los paralelos de Q

son especialmente abundantes. Pero, si nos fijamos en la amplia "gama" de material paralelo, que abarca material especial mateano, material especial lucano, posibles pinceladas redaccionales de cada uno de los tres sinópticos, "triple tradición" y posible material joánico, llegamos a algunas conclusiones intrigantes ¹²³.

Especialmente destacable es la cantidad de material de Tomás que encuentra paralelo sólo en Mateo entre los Evangelios canónicos: p. ej., la triple recomendación sobre la limosna, la oración y el ayuno de Mt 6,1-18 (cE. dichos 6 y 14); las parábolas del pescador con la red (Mt 13,47-50; dicho 8), del tesoro escondido en el campo (Mt 13,44; dicho 76) y del comerciante que compró la perla única (Mt 13,45-46; dicho 76); la presencia de Jesús prometida a un pequeño número de creyentes (Mt 18,20; dicho 30); la metáfora de la ciudad en lo alto de un monte (Mt 5,14; dicho 32) y la recomendación de ser cautos como las serpientes e ingenuos como las palomas (Mt 10,16; dicho 39, donde el texto copto utiliza los adjetivos griegos que aparecen en el texto de Mateo: φρόνιμος y ἀκέραιος).

Estos y otros ejemplos de material exclusivamente mateano (el material "M") intrigan de manera especial, dado que algunos pasajes M pueden ser creaciones redaccionales del propio Mateo ¹²⁴. Por ejemplo, en el capítulo 15, Mateo inserta en la disputa de Marcos sobre lo puro y lo impuro (Mc 7,1-23) algo que aparentemente es una observación redaccional de Mateo sobre los fariseos: «Toda planta que no haya plantado mi Padre celestial será arrancada de raíz» (Mt 15,13) ¹²⁵. El dicho 40 suena, por tanto, sospechosamente a mateano cuando, después de una advertencia relativa a los escribas y los fariseos (con paralelo en Mt 23,13 y Lc 11,52), y tras el aforismo exclusivamente mateano sobre las serpientes y las palomas, pone en boca de Jesús estas palabras: «Se ha plantado una vid lejos del Padre. Y como no está sana, será arrancada de raíz y destruida». También específicamente mateana -y posiblemente redaccional- es la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30; dicho 57) ¹²⁶, la invitación a acudir a Jesús y cargar con su yugo (Mt 11,28-30; dicho 90) ¹²⁷ y la recomendación de no echar las propias cosas de valor a los perros ni a los cerdos (Mt 7,6; dicho 93). A estos ejemplos se pueden añadir los dichos de las tradiciones de Marcos y Q que aparecen en el *Evangelio de Tomás* con la misma forma o las mismas palabras que se leen en el Evangelio de Mateo y sólo en éste. Por ejemplo, los dichos 33 (sobre predicar desde las azoteas), 34 (sobre el ciego que guía a otro ciego) y 99 (sobre hacer "la voluntad de mi Padre") reflejan la forma mateana de los dichos provenientes de tradición doble y triple. En suma, únicamente los pasajes que he enumerado tendrían que ser de creación mateana o reflejar la redacción de Mateo para dejar fuera de toda duda que Tomás conoce y usa el Evangelio de Mateo al componer el suyo. Y creo que; por lo menos, en Mt 15,13 Y 13,24-30 sucede exactamente eso ¹²⁸.

Al mismo tiempo, en el *Evangelio de Tomás* hay una buena cantidad de material que, entre los Evangelios canónicos, es específico de Lucas (el material "L"): p. ej., la afirmación de Jesús de que ha venido a encender fuego en la tierra (Lc 12,49; dicho 10)¹²⁹, la parábola del rico que muere de repente (Lc 12,16-21; dicho 63), la negativa de Jesús a hacer de juez en el reparto de una herencia (Lc 12,13-15; dicho 72), los dos dichos lucanos en que se bendice a un vientre y unos pechos (Lc 11,27-28 y 23,29; dicho 79)¹³⁰ Y la afirmación de Jesús sobre que el reino de Dios está dentro de uno mismo (Lc 17,20, reflejado en partes de los dichos 113 y 3)¹³¹.

En cuanto a las características redaccionales lucanas, Tuckett las localiza fijándose en dichos de Tomás provenientes de Q y de la triple tradición. Elementos redaccionales lucanos aparecen especialmente claros en el dicho 5, de cuya versión griega disponemos en el papiro 654 de Oxyrhynchos m. El texto griego del papiro coincide con la forma redaccional de Lc 8,17, más que con la forma básica marcana de Mc 4,22¹³³. Obviamente, el autor de los papiros conocía la forma redaccional lucana y, por tanto, el Evangelio de Lucas. Tuckett sugiere que los dichos 16 y 55 son otros ejemplos de dichos de Tomás que reflejan en parte elementos redaccionales de Lucas¹³⁴.

Además de Q, del material especial M, del material especial L y de posibles vestigios de redacción mateana y lucana, la "gama" del material se extiende a perícopas procedentes de la "triple tradición" (i. e., perícopas de Marcos también presentes en Mateo y en Lucas): p. ej., la parábola del sembrador (Mc 4,1-8; dicho 9), la parábola de la semilla de mostaza (Mc 4,30-32; dicho 20)¹³⁵ Y la parábola de los viñadores perversos (Mc 12,1-8; dicho 65)¹³⁶. Por su misma naturaleza, la redacción marcana no es fácil de identificar (¡ni siquiera en el mismo Evangelio de Marcos!), pero Tuckett cree que se pueden hallar ciertas características redaccionales de Marcos en los dichos 9 y 20.

Las referencias o alusiones a material joánico no son tan claras¹³⁷. La promesa inicial (en el dicho 1) de que «aquel que halle el significado de estos dichos no experimentará la muerte» recuerda la de Jn 8,51: «quien haga caso de mi mensaje no sabrá nunca lo que es morir». La promesa de Jesús de dar a sus discípulos a beber un manantial de agua viva (dicho 13) puede ser un eco de Jn 4,14 y 7,37-38. Jesús proclama: «Yo soy la luz», tanto en el dicho 77 como en Jn 8,12. Grant presenta varios paralelos más; pero es preciso admitir que, aunque en sus ejemplos el lenguaje es vagamente joánico, con frecuencia el eco de Juan llega muy débil¹³⁸.

Raymond E. Brown pasa cuidadosa revista a todo el *Evangelio de Tomás*, tomando nota minuciosa de toda posible alusión al Evangelio de Juan¹³⁹. Admite que muchas de las alusiones sugeridas tienen muy escasa consistencia. Pero cree que existe cierta dependenci; de Juan por

Tomás en el material de éste que refleja los discursos de la última cena y el pronunciado al final de la fiesta de los tabernáculos (Jn 7,37-8,39). Estas partes del cuarto Evangelio fueron probablemente de las últimas en tomar su forma actual. Como los paralelos que hay en el *Evangelio de Tomás* corresponden a diferentes partes de esos discursos, resulta sumamente inverosímil que este evangelio apócrifo sea dependiente de una sola de las ramas de la tradición joánica que han pasado a los discursos. Parece probable, por tanto, que Tomás dependa -aunque quizá indirectamente, a través de algún documento o tradición oral- del mismo Evangelio de Juan más que de alguna hipotética fuente de Juan ¹⁴⁰.

Nos encontramos, pues, ante un intrigante panorama: los dichos del *Evangelio de Tomás* que se asemejan a otros de los Evangelios canónicos no son simples paralelos del material Q. Aparte de muchos dichos de Q, hay una buena cantidad de material especial M, una considerable representación de material especial L, indicios de características redaccionales mateanas y lucanas, algunas perícopas de la triple tradición (aunque no necesariamente en la forma marcana específica), algunas posibles características redaccionales de Marcos y unos cuantos paralelos de afirmaciones del Evangelio de Juan.

Esta amplia "gama" de dichos de Jesús sobre tantas y diferentes corrientes de la tradición (¡Y redacción!) de los Evangelios canónicos nos obliga a plantearnos algunas preguntas fundamentales. ¿Es verosímil que la misma fuente primitiva de los dichos de Jesús de la que supuestamente se sirvió el *Evangelio de Tomás* contuviese material perteneciente a tan diversas ramas de la tradición cristiana del siglo I como Q, M, L, redacción lucana y mateana, triple tradición y, posiblemente, tradición joánica? ¿Cuáles fueron la fuente, el lugar y la composición de esta tradición increíblemente amplia y a la vez tan temprana? ¿Quiénes fueron sus portadores? ¿Es realmente concebible la existencia de una fuente cristiana primitiva que abarcase todas estas diferentes ramas de lo que luego fueron los Evangelios canónicos? ¿O es más plausible que el *Evangelio de Tomás* mezclase materiales de los Evangelios de Mateo y Lucas, con posible uso también de Marcos y de Juan? De las dos hipótesis, encuentro mucho más probable la segunda, sobre todo por lo que de esa tendencia a mezclar textos hemos visto en otros documentos cristianos del siglo II. De hecho, pudiera ocurrir incluso que el *Evangelio de Tomás* dependiese directamente no de los cuatro Evangelios canónicos, sino de alguna combinación de ellos compuesta anteriormente en griego ¹⁴¹.

5) Esta hipótesis adquiere mucha más verosimilitud cuando advertimos que, aunque el *Evangelio de Tomás* expurga regularmente algunos ele-

mentas de redacción sinóptica, de cuando en cuando aparece un vestigio del orden o de las tendencias teológicas de los Evangelios sinópticos.

La permanencia del orden sinóptico en unos cuantos lugares resulta especialmente sorprendente, dado que -como hemos visto- Tomás reordena los dichos sinópticos formando grupos de motivos y palabras clave entre los que existe una similitud. Por ejemplo, el orden de Lc 8-9 se deja ver en parte del dicho 14: «Si ayunáis, caeréis en pecado. [...] Y cuando vayáis a algún lugar y os acojan, comed lo que os pongan delante (= Lc 10,9). Curad a los enfermos que ellos tengan (= Lc 10,9). Pues nada que entre en vuestra boca os manchará». Tomás ha reunido estos diversos dichos en torno al tema central de comer ("si ayunáis", "comed lo que os pongan delante", "que entre en vuestra boca"). La referencia a curar es una completa intrusión en el contexto de Tomás; no tiene función alguna; aparece sin que se sepa de dónde ni para qué. O, más bien, tiene un claro origen en Lc 10,9, donde encuentra sentido dentro del discurso misionero de Lucas, enlazando con Lc 10,8 e introduciendo la proclamación de la llegada del reino en Lc 10,9b. De hecho, tan de cerca sigue Lc 10,9 a Lc 10,8 que hasta se ha colado con él en el *Evangelio de Tomás*, aunque allí no tiene ningún sentido, dado el *leitmotiv* que Tomás eligió para su agrupación ¹⁴².

El orden sinóptico también parece aflorar al final de la parábola de los viñadores perversos. Es muy probable que en su origen la parábola terminase con la muerte del hijo como en Mc 12,8. Marcos, seguido por Mateo y Lucas, añade la destrucción de los labradores a manos del propietario de la viña y, luego, una referencia a Sal 118,22: «La piedra que desecharon los constructores es ahota la piedra angular» ¹⁴³. Correspondientemente, en el *Evangelio de Tomás*, después de la muerte del hijo en el dicho 65, continúa el dicho 66 con una paráfrasis de Sal 118,22: «Mostradme la piedra que rechazaron los constructores. Ésa es la piedra angular» ¹⁴⁴. El orden de los dichos 65 y 66 parece presuponer una composición marcana.

Dos posibles huellas de la "atmósfera teológica" de los Evangelios sinópticos pueden estar presentes en los dichos 55 y 57. El dicho 55 finaliza con la advertencia: «los que no [...] tomen la cruz igual que yo [o "a mi manera", o "como yo"] no se harán dignos de mí» (cE Lc 14,26-27; Mt 10,37-38). El *Evangelio de Tomás* no presenta en ningún otro lugar una referencia tan explícita a la crucifixión de Jesús y a su imitación por parte de los discípulos; comprensiblemente, la idea de la muerte real de Jesús en la cruz está ausente de este evangelio gnóstico ¹⁴⁵. El dicho 57 (la parábola del trigo y la cizaña) es una evidente condensación de la versión mateana de la parábola y, en consecuencia, termina de la misma manera: «Porque el día de la cosecha se verá claramente la cizaña, y será arrancada

y quemada». La idea de un futuro día del juicio (= la cosecha) y el castigo de los malos el último día mediante el fuego (= "será ... quemada") encaja perfectamente en la escatología de los sinópticos en general y en Mateo en particular, pero no en la perspectiva gnóstica del *Evangelio de Tomás*, que normalmente evita las referencias a la última venida de Jesús y al juicio final.

En vista de todo esto, concluyo que la hipótesis más probable es que el redactor del *Evangelio de Tomás* conoció y utilizó al menos alguno de los Evangelios canónicos, en especial Mateo y Lucas. En efecto, si para el *Evangelio de Tomás* se hizo uso de los cuatro Evangelios, la frecuencia con que es utilizado cada uno de ellos reflejaría lo que vemos en todo el resto de la literatura cristiana del siglo I: de los sinópticos, Mateo es el más usado; luego, Lucas, y el que menos, Marcos. Antes de la época de Ireneo, Juan permanece relegado, y en algunos escritos encontramos, en el mejor de los casos, débiles ecos de él más que claras citas o alusiones. La tendencia a mezclar, reordenar y parafrasear los dichos de los Evangelios es también común en el siglo I. Así, más que apartarse de los procedimientos normales en la literatura cristiana de dicha centuria, Tomás suele ajustarse a ellos.

Como creo que los dichos de apariencia sinóptica que hallamos en el *Evangelio de Tomás* dependen efectivamente de los Evangelios sinópticos y que los otros dichos proceden del gnosticismo cristiano del siglo I, no vamos a utilizar este apócrifo como una fuente independiente en nuestra búsqueda del Jesús histórico ¹⁴⁶. Sin embargo, me doy cuenta de que no todos los especialistas estarán conformes con mi valoración del *Evangelio de Tomás*. Por eso, en consideración a sus apreciaciones, siempre mantendré un ojo puesto en los dichos de este evangelio para cotejar y comprobar mi propia interpretación de los datos correspondientes a los Evangelios canónicos. Aun en el caso de que el *Evangelio de Tomás* constituya tan sólo una reelaboración gnóstica de la tradición de los sinópticos, lo que Tomás ha hecho con esa tradición sirve para resaltar ciertos aspectos de ella que de otro modo se pasarían por alto. Lo mismo se puede decir del material rabínico, de los *agrapha* y de los otros evangelios apócrifos. No es mi intención conducir de nuevo al lector por todo ese material, pero lo consultaré mientras realizo mi trabajo de criba y evaluación de la tradición canónica.

4. Recapitulación sobre las fuentes

En cierto sentido, los resultados de nuestro estudio se han revelado negativos y decepcionantes. Los cuatro Evangelios canónicos son al final los únicos documentos extensos que contienen bloques de material suficiente-

mente importantes para una búsqueda del Jesús histórico. El resto del NT ofrece únicamente pequeños fragmentos, la mayor parte de las veces en el corpus paulina. Fuera del NT, el único testimonio no cristiano e independiente sobre Jesús en el siglo II lo ofrece Josefa, pero su famoso *Testimonium Flavianum* requiere alguna poda crítica para eliminar las interpolaciones cristianas posteriores. Incluso después de ella, Josefa proporciona una comprobación independiente de los principales rasgos de Jesús que trazan los Evangelios, pero nada realmente nuevo o distinto. Si Tácito representa una fuente independiente -lo que es dudoso-, todo lo que nos brinda es una confirmación adicional de la ejecución de Jesús por Poncio Pilato en Judea durante el reinado de Tiberio. El resto de los autores paganos grecorromanos (Suetonio, Plinio el Joven, Luciano de Samosata) no ofrecen ninguna información temprana e independiente acerca de Jesús. Así pues, para todos los efectos prácticos, nuestras fuentes tempranas e independientes de conocimientos sobre Jesús se reducen a los cuatro Evangelios, unos pocos datos diseminados en otras partes de NT y Josefa.

A diferencia de algunos eruditos, no creo que el material rabínico,¹⁰ *agrapha*, los evangelios apócrifos y los códices de Nag Hammadi (en particular el *Evangelio de Tomás*) nos ofrezcan información nueva y fiable ni dichos auténticos independientes del NT. Lo que vemos en estos documentos posteriores son más bien reacciones contra el NT o reelaboraciones del mismo, debidas a rabinos metidos en polémicas, a cristianos imaginativos que reflejan la piedad popular y las leyendas y a cristianos gnósticos que desarrollan un sistema especulativo místico. Sus versiones de las palabras y hechos de Jesús se pueden incluir en un "corpus de material de Jesús", si se entiende por tal el conjunto de todo aquello que cualquier fuente antigua identificó alguna vez como material procedente de Jesús. Pero semejante corpus es la red mateana (Mt 13,47-48) entre cuyos peces hay que seleccionar los buenos de la tradición primitiva para echarlos en el cesto de la investigación histórica seria, mientras que los malos peces de la mezcla y de la invención posterior hay que devolverlos al tenebroso mar de las mentes sin sentido crítico. En la parte primera de este libro hemos estado sentados en la playa, seleccionando lo capturado en la red y devolviendo al mar los *agrapha*, los evangelios apócrifos y el *Evangelio de Tomás* ¹⁴⁷.

No resulta extraño que los especialistas hayan querido ver tradiciones tempranas ciertas en algunos de esos documentos. En realidad es muy comprensible. Una vez que tales documentos han sido declarados dependientes directa o indirectamente del NT a causa de su fiable información sobre Jesús, nos quedamos solos -algunos dirían abandonados- con los cuatro Evangelios, más algunos exiguos elementos diseminados. Es natural que los investigadores -por no hablar de los divulgadores- quieran más

y busquen otros caminos de acceso al Jesús histórico. Ese deseo, comprensible pero no siempre crítico, es, a mi juicio, lo que ha llevado recientemente a atribuir, en algunos ambientes, un alto valor a los evangelios apócrifos y a los códices de Nag Hammadi como fuentes para la investigación. Se trata de uno de esos casos en que el deseo es padre del pensamiento, pero un deseo que no pasa de simple ilusión. Por suerte o por desgracia, en nuestra búsqueda del Jesús histórico, no podemos ir mucho más allá de los Evangelios canónicos; el *corpus* auténtico resulta exasperante en sus restricciones. Para el historiador es una limitación mortificante. Pero recurrir al *Evangelio de Pedro* o al *Evangelio de Tomás* como complementos de los cuatro Evangelios es ampliar nuestras fuentes desde lo problemático hasta lo increíble.

Los cuatro Evangelios son, en efecto, fuentes difíciles. El hecho de que ocupen en principio un lugar privilegiado no garantiza que recojan las palabras y los hechos de Jesús. Impregnados por completo de la fe pascual de la Iglesia primitiva, sumamente selectivos y ordenados según varios programas teológicos, los Evangelios canónicos exigen un cribado crítico muy cuidadoso antes de proporcionar información fiable para la investigación. De manera indirecta, éste es el resultado positivo de nuestro quinto capítulo. Cuanto más se centra nuestra atención en el *corpus* de los Evangelios canónicos y más claramente vemos el carácter especial y altamente teológico de estas limitadas fuentes, más nos damos cuenta también de la apremiante necesidad de disponer de unos criterios claros para discernir lo que en los Evangelios se puede considerar histórico. Por consiguiente, en el próximo capítulo asumiremos la tarea de establecer unos criterios de historicidad que podamos aplicar a las palabras y hechos de Jesús tal como aparecen recogidos en los cuatro Evangelios.

Notas al capítulo 5

¹ William D. Stoker, *Extracanonical Sayings of Jesus* (SBLSPS 18; Adanta: Scholars, 1989). Aunque no se interesa por cuestiones de autenticidad, Stokes comparte la opinión de Koester de que algunas colecciones no canónicas de material de Jesús son independientes de los Evangelios canónicos; piensa también que lo más probable es que los dichos conservados en el *Evangelio de Tomás* procedan de una colección anterior a los Evangelios canónicos (p. 1. nota 2).

² Joachim Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (London: SPCK 1964 [2.^a ed. inglesa, basada en la 3.^a alemana]). Otra colección, asignada a una categoría diferente, se puede encontrar en Edgar Hennecke / Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 1 Band. *Evangelien* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1968) 52-74.

³ Respecto a los papiros de Oxyrhynchos que presentan paralelos de material del *Evangelio de Tomás* copto, véase la sección 3.

4 Naturalmente, lo que nos interesa aquí son los dichos que tienen buenas probabilidades de proceder del Jesús histórico; las palabras atribuidas a Jesús resucitado no entran en el limitado campo de esta investigación.

5 *Unknown Sayings of Jesus*, 120.

6 En esta categoría incluye Jeremias el único *agraphon* de los Hechos de los Apóstoles, el cual figura en el discurso de despedida que Pablo dirige en Mileto a los responsables de Éfeso: «Hay que recordar las palabras del Señor Jesús, que dijo: "Hay más dicha en dar que en recibir"» Jeremias (*o. c.*, p. 33 n. 1) coincide con Ernst Haenchen en que Lucas pone en boca de Jesús un proverbio muy conocido en el mundo grecorromano (*Die Apostelgeschichte* [MeyerK 3; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, '1968] 526-27 n. 5); similarmente, Hans Conzelmann, *Aets of the Apostles* (Hermeneia; Philadelphia: Forrress, 1987) 176.

7 *Unknown Sayings of Jesus*, 26-42; Jeremias presenta ejemplos de cada tipo de evolución en la tradición de los dichos.

8 Los tres primeros candidatos (el joven rico, el encuentro de Jesús con un jefe sacerdote fariseo y el juicio de Jesús respecto a un hombre que trabajaba en sábado) tienen una estructura narrativa y, por ranto, Jeremias los clasifica como "relatos acerca de Jesús". Sin embargo, aquello a lo que se dirige el estudio que Jeremias hace de cada relato es al dicho o los dichos de Jesús que esos relatos encierran. Los otros ejemplos son clasificados como dichos apocalípticos relativos al desenlace escatológico inminente.

'Véase la discusión sobre el criterio de historicidad en el capítulo 6 de este libro.

10 Ésta es últimamente la razón por la que no dedico más tiempo a estos componentes aislados de los *agrapha*; como no ofrecen información significativamente diferente acerca de Jesús, no merecen demasiada atención.

11 Esta definición excluye, por tanto, que se rengan en cuenta esos "evangelios" de Nag Hammadi y otros que, de hecho, constituyen panfletos filosófico-teológicos, donde las palabras y los hechos de Jesús, si aparecen, lo hacen de forma marginal. Obviamente, semejante material no sirve para la búsqueda del Jesús histórico. En realidad, el *Evangelio de Tomás* capto se podría tratar en esta sección; pero, por consideraciones prácticas, nos ocuparemos de hacerlo en la sección 3, donde se estudia el material de Nag Hammadi. Incluso con estas restricciones, los "evangelios apócrifos" deben seguir siendo una rúbrica heterogénea más que la designación de un solo género literario. Para un breve examen de las recientes investigaciones sobre los evangelios apócrifos (favorable al enfoque de Koester), véase Stephen Gero, "Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* n/25.5, 3969-96.

12 La palabra "apócrifo" se define aquí, pues, de una manera objetiva, empírica, sin los prejuicios de que se queja Helmut Koester en su artículo "Apocryphal and Canonical Gospels": *HTR* 73 (1980) 105-30. Si decidimos que determinado evangelio apócrifo contiene un material estrambótico o que no representa una tradición histórica independiente sobre Jesús, ese juicio se derivará de una lectura del texto, no del adjetivo "apócrifo".

13 Entre los autores relevantes que defienden la importancia de, al menos, algunos evangelios apócrifos para la historia de Jesús y la tradición cristiana más antigua, se encuentran Koester (*o. c.*, 104-12, 130) Y John Dominic Crossan (*Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon* [Minneapolis: Winston, 1985]).

¹⁴ Edgar Hennecke / Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I Band. *Evangelien*. II Band. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen: Mohr [SiebeckJ, 41968, 41971). La traducción inglesa es: R. M. Wilson (ed. y trad.), *New Testament Apocrypha*, 2 vols. (London: Lutterworth, 1963, 1965). Las referencias que se hacen aquí corresponden a la edición alemana.

¹⁵ Como varios de los otros llamados "evangelios" apócrifos del NT, los "evangelios de la infancia", a diferencia de los cuatro Evangelios canónicos, no pertenecen en realidad al mismo género literario. Aquí nos adentramos en la controvertida cuestión de la definición de "evangelio" como género literario; cf. Charles H. Talbert, *What Is a Gospel?* (Philadelphia: Fortress, 1977); Philip L. Shuler, *A Genre for the Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1982); David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Library of Early Christianity 9; Philadelphia: Westminster, 1987); íd. (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament* (SBL/SBS 21; Atlanta: Scholars, 1988) 107-26; Dedev Dormeyer / Hubert Frankemolle, "Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff", en *Aufstieg und Niedergang der rdmischen Welt* n/25.2, 1543-1704. Todos estos trabajos -aunque con diferentes énfasis- favorecen la opinión de que los Evangelios canónicos son una forma especial de biografía anti-gua.

Desde mi punto de vista, aunque los cuatro Evangelios canónicos ciertamente muestran similitudes con las biografías grecorromanas (junto con otros tipos de literatura contemporánea, p. ej., la novela) y con el material biográfico presente en el AT Y desarrollado en la literatura judía posterior (p. ej., la *Vida de Moisés* y *Las vidas de los Profetas*, de Filón), tienen suficientes rasgos especiales como para encuadrarse en un género distinto. Siguiendo el criterio de Aune de que el género está constituido por el contenido, la forma y la función (*The New Testament and Its Literary Environment*, 32-36), defino el género del evangelio cristiano de este modo: un evangelio es el relato de las palabras y hechos de Jesús de Nazaret, que culmina necesariamente en su muerte y resurrección; relato que está dirigido a comunicar a los creyentes los efectos salvíficos de los acontecimientos narrados. El lector advertirá que esta definición trata de incluir consideraciones de contenido, forma y función: constitutivos de este género evangélico son la concentración narrativa en Jesús de Nazaret, cierto tratamiento de sus palabras y hechos correspondientes a su vida pública de una forma narrativa globalizadora, la necesaria conexión estructural de ese ministerio con su muerte y resurrección como culminación del ministerio, y la función del relato como medio de salvación para la comunidad creyente posterior.

Es aquí donde discrepo firmemente de la manera como Helmut Koester define "evangelio" en su libro *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990) 44-47. Aunque el libro de Koester es una mina de información, su definición de "evangelio" es vaga y carente de rigor metodológico. Para Koester, un evangelio parece incluir toda fuente principal que se utiliza en un evangelio reconocido, así como «todos los escritos que están constituidos por la transmisión, el uso y la interpretación de materiales y tradiciones procedentes de Jesús de Nazaret y acerca de él» (p. 46). Esto es ensanchar demasiado la red, como el propio Koester admite a continuación: «Obviamente, esos escritos pertenecen a diferentes géneros literarios». Pero éste es precisamente el punto en discusión: el evangelio como género literario. No toda fuente (p. ej., una cadena de milagros o de *logia*) comprendida en el concepto más amplio del género evangélico es ella misma un evangelio, ni tampoco todo documento portador de la "tradición de Jesús" o conectado con ella se puede incluir *ipso facto* en el género literario de evangelio. El hecho es que, a pesar de todas sus diferencias, los cuatro Evangelios canónicos sí encajan en un género literario (como lo he definido antes), cosa que, en cambio, no sucede con la mayor parte del material por el que se interesa Koester. A éste no le gusta esa realidad y

por ello descarta la categoría de género literario en favor de una noción vaga y más amoldable a sus deseos. De este desacuerdo básico sobre la definición de evangelio parten muchas de mis otras discrepancias con las posiciones de Koester en su *Ancient Christian Gospels*.

Si se acepta mi definición, ciertos documentos que críticos como Koester denominan hoy "evangelios" (p. ej., el documento Q y el *Evangelio de Tomás*) no reúnen las condiciones para entrar en esa categoría porque contienen muy poco o nada de los hechos de Jesús durante su ministerio público y no cuentan con un relato que culmine en la muerte y resurrección. Similarmente, las obras gnósticas como el *Evangelio de la Verdad* son más panfletos filosóficos que evangelios, a pesar de sus títulos. No toda obra que lleva la palabra "evangelio" al principio o al final de su texto cumple los requisitos para llamarse evangelio, en el concepto de género literario. Otras obras, como el *Evangelio de Pedro* o *Egerton 2* pudieron haber sido evangelios en su forma original; pero, como sólo tenemos fragmentos de ellas, no podemos saber si encajan o no en la definición dada arriba.

Un caso práctico de todo esto es que, cuando Koester ("Apocryphal and Canonical Gospels", 105-12) compara los testimonios de los evangelios "canónicos" y de los "apócrifos" del siglo II, la prueba está viciada de raíz, por poner de un lado los cuatro evangelios canónicos completos y, de otro, obras tales como el *Evangelio de Tomás* y el *Protoevangelio de Santiago*, que no son evangelios en lo que se refiere a género literario. Para ulteriores problemas con el análisis que hace Koester de la cuestión del testimonio en el siglo II, véase David F. Wright, "Apocryphal Gospels: The 'Unknown Gospel' (Pap. Egerton 2) and the Gospel of [Peter]", en David Wenham (ed.), *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield: JSOT, 1984) 207-32, esp. 20S-10.

16 Wolf-Dietrich Kohler (*Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenaeus* [WUNT 2/24; Tübingen: Mohr (Siebeck) 1987] 429-36) documenta el claro uso del relato de la infancia de Mateo; Kohler considera que el uso del relato de la infancia de Mateo es todavía más frecuente.

17 No hay que confundir el *Evangelio de la Infancia de Tomás* con el *Evangelio de Tomás* copto de Nag Hammadi: el primero es un relato sobre los años de infancia de Jesús, mientras que el otro es una colección de dichos pronunciados por Jesús resucitado. La tradición del *Evangelio de la Infancia de Tomás* tiene una historia confusa y enmarañada, como lo atestiguan sus varias versiones en diferentes lenguas. Como no hay posibilidad real de que contenga ninguna información histórica útil para nuestra búsqueda, prescindiremos en este caso de la crítica textual y de la historia de la tradición. Kohler (*Rezeption*, 449-50) advierte que la versión latina más reciente tiene claras referencias a los relatos de la infancia de Mateo; sin embargo, en la versión griega, de mayor extensión, las referencias a Mateo son más escasas y menos claras.

18 Si bien ésta es la manera como Hennecke y Schneemelcher dividen y clasifican los fragmentos (*Neutestamentliche Apokryphen*, 1. 76), se debe advertir que no hay, ni mucho menos, un acuerdo universal sobre precisamente tres evangelios judeocristianos; por ejemplo, algunos expertos identifican el *Evangelio de los hebreos* con el *Evangelio de los ebionitas*. Johannes Quasten, por otro lado, aparentemente identifica el *Evangelio de los hebreos* con el *Evangelio de los nazarenos*; véase su *Patrology*. Vol. 1 *The Beginnings of Patristic Literature* (Westminster, MD: Christian Classics, 1950) 111-12; trad. esp., *Patrología* (Madrid: BAC, 1961).

19 Lamentablemente, Jerónimo y Epifanio no son siempre testigos fiables cuando informan sobre esos evangelios. Véase, p. ej., J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* (Westminster, MD: Christian Classics, 1975) 65: «En Antioquía [...] Jerónimo tuvo unos contactos con los nazarenos [...] que, si realmente se

produjeron, constituyen uno de los episodios más oscuros de su vida [...] aunque no debemos dudar de que Jerónimo tenía algún conocimiento del *Evangelio de los nazarenos*, caben las mayores sospechas sobre la veracidad de sus manifestaciones más precisas [...] Como sucede tan a menudo, su tendencia a exagerar lo que sabía, en su afán de impresionar, le lleva a hacer pasar por verdaderas realizaciones lo que en el mejor de los casos eran planes o simples esperanzas».

²⁰ De hecho, se podría denominar un targum arameo de nuestro Mateo griego. El fenómeno judío de la "targumización", i. e., la traducción parafrástica de los libros sagrados hebreos al arameo, a menudo con ampliaciones homiléticas y adiciones legendarias, ha repercutido, hasta cierto punto, en la explosión de evangelios apócrifos registrada en el siglo II d. C. Cabe preguntarse si tal explosión habría sido posible sin los cuatro Evangelios, que durante el siglo II fueron avanzando hacia la categoría de "sagrados" y "canónicos". Hay que señalar que Kühler (*Rezeption*, 298-300) no acepta la visión del *Evangelio de los nazarenos* como una paráfrasis de Mateo; sin embargo, reconoce que Mateo es más importante para el autor del *Evangelio de los nazarenos* que los otros dos sinópticos, suponiendo que dicho autor los hubiera llegado a conocer.

²¹ Kühler (o. c., 287) considera evidente que el autor del *Evangelio de los ebionitas* conocía Mateo y Lucas en su forma actual.

²² Debemos advertir, sin embargo, que Kühler (o. c., 270) no cree probable ningún paralelo con el Evangelio de Mateo.

²³ John Dominic Crossan, *The Cross that Spoke. The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988). Además de la información de Crossan sobre el hallazgo del principal manuscrito, véase también Koester (*Ancient Christian Gospels*, 216-40) y Wright, "Apocryphal Gospels", 207-32, esp. 221-27. Wright subraya la mayor carga de incertidumbre que llevan todas las afirmaciones sobre dependencia o independencia desde el descubrimiento de P. Oxy. 41. 2949 (dos pequeños fragmentos de papiro procedentes de Oxyrhynchos, datados en ca. 200 d. C). Según Wright, los dos fragmentos se hallan en algunos puntos más cerca de los sinópticos. Pero el impacto general del nuevo hallazgo debe recordarnos lo fragmentaria que es la base de cualquier posición y lo poco sólida que puede resultar cualquier hipótesis grandiosa. Un estudio detallado de los dos fragmentos, en el que se afirma su identidad como parte del *Evangelio de Pedro*, puede encontrarse en Dieter Lührmann, "POx 2949: EvPt 3-5 in einer Handschrift des 2.13. Jahrhunderts": *ZNW* 72 (1981) 216-26; véase el resumen de su posición en p. 224.

²⁴ Es interesante advertir que hasta Koester (*Ancient Christian Gospels*, 219-20), que apoya la tesis básica de Crossan relativa a la independencia del *Evangelio de Pedro* con respecto a los Evangelios canónicos, tiene dificultades con algunos puntos de la teoría de Crossan.

²⁵ Léon Vaganay, *L'évangile de Pierre* (EBib; Paris: Gabalda, 1930); Jerry W. McCant, *The Gospel of Peter: The Docetic Question Re-examined* (tesis doctoral no publicada; Adanta: Emory University, 1978). Es curioso que Crossan apele al artículo suelto de McCant sobre el *Evangelio de Pedro* al negar la presencia de teología doceta en el evangelio, y en cambio no haga alusión a la afirmación de McCant según la cual el *Evangelio de Pedro* depende de los sinópticos; cf. Jerry W. McCant, "The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered": *NTS* 30 (1984) 258-73, esp. 271 n. 15.

²⁶ El minucioso examen que realiza Vaganay de todo posible paralelo entre el *Evangelio de Pedro* y los Evangelios canónicos contrasta favorablemente con la investigación, menos cuidada, de Jürgen Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Pe-*

trusevangeliums (Europäische Hochschulschriften; Bern: Herbert Lang; Frankfurt: Peter Lang, 1975). Kühler (*Rezeption*, 437-48) no se deja impresionar por argumentos de ese estilo, pero acepta el de McCant de que el *Evangelio de Pedro*, a juzgar por su estructura, es dependiente de Mateo.

²⁷ Koester (*Ancient Christian Gospels*, 220-40) ofrece un enfoque algo diferente. Cuando el *Evangelio de Pedro* muestra posibles casos de reelaboración redaccional mateana de Marcos (p. ej., el lavado de manos por parte de Pilato durante el juicio), Koester explica que Mateo y el *Evangelio de Pedro* representan expresiones independientes de la misma tradición exegética que amplió el núcleo del relato de la muerte de Jesús recurriendo a varios textos del AT. Pero repetir este tipo de explicación para librarnos del desconcierto de ver en el *Evangelio de Pedro* reflejados pasajes redaccionales de los Evangelios canónicos, es esperar demasiado de la credulidad. Debilita la posición de Koester una complicada teoría sobre la historia de la tradición de las alusiones al AT, basada principalmente en la *Epístola de Bernabé*. La fecha más tardía que se puede atribuir a *Bernabé* es todavía objeto de discusión entre los expertos, por lo cual es cuestionable su uso para escribir la prehistoria de los relatos de la pasión; cfr. J. Quasten, *Patrology*, vol. 1, 90-91.

²⁸ Joel B. Creen ("The Cospel of Peter: Source for a Pre-Canonical Passion Narrative?": *ZNW*[1987] 293-301) ofrece una oportuna lista de los paralelos que hay en este relato y en otros casos similares (véanse especialmente pp. 298-301). Resumiendo su estudio sobre el pasaje de la guardia ante el sepulcro, Creen afirma que «dada la gran medida de coincidencia verbal entre las dos versiones, es difícil evitar la deducción de que, en este pasaje, el Evangelio de Pedro tiene como base el de Mateo» (p. 301). Similares paralelos con otros Evangelios llevan a Creen a concluir que el *Evangelio de Pedro* «depende de los Evangelios canónicos» (p. 294).

²⁹ Conviene subrayar que estoy enumerando aquí sólo los casos en que el nominativo singular o plural del participio presente de ἔρχομαι (forma verbal simple) se usa en la posición de predicado como acompañamiento del verbo activo principal de una oración. Por eso, no cuento los genitivos absolutos, los participios con acusativo después de verbos de percepción, ni ἐρχόμενος en la posición atributiva (ó ἐρχόμενος). Este rasgo de estilística mateana se da también con muchos otros verbos.

³⁰ Es sintomático que, en su razonamiento, Denker pase casi sin comentario sobre esta prueba de dependencia; véase, p. ej., *Die theologiegeschichtliche Stellung*, 74.

³¹ Vanagay y McCant documentan esto por extenso; pero, de nuevo, quizá una leve peculiaridad resulta especialmente reveladora: Jesús nunca es llamado "Jesús" en todo el *Evangelio de Pedro* (N.B.: en esto, el supuesto *Evangelio de la Cruz* no difiere en absoluto del resto del documento). La denominación preferida es la muy lucana "el Señor" (ó κύριος), aparte de otros títulos empleados. El tono y el vocabulario de la piedad cristiana del siglo II impregnan el documento tal como lo hace el título "el Señor". No es sorprendente que C. H. Dodd afirme en síntesis: «El Evangelio según Pedro, tal como se ha conservado, contiene un relato de la pasión que depende de los cuatro Evangelios canónicos y, probablemente, no de una tradición independiente» ("A New Cospel", en *New Testament Studies* [Manchester: University, 1953; reimpresión con correcciones, 1967] 46). Koester, aunque aboga por la independencia del *Evangelio de Pedro* ("Apocryphal and Canonical Gospels"), admite: «Hasta tiempos recientes, casi todos los expertos veían en este evangelio [de Pedro] una compilación secundaria basada en los Evangelios canónicos» (p. 126). Ese acuerdo se refleja en el estudio que C. Maurer realiza del evangelio en *Neutestamentliche Apokryphen*, 1. 118-20, y en el juicio de Quasten en su *Patrology*, 114; cfr. también Wright, "Apocryphal Gospels", 227.

³² Véase el tajante juicio de T. W. Manson, "The Life of Jesus: A Study of the Available Materials": *BJRL* 27 (1942-1943) 323-37: «Existe toda la diferencia de mundo entre [...] el *Evangelio [de la Infancia] de Tomás* y [...] el *Evangelio de Pedro*. [...] Pero tienen algo en común: pertenecen a la ficción». En este estudio sobre criterios de autenticidad, Francesco Lambiasi (*L'autenticità storica dei vangeli* [Studi biblici 4; Bologna: EDB, 21986]) consagra todo un capítulo al *Evangelio de Pedro* (pp. 171-84). Previene contra un rechazo total del evangelio como fantasía (p. 184), pero sólo porque cree que en su narración sigue a los sinópticos y en su teología a Juan (p. 172).

³³ Raymond E. Brown, "The 'Gospel of Peter' and Canonical Gospel Priority": *NTS* 33 (1987) 321-43. Aunque Brown se refiere especialmente al análisis que hace Crossan del *Evangelio de Pedro*, también alude a las afirmaciones sobre la prioridad del *Evangelio de Tomás* copto, del papiro *Egerton 2* y del *Evangelio secreto de Marcos*. Una visión similarmente escéptica de los evangelios apócrifos (presentados de una forma más popular) se puede encontrar en Johannes B. Bauer, "Jesusüberlieferungen in den Apokryphen": *BK47* (1987) 158-61.

³⁴ John Dominic Crossan, *Four Other Gospels*. El libro contiene, además, un resumen del estudio de Crossan sobre el *Evangelio de Pedro*, que luego fue desarrollado completamente en *The Cross That Spoke*.

³⁵ Los cuatro fragmentos proceden de tres hojas de un códice y suelen ser datados hacia mediados del siglo II d. C. Sin embargo, Koester (*Ancient Christian Gospels*, 206) habla del descubrimiento de otro pequeño fragmento, *Pap. Köln Nr. 555*, que contiene cinco líneas, cuyo editor literario, Michael Gronewald, identifica como parte del papiro *Egerton 2* y para el que da como fecha ca. 200.

³⁶ Para el texto griego, con traducciones y cuidadoso análisis, véase Dodd, "A New Gospel", 12-52; también Wright, "Apocryphal Gospels", 207-32, esp. 210-21.

³⁷ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: University, 1953); trad. española: *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978). Entre otros que sostienen la dependencia de este pasaje con respecto a Juan figuran F.-M. Braun, *Jean le théologien*. 1. *Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne* (Paris: Gabalda, 1959) 87-94; C. K. Barret, *The Gospel According to St. John* (AB 29 Y29A; Garden City, NY: Doubleday, 1966, 1970) 1, 229-30; Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (NCB; London: Marshall, Morgan & Scion, 1972) 230; Ernst Haenchen, *John 1* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1980) 264; J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (Oak Park, IL: Meyer-Stone, 1985) 317-18. Es interesante observar los argumentos de Koester sobre tradiciones primitivas e independientes en esta sección ("Apocryphal and Canonical Gospels", 120-21). Como suele ocurrir en tales casos, se habla de una "unidad cuidadosamente construida" que fluye bien. Lógicamente, esto nos dice que quienquiera que escribiera la unidad es un buen escritor y que, ya tuviera el Evangelio de Juan ante sí o en su memoria, es un buen recopilador y compilador. Cabe preguntarse adónde nos llevaría semejante argumento en el caso de Mateo con respecto a Marcos o en el de Efesios con respecto a Colosenses. Además, a veces, la expresión fluida y la lógica transparente pueden estar más bien en los ojos del crítico. Curiosamente, Koester intenta reforzar su argumento señalando que ciertos elementos son más sinópticos que joánicos (p. 121); esto puede indicar simplemente que el autor conocía al menos uno de los sinópticos (¡no necesariamente los tres!) tan bien como conocía Juan. A fin de cuentas, el juicio de que un versículo encaja en un contexto mejor que en otro es a menudo muy subjetivo; después de un detenido estudio de *Egerton 2* y de Juan, Braun (*Jean le théologien*, 1, 91) llega a una conclusión directamente opuesta a la de Koester: el material encaja en el contexto del cuarto Evangelio mejor que en el de los papiros. Braun encuentra apo-

yo para su opinión en el cuidadoso análisis de Wright ("Apocryphal Gospels", 210-21), quien muestra que el orden de los versículos en el papiro *Egerton 2* es a veces incoherente, sobre todo en comparación con los paralelos de los Evangelios canónicos.

³⁸ Advuértase que esto difiere del juicio de Crossan (*Four Other Gospels*, 75), quien sostiene que, si hay alguna dependencia, puede deberse a que Marcos depende literariamente de la forma de *Egerton 2*. Koester (*Andent Christian Gospels*, 215 n. 4) piensa que Crossan «posiblemente está en lo cierto».

³⁹ Incluso Koester, que se dedica a encontrar tradiciones primitivas e independientes en los evangelios apócrifos, admite que la referencia a la lepra es «una característica posterior y revela que el autor no conoda el ambiente palestino» ("Apocryphal and Canonical Gospels", 122 n. 57). En opinión de Lucien Cerfaux ("Parallèles canoniques et extra-canoniques de l'Évangile inconnu", en *Recueil Lucien Cerfaux* [BETL 6-7; Gembloux: Duculot, 1954] 279-99), "todo el mundo" reconoce que la perícopa de la curación del leproso está inspirada en los Evangelios sinópticos. Un tratamiento detallado de la curación de que habla la perícopa del leproso lo ofrece Frans Neiryck "Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper": *ETL* 61 (1985) 153-60. Rechazando una complicada teoría de M.-É. Boismard, en la que entraría en juego un proto-Lucas, Neiryck reafirma lo que él considera de aceptación general: la dependencia respecto a los canónicos, especialmente Lucas (con posibles ecos de la parábola del buen samaritano y de la curación de los diez leprosos); el conocimiento de Marcos y Mateo es posible, aunque menos seguro. (Al final de su artículo, Neiryck rechaza enérgicamente la teoría de Koester y Crossan.) Un punro de vista similar se puede encontrar en Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (AB 28 Y29A; Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985) 1, 573. Pero Ernst Haenchen (*Der Weg Jesu* [Berlin: de Gruyter, '1968] 97) considera la perícopa del papiro como un «texto de Marcos simplificado».

⁴⁰ Para un enfoque en el que se subraya que el autor de *Egerton 2* pudo haber escrito *recordando* los Evangelios canónicos, cE. Wright, "Apocryphal Gospels", 210-21.

⁴¹ El enfoque de Joachim Jeremias con respecto a *Egerton 2* es similar al mío, pero él prefiere afirmar que el autor de los papiros conoda los cuatro Evangelios canónicos y los utilizó de memoria para todo el material, excepto para el milagro junto al Jordán (*Neutestamentliche Apokryphen*, 1, 59). A mí me parece que todo lo que exige absolutamente una posición que sostiene la dependencia respecto de los Evangelios canónicos es conocimiento de Juan y de Lucas y, como una ulterior posibilidad, de Marcos o de Mateo. Crossan (*Four Other Gospels*, 74) rechaza decididamente la tesis de Jeremias, indicando que «Helmut Koester ha objetado con cierta ironía [contra la posición de Jeremias] que *Egerton 2*, en tal caso, debería "ser tratado como un testimonio asombrosamente temprano del canon de los cuatro Evangelios" del Nuevo Testamento» (cE. Koester, "Apocryphal and Canonical Gospels", 120). Aquí hay que tener cuidado con la terminología. Aun cuando el autor de *Egerton 2* conociese lo que nosotros llamamos Evangelios canónicos, eso no demostraría que existiera un *canon* de cuatro evangelios reconocido como tal en los comienzos del siglo II. Si situamos la composición de *Egerton 2* ca. 120 d. C., la fecha más tardía posible según Crossan (*Four Other Gospels*, 69), no hay nada de sorprendente en que su aurore conociese el cuarto Evangelio y al menos uno de los sinópticos, sobre todo habida cuenta de que se ha descubierto en Egipto un fragmento de papiro del cuarto Evangelio (el papiro 52) que data de la primera mitad del siglo II (cE. Bruce M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible* [New York/Oxford: Oxford University, 1981] 62). De situarse *Egerton 2* cerca del año 200, desaparece el problema sobre si su autor conocía algunos de los Evangelios canónicos. Que el lugar donde se escribió *Egerton 2* fuese realmente Egipto, es otra cuestión. Ciertamente, el simple descubrimiento de! papiro 52 en

Egipto no prueba que se escribiese allí el cuarto Evangelio; lo único que prueba es que el clima de ese país era más favorable para la conservación de los papiros que el de muchas otras partes del antiguo Imperio romano. Una conclusión objetiva de los hallazgos de papiros es que el Evangelio de Juan tuvo en Egipto una amplia aceptación antes que al menos alguno de los sinópticos, y que el ambiente de Egipto era propicio para la composición de evangelios apócrifos en el siglo n.

⁴² Un buen ejemplo de cómo el carácter fragmentario de algunos evangelios apócrifos puede originar conclusiones opuestas por parte de los expertos, incluso cuando éstos coinciden plenamente en muchos puntos, es el desacuerdo entre Koester y Crossan sobre esta sección. Koester ("Apocryphal and Canonical Gospels", 122-23) parece suponer que este apotegma está completo y es uno de aquellos en que Jesús rechaza una pregunta y se niega a dar una respuesta adecuada (cf. Lc 12,13-14). Jesús no quiere entrar en tales asuntos seculares, lo cual no es el caso de la versión sinóptica del tributo al César. Desde una perspectiva opuesta, Crossan (*Four Other Gospels*, 80) se queja de que autores como Joachim Jeremias y Ron Cameron (Koester no es mencionado) den por hecho que la perícopa llega a su conclusión, cuando en realidad no está claro que originalmente no siguiese una contestación de Jesús ya perdida. Todo esto apunta a un importante problema en la elaboración de hipótesis tan monumentales sobre bases tan endeblas: la escasez del material permire mucha teoría y poca comprobación.

⁴³ βασιλεύς era el título que se aplicaba regularmente al emperador romano en la parte oriental del Imperio.

⁴⁴ Dodd, "A New Gospel", 21. Después de estas observaciones, Dodd concluye que *Egerton 2* es probablemente posterior a los Hechos de Lucas y no anterior al período en que se hizo de uso común entre los judíos la forma "Rabí X" como un título estereotipado.

⁴⁵ Cf. Crossan, *Four Other Gospels*, 77-87, esp. 86. Curiosamente, nunca examina la posición de Dodd en favor de una datación del relato posterior a los Hechos de Lucas.

⁴⁶ Los otros fragmentos son tan pequeños y su texto tan escaso que no permiten sacar ninguna conclusión.

⁴⁷ Como ya quedó señalado, un defecto de Crossan en su manera general de abordar el material apócrifo es que tiende a elaborar innecesariamente hipótesis complejas, cuando otras más simples pueden explicar los datos de manera perfectamente adecuada. Kühler (*Rezeption*, 451-52) se limita a considerar la influencia mateana en el pasaje del leproso. Advierte que la frase introductoria está más cerca de Mateo que de Marcos o Lucas, pero advierte que no se puede dar a esto demasiada relevancia. Aunque deja abierta la cuestión sobre la dependencia de *Egerton 2* de los Evangelios canónicos, no piensa que, desde la perspectiva de la tradición del relato, el papiro represente un estadio más reciente de tradición evangélica que los Evangelios canónicos.

⁴⁸ La forma erudita de publicación fue *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, MA: Harvard University, 1973); la forma popular es *The Secret Gospel* (New York: Harper & Row, 1973).

⁴⁹ Véase, p. ej., Quentin Quesnell, "The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence": *CBQ* 37 (1975) 48-67. Morton Smith hizo vigorosas objeciones en su "On the Authenticity of the Mar Saba Letter of Clement": *CBQ* 38 (1976) 1%-99, a lo que Quesnell replicó en "A Reply to Morton Smith": *CBQ* 38 (1976) 200-3. Que la carta de Clemente es en realidad una falsificación devota, lo mantiene Eric Osborn, "Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958-1982": *The Second Century* 3

(1983) 219-44, esp. 223-25. Osborn señala algunas palabras griegas que no aparecen en ningún otro lugar de Clemente, pero su principal argumento se basa en las ideas de la carta contrarias a las posiciones que Clemente suele mantener. Diez años después de la publicación original de la carta de Clemente, Smith resumía así la situación: "La mayor parte de los especialistas atribuirían la carta a Clemente, aunque una notable minoría sigue en la duda" ("Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade"; *HTR* 75 [1982J 449-61).

⁵⁰ Véase la crítica a *Clement o/Alexandria* de Smith, en Patrick W. Skehan: *CHR* 60 (1974) 451-53; Skehan señala que el propio Smith (p. 78) cita las palabras de Theodor Zahn sobre la credibilidad de Clemente: «SU actitud asombrosamente acrítica hacia la literatura apócrifa supera todo lo que se puede encontrar en otros Padres de la Iglesia».

⁵¹ Smith, *Clement o/Alexandria*, 450-52, con fotografías del manuscrito en páginas enfrentadas.

⁵² Véase el resumen de las conclusiones de Smith en *Clement o/Alexandria*, 194.

⁵³ Crossan, *Four Other Gospels*, 119-20.

⁵⁴ Helmut Koester, "History and Development of Mark's Gospel (From Mark to *Secret Mark* and 'Canonical' Mark)", en Bruce Corley (ed.), *Colloquy on New Testament Studies. A Time for Reappraisal and Fresh Approaches* (Macon, GA: Mercer University, 1983) 35-57, esp. 54-57. Véanse también sus reflexiones anteriores, en "Apocryphal and Canonical Gospels, 295-303.

⁵⁵ Hans-Martin Schenke, "The Mystery of the Gospel of Mark": *The Second Century* 4 (1984) 65-82, esp. 75-76.

"Véase su presentación en *Clement o/Alexandria*, 195-278, que sirve de esbozo preliminar a su libro *Jesus the Magician*.

⁵⁷ Frans Neiryneck, "La fuite du jeune homme en Mc 14, 51-52": *ETL* 55 (1979) 43-66. Neiryneck llama la atención sobre el intrigante hecho de que el autor de *Marcos secreto* parece haber reunido todas las apariciones del nombre *νεανίσκος* (hombre joven) que se registran en los Evangelios sinópticos: Mc 14,51; 16,5; Lc 7,14; Mt 19,20.22. Neiryneck procede luego a mostrar muchos otros puntos de contacto con los sinópticos. Curiosamente, aunque Crossan (*Four Other Gospels*, 193) cita muchos artículos de Neiryneck sobre Marcos, no menciona éste.

⁵⁸ Raymond E. Brown, "The Relation of 'rhe Secrec Gospel of Mark' to che Four Gospel"; *CBQ* 36 (1974) 466-85. Prudentemente, Brown habla en términos de posibilidades; los datos de los fragmentos que poseemos del *Evangelio secreto*, por su carácter extremadamente limitado, difícilmente se prestan a certezas absolutas. A pesar de ello, Skehan (en su crítica de Smith: *CHR* 60 [1974J 452) afirma con seguridad: «Una dependencia con respecto al Evangelio canónico de Juan es, a juicio del crítico, inequívoca».

⁵⁹ Robert M. Grant, "Morton Smith's Two Books"; *ATR* 56 (1974) 58-64. En pp. 60-61, Grant muestra cómo todo *Marcos secreto* pudo tener fácilmente como autor un cristiano del siglo II que anduvo buscando en los Evangelios canónicos para correlacionar las que él pensaba que eran unas mismas personas en los cuatro Evangelios. Luego, Grant sicúa esto dentro del más amplio contexto de la tendencia de los cristianos del siglo II a crear paralelos de evangelio y evangelios compuestos.

⁶⁰ Helmut Merkel, "Auf den Spuren des Urmarkus?": *ZTK* 71 (1974) 123-44, esp. 130-36. A su punzante crítica respondió Smith con una réplica no menos punzante en "Merkel on the Longer Text of Mark": *ZTK* 72 (1975) 133-50.

⁶¹ Un evangelio que circuló en Egipto en el siglo II. Sólo disponemos de unos pocos fragmentos, recogidos de citas de los Padres de la Iglesia. El tono parece haber sido rígidamente ascético ("encratita") y/o gnóstico. Se expresan ideas negativas sobre la sexualidad, especialmente sobre el papel de la mujer en la maternidad. Quasten resume lo que se sabe al respecto, diciendo (*Patrology*, 113): «El *Evangelio de los egipcios* pertenece a esa clase de apócrifos que se escribieron para apoyar ciertas herejías. Lo más probable es que sea de origen gnóstico».

⁶² En su forma actual, los *Hechos de Pilato* (a los que luego se añadió el *Descenso de Cristo al Hades* para formar el *Evangelio de Nicodemo*) provienen de los siglos IV o V. Una forma anterior de los *Hechos* pudiera remontarse al siglo II, pero los especialistas no se ponen de acuerdo sobre si las referencias de Justino mártir a unos *Hechos de Pilato* tienen algo que ver con el documento que conocemos. Es posible, en cambio, que nuestros *Hechos de Pilato* fueran escritos al comienzo del siglo IV para contrarrestar unos *Hechos de Pilato* paganos que calumniaban a Cristo (Quasten, *Patrology*, 116).

⁶³ James M. Robinson, "Jesus: From Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed)": *JBL* 101 (1982) 5-37.

⁶⁴ La fecha del descubrimiento se ha situado unas veces en 1945, otras en 1946 y, en ocasiones, hasta en 1947. Pero un cuidadoso estudio de las circunstancias que rodearon el descubrimiento y de los acontecimientos subsiguientes establece que el hallazgo ocurrió realmente en diciembre de 1945; cfr. James M. Robinson, "From the Cliff to Cairo", en Bernard Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Bibliothèque de la Faculté de Théologie de l'Université Laval, Section Études 1; Québec: Les Presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters, 1981) 21-58, esp. 29.

⁶⁵ El *capto* es la forma más tardía del egipcio antiguo. En los primeros tiempos de la era cristiana se comenzó a escribir en esa lengua empleando el alfabeto griego, al que se añadieron siete caracteres tomados de la forma popular de la escritura egipcia, llamada demótica. El *capto* se empezó a utilizar en el siglo II d. C. y se desarrolló como una lengua casi exclusivamente cristiana, con numerosas palabras tomadas del griego. El *Evangelio de Tomás*, por ejemplo, está salpicado de palabras griegas, desde términos religiosos (μαθητής, discípulo; ἄγγελος, ángel) hasta nombres corrientes (θάλασσα, mar; Πέτρα, roca), además de conjunciones (ἵνα, para que) y partículas (el griego ΣΕ, que a menudo no hay por qué traducir).

⁶⁶ Cuando se emplea el término "evangelio" en obras tales como el *Evangelio de la Verdad*, con esa palabra se pretende designar el contenido, la "buena noticia" que el documento pretende contener, y no el género literario.

⁶⁷ Christopher Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition* (Studies of the New Testament and Its World; Edinburgh: Clark, 1986) 149. En la nota 553 de página 149, Tuckett añade que este juicio «no debe excluir la posibilidad de tradiciones situadas en trayectorias independientes de las que conducen hacia los sinópticos y parten de ellos». Y sugiere que tales tradiciones podrían estar presentes, p. ej., en el *Apócrifo de Santiago* y en el *Segundo apocalipsis de Santiago*. Dado que estas dos obras contienen discursos de Jesús resucitado con tintes muy gnósticos, no creo que haya en ellas nada susceptible de contribuir a la búsqueda del Jesús histórico.

Hay que señalar especialmente el rechazo por parte de Tuckett (pp. 128-35) de la afirmación de Koester relativa a que el *Diálogo del Salvador* contiene formas presinópticas de la tradición de Jesús. Tuckett encuentra en el *Diálogo* la influencia del Evangelio de Mateo (con casos de redacción mareana) y, probablemente, también influencia de Lucas. Estos resultados son de especial interés a la luz de su similitud con

lo que veremos luego en el caso de! *El/angelio de Tomás*. Para el artículo de Koester, cf. He!mut Küster [advírtase la grafía alemana en el apellido], "Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten van Nag Hammadi"; *EvT39* (1979) 532-56.

⁶⁸Tuckett, *Nag Hammadi*, 150.

⁶⁹Kühler, *Rezeption*. Kühler divide los casos en tres categorías: 1) La dependencia respecto a Mateo parece muy posible, pero no tealmente probable, en el *Tratado sobre la resurrección*, el *Tratado tripartito*, el *Libro de Tomás el Atleta*, el *Diálogo del Salvador*, el *Primer apocalipsis de Santiago*, el *Segundo apocalipsis de Santiago* y el *Concepto de nuestro gran poder*. 2) La dependencia parece muy posible, e incluso probable, en el *Evangelio de la Verdad*, la *Exégesis sobre el alma*, el *Segundo tratado del gran Set*, las *Enseñanzas de Silvano*, la *Epístola de Pedro a Felipe* y el *Testimonio de la verdad*. 3) La dependencia parece muy probable en el *Apócrifo de Santiago*, el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Felipe*, la *Sofía de Jesucristo*, los *HechoJ de Pedro y los doce ApóstoleJ*, el *Apocalipsis de Pedro* y la *Interpretación del conocimiento*. La conclusión general de Kühler es sorprendente (*Rezeption*, 425): la impresión de conjunto que se obtiene sobre Mateo en los manuscritos de Nag Hammadi es la misma que ofrecen otros textos de! siglo U en los que fue acogido. Esos escritos presuponen claramente a Mateo como un Evangelio "eclesial" importante; de hecho, a veces, el más importante y, en todo caso, el de mayor aceptación. Atestiguan así una evolución cuya etapa más importante es Justino mártir, evolución mediante la cual Mateo se convirtió en el Evangelio principal.

⁷⁰Yéase el artículo de Christopher Tuckett "Thomas and the Synoptics"; *NovT* 30 (1988) 132-57. Tuckett señala con ironía (p. 132) que cada parte de! debate ha declarado que la mayoría de los expertos apoya su punto de vista. Para la forma publicada originalmente de! *Evangelio de Tomás* en capto con una traducción al inglés, cf. A. Guillaumont et al. (eds.), *The Gospel According to Thomas. Coptic Text Established and Translated* (Leiden: Brill; New York/Evanston; Harper & Row, 1959). La edición crítica es Bentley Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex U, 2-7*. Vol. One. *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes* (NHS 20; Leiden: Brill, 1989). La introducción de He!mut Koester al *Evangelio de Tomás* se encuentra en pp. 38-49, mientras que una oportuna lista de paralelos entre este apócrifo y los sinópticos se puede ver en pp. 46-47. El volumen contiene también los fragmentos griegos de los papiros de Oxyrhynchos 1, 654 y 655, según la edición de Harold W. Attridge, en pp. 106-128. Para un detallado seguimiento bibliográfico de! debate sobre el *Evangelio de Tomás*, cE Francis T. Fallon / Ron Cameron, "The Gospel of Thomas. A Forschungsbericht and Analysis", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* u/25.6, 4195-251; el estudio de la relación de! *Evangelio de Tomás* con los Evangelios canónicos se encuentra en pp. 4213-24, con una lista de autores que se inclinan por la dependencia o por la independencia de! texto apócrifo. Atinadamente, Fallon y Cameron observan (p. 4213): "En este tema [la relación de *Tomás* con los sinópticos], los expertos permanecen claramente divididos y todavía no han llegado a una conclusión que resuelva el problema a satisfacción de todos».

Para una defensa de la tesis de que el material de! *Evangelio de Tomás* paralelo al material de los Evangelios canónicos es básicamente independiente de éstos, véase Koester, *Ancient Christian Gospels*, 84-124. Koester tiene que hacer un esfuerzo para asignar material especial M y L a Q, a fin de preservar su teoría de que el material paralelo de *Tomás* reneja la etapa, supuestamente anterior, de la redacción de Q. El esfuerzo llega a ser ímprobo cuando, a veces, *Tomás* presenta paralelos de fraseología que proceden probablemente de la actividad redaccional de Mateo o Lucas, y cuan-

do Koester se ve en la necesidad de insuflar nueva vida a la vieja teoría de una versión más primitiva del Evangelio de Marcos, supuestamente reflejada en *Tomás*. La explicación de Koester se vuelve tan enmarañada que la idea de que *Tomás* refleja conocimiento de los Evangelios canónicos escritos se acaba considerando como la hipótesis más plausible. Con todo, el trabajo de Koester es útil por su estudio del material y de la bibliografía reciente. Para un enfoque más prudente que el de Koester, aunque todavía abierto a encontrar en *Tomás* algunas tradiciones independientes sobre Jesús, cf. Bruce Chilton, "The Cospel According to Thomas as a Source of Jesus' Teaching", en *Cospel Perspectives. The fesus Tradition Outside the Cospels*, 155-75. Más escéptico, sobre todo con respecto al material de las parábolas, es Craig L. Blomberg, "Tradition and Redaction in de Patables of the Cospel of Thomas", *ibld.*, 177-205. Sobre el tema en general, cf. Michael Fieger, *Das Thomasevangelium* (NTAbh 22; Münster: Aschendorff, 1991).

⁷¹ La enumeración de 114 dichos no figura en el manuscrito copto, pero se ha hecho tradicional entre los comentaristas y editores literarios. A veces, sin embargo, la división en 114 dichos puede dar lugar a errores: es posible que algunos materiales que, en la intención del redactor final, debían leerse como una unidad, se encuentren ahora divididos de una manera poco afortunada. Respecto a este punto, y sobre el peligro de suponer que el *Evangelio de Tomás* es simplemente una colección primitiva de dichos, cf. Baudewijn Dehandschutter, "L'évangile de Thomas comme collection de paroles de Jésus", en Joël Delobel (ed.), *Logia.-Les Paroles de Jésus.-The Sayings of Jesus* (BETL 59; Louvain: Peeters/Université de Louvain, 1982) 507-15, esp. 511-13.

Para una comparación de los textos de los papiros con el *Evangelio de Tomás*, cf. Joseph A. Fitzmyer, "The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Cospel According to Thomas", en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBL SBS 5; Missoula, MT: Scholars, 1974) 355-433, con abundante bibliografía sobre los papiros y el evangelio; véase también la edición crítica de Attridge en el volumen de Brill *Nag Hammadi Codex 11, 2-7*. vol. 1, 96-128. Attridge (pp. 97-99) data P. Oxy. 1 poco después del año 200, P. Oxy. 654 a mediados del siglo III y P. Oxy. 655 entre los años 200 y 250. Por tanto, los tres papiros no pertenecen a un mismo manuscrito. Para Attridge no está claro si los papiros de Oxyrhynchos representan una recensión de los dichos diferente de la del *Evangelio de Tomás* copto; sigue siendo posible que correspondan a una misma recensión.

⁷³ La reelaboración de algunas parábolas típicas de los sinópticos (el rico insensato que muere de repente, la gran cena, los viñadores perversos) para expresar teología gnóstica se explica en el ensayo de Jean-Marie Sevrin, "Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas, *EvTh* 63,64,65", en Jean Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (Paris: Cerf, 1989) 425-39.

⁷⁴ Bendey Layton, *The Gnostic Scriptures* (Carden City, NY: Doubleday, 1987); su introducción al *Evangelio de Tomás* está en pp. 376-79, el texto del evangelio, en pp. 380-99. Una introducción y traducción diferentes se pueden encontrar en James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco: Harper & Row, 31988) 124-38.

⁷⁵ Cf. dicho 29.

⁷⁶ Cf. dicho 28.

⁷⁷ Cf. dicho 37.

⁷⁸ Cf. Crossan, *Four Other Gospels*, 32: «[en el *Evangelio de Tomás* encontramos] un panorama donde hay un retorno de las cosas primeras más que una presencia de las cosas últimas".

⁷⁹ Cf. dichos 3 y 113.

⁸⁰ Cf. dichos 79 y 114. A su vez, la dualidad de sexo masculino y femenino debe quedar superada en favor de la unidad e integración original del reino de la luz (cf. dicho 22). Crossan trata de mantener que el evangelio, más que gnóstico, es en realidad ascético (*Four Other Gospels*, 31), pero eso significa pasar por alto otros elementos del mito gnóstico implícitos en varios dichos.

⁸¹ Cf. dicho 1.

⁸² Cf. dicho 111.

⁸³ La traducción es esencialmente la de Layton; pero he consultado también, y a veces usado, dos traducciones inglesas: la de la edición original, de 1959, del *Evangelio de Tomás*, en Robinson (ed.) *Nag Hammadi Library in English*, Thomas Lambdin (trad.), y la de Bruce M. Metzger, que figura en los apéndices de Kurt Aland (ed.), *Synopsis quattuor evangeliorum* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1964) 517-30. Pongo el número del dicho entre paréntesis inmediatamente después de él.

⁸⁴ El más importante intento de negar esto se encuentra en Stevan L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (New York: Seabury, 1983). Davies arguye que Tomás no es gnóstico en grado significativo; las ideas del evangelio proceden de la tradición sapiencial y apocalíptica judía, sobre todo de la primera de estas dos corrientes (pp. 3, 79). El libro de Davies es un *tour de force* erudito, pero el autor se ve en la constante necesidad de argumentar contra el sentido evidente de los datos. Como hemos visto, se supone que el significado gnóstico yace oculto en los dichos, en espera de que lo descubran como un tesoro los que tienen la clave hermenéutica del mito gnóstico, cuya explicación figura en otros trabajos de la "escuela de Santo Tomás" de Layton. Davies nunca se hace problema de ciertos elementos que integran los dichos, como el panteísmo/politeísmo, la salvación por medio del autoconocimiento, el dualismo radical y el rechazo de la materia, del cuerpo y del sexo. Me parece increíble que Davies afirme: «Tomás presenta algo del dualismo de Juan, pero tiene una visión del mundo más positiva que Juan. Hay en Tomás algo de la aversión hacia la carne que encontramos en Pablo, pero con menos énfasis que en Pablo» (p. 146).

Asimismo, no puedo aceptar la distinción de Gilles Quispel según la cual el *Evangelio de Tomás* es encratita, pero no gnóstico ("The Gospel of Thomas Revisited", 254-55). El elemento encratita está presente, pero forma parte de una visión del mundo más amplia que, en mi opinión, se puede llamar precisamente gnóstica. También estoy en desacuerdo con la evaluación que ofrece Crossan (*Four Other Gospels*, 31), el cual pretende que el evangelio «todavía se encuentra en los límites entre el cristianismo católico y el gnóstico». El material que hemos visto muestra —me parece— que se han cruzado esos límites y se ha entrado en el gnosticismo, al menos en la forma final del evangelio. La posición de Davies y Crossan contrasta con la de Roben M. Grant (y David N. Freedman) en *The Secret Sayings of Jesus* (Garden City, NY: Doubleday, 1960) 113: «[el *Evangelio de Tomás*] sobrepasa con mucho a Juan, sin embargo, porque su contenido está empapado de gnosticismo». Un autor que considera el *Evangelio de Tomás* como gnóstico es Jacques E. Ménard, "Thomas, Gospel oC": *IDBSup*, 904-5.

⁸⁵ No niego que, en diferentes grados, algunos escritos del NT como Colosenses, Efesios, la epístola a los Hebreos y, especialmente, el Evangelio de Juan reflejen una "tendencia gnóstica" presente en varias corrientes del cristianismo del siglo I. Pero no

es comparable con el gnosticismo de la forma final de! *Evangelio de Tomás*, donde los espíritus de los salvados son en realidad parrículas preexistentes de lo divino, que por desdicha quedaron separadas de su divina fuente, enrraron trágicamente en el funesto mundo de la materia al encarnarse en cuerpos humanos y ahora son invitadas a tomar conciencia de su origen y esencia divinos por Jesús, que es realmente consustancial con aquellos a quienes salva. Todo esto, más el implacable ascetismo que rechaza toda sexualidad, y la idea implícita de que los humanos no constituidos de esencia divina están excluidos *a priori* de la salvación, evidentemente no es el cristianismo en ninguna de las concepciones, ciertamente diversas, que ofrecen los escritos canónicos de! NT. Cabe preguntarse si los adversarios de Pablo en Corinto, o el autor de la epístola a los Efesios, o el de la primera carta de Juan, llegaron tan lejos como el redactor de! *Evangelio de Tomás*.

⁸⁶ Por eso la sorprendente pretensión de Davies de que el *Evangelio de Tomás* sea datado hacia 50-70 d. C. carece de base. No es extraño que la mayor parte de los expertos estén en desacuerdo con él.

⁸⁷ Ménard manifiesta en su artículo "Thomas, Gospe! 0!" (*IDBSup*, 904): «El original griego [de! *Evangelio de Tomás*] ... siempre se ha fechado hacia 140 d. C., y hasta ahora no hay razones para modificar tal datación». Sitúa la versión capta al final de! siglo II, en su *L'Évangile selon Thomas* (NHS 5; Marris Krause [ed.]; Leiden: Brill, 1975) 3.

⁸⁸ Gilles Quispel, "The Gospe! of Thomas and the New Testament", en *Gnostic Studies*, 2 vols. (Publication de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul 34, 2; Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1975) II, 3-16 (reimpresión de VC 11 [1957] 189-207). El vol. II de *Gnostic Studies* contiene numerosos artículos anteriores de Quispel sobre el *Evangelio de Tomás* y sobre el cristianismo judío. Muchos de sus artículos posteriores sobre este tema son mencionados por Tuckett en "Thomas and the Synoptics", p. 137 n. 21. La sugerencia de Quispel respecto al *Evangelio de los hebreos* no ha recibido un apoyo general, dado que, simplemente, trata de explicar lo oscuro mediante algo más oscuro todavía. Por tanto no resulta sorprendente que, en ulteriores escritos, Quispel prefiera no mencionar el evangelio judeocristiano de! que depende Tomás; cf. su "The Gospe! o/Thomas Revisited", en Bernard Barc (ed.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Études 1; Québec: Les Presses de l'Université Laval; Louvain: Peeters, 1981) 218-66.

⁸⁹ Jacques E. Ménard, "Les problemes de l'Évangile selon Thomas", en M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour o/Alexander Bohlig* (NHS 3; Leiden: Brill, 1972) 59-73, esp. 59-62.

⁹⁰ Joachim Jeremias, *The Parables o/Jesus* (ed. rev.; London: SCM, 1963); trad. española: *Las parábolas de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 31974).

⁹¹ Helmut Koester, *Introduction to the New Testament. Vol. Two. History and Literature o/Early Christianity* (Berlin/New York: de Gruyter, 1982) 152; trad. española: *Introducción al Nuevo Testamento* [volumen único] (Salamanca: Sígueme, 1988); véase también su artículo "Apocryphal and Canonical Gospe!s", esp. 112-19; su introducción al *Evangelio de Tomás* en *The Nag Hammadi Library in English*, 124-26, y su introducción al *Evangelio de Tomás* en la edición crítica de Brill, *Nag Hammadi Codo*: 11,2-7. Vol. One, 38-49.

⁹² Ron Cameron, *The Other Gospe!s. Non-Canonical Gospel Texts* (Philadelphia: Westminsrer, 1982) 24-25.

⁹³ Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, 4-5 (recurriendo a Quispel y Koester), cree que el carácter independiente de los dichos es uno de los más claros indicios de que el *Evangelio de Tomás* procede del siglo I.

⁹⁴ James M. Robinson, "On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)", en C. Hedrick / R. Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson, 1986) 127-75, esp. 162-63. Por lo menos las parábolas del *Evangelio de Tomás* son tan antiguas como la composición de Q, o acaso más.

⁹⁵ Crossan, *Four Other Gospels*, 35: los dichos del *Evangelio de Tomás* son completamente independientes de la tradición canónica; pero Crossan subraya prudentemente que independencia no significa necesariamente anterioridad y que anterioridad no significa necesariamente superioridad. A diferencia de su análisis de otros documentos en *Four Other Gospels* (el *Evangelio de Pedro*, el papiro Egerton 2 y el *Evangelio secreto de Marcos*), la visión que ofrece Crossan sobre el *Evangelio de Tomás* no sugiere que de la tradición de éste dependan los cuatro Evangelios canónicos.

⁹⁶ Así Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, 5. Aquí, huelga decirlo, hay cierto peligro de "ipsedixitismo".

⁹⁷ Así, p. ej., Quispel, "The Gospel of Thomas and the New Testament", 6, 15; Ménard, "Les problemes de l'Évangile selon Thomas", 59-60; Cameron, *The Other Gospels*, 24.

⁹⁸ Crossan, que es más cuidadoso que muchos en la formulación de este argumento, recalca que éste sólo posee fuerza cuando se puede mostrar que el redactor del *Evangelio de Tomás* no tenía motivo para eliminar las características redaccionales de los Evangelios canónicos (*Four Other Gospels*, 36-37). y opina que fue John H. Sieber quien construyó semejante argumento en una conferencia pronunciada en 1966 en la Claremont Graduate School, de California (*A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with Regard to the Question of the Sources of the Gospel According to Thomas* (Ann Arbor, MI: Microfilms International).

⁹⁹ Ménard, "Les problemes de l'Évangile selon Thomas", 60. Pero, como muchos autores sostienen que el *Evangelio de Tomás* procede de un ámbito sirio, apenas tiene importancia el trasfondo arameo de algunos de los dichos.

¹⁰⁰ Crossan, *Four Other Gospels*, 35-36. Los autores mencionados aquí son sólo una representación de los que sostienen la posición de independencia; la lista se podría ampliar fácilmente incluyendo, p. ej., a H. Montefiore, W. D. Davies, W. C. Van Unnik, C. H. Hunzinger y J. Leipoldt.

¹⁰¹ Conviene recalcar que no todos los que comparten la opinión de Koester sobre la independencia de Tomás con respecto a los sinópticos aceptan sus otras teorías sobre la naturaleza y datación del evangelio y sobre su tradición. Quispel, p. ej., habla de las «opiniones radicales y extremas» de Koester ("The Gospel of Thomas Revisited", 227).

¹⁰² H. E. W. Turner, "The Gospel of Thomas: Its History, Transmission and Sources", en Hugh Montefiore / H. E. W. Turner (eds.), *Thomas and the Evangelists* (SBT 35; London: SCM, 1968) 11-39, esp. 39.

¹⁰³ Grant, *The Secret Sayings of Jesus*, 113.

¹⁰⁴ Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (ed. rev.; New York: Harper & Row, 1966) 185-86.

¹⁰⁵ Sevrin, "Un groupement de trois paraboles", 425-39, esp. 438-39.

¹⁰⁷ Bertil Gärtner, *The Theology of the Gospel According to Thomas* (New York: Harper & Brothers, 1961).

¹⁰⁸ Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

¹⁰⁹ Dehandschutter, "L'évangile de Thomas", 513-15. Como quedará claro en lo que sigue, Dehandschutter es un enérgico oponente de los que ven una tradición independiente en Tomás; atribuye a los sinópticos todos los dichos similares a los de esos Evangelios. Cf. ejemplos de este enfoque en "Les paraboles de l'Évangile selon Thomas. La parabole du trésor caché (log.109),: *ETL* 47 (1971) 199-219; íd., "La parabole de la perle (Mt 13, 45-56) et l'Évangile selon Thomas": *ETL* 55 (1979) 243-65.

¹⁰⁹ Wolfgang Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (BZNW 29; Berlín: Töpelmann, 1964); véase el resumen de sus opiniones en pp. 1-11. Es sorprendente lo poco que citan —y menos aún discuten— a Schrage quienes se inclinan por la independencia del *Evangelio de Tomás*. Sus hallazgos muestran que existe un acuerdo menos sólido de lo que se pretende a veces.

¹¹⁰ Como en el caso de los defensores de la independencia, la lista de autores que sostienen la dependencia del *Evangelio de Tomás* con respecto a los Evangelios canónicos es sólo representativa de un grupo mucho mayor que incluye, entre otros, a E. Haenchen, R. Kasser, R. Schippers y H. K. McAnhur.

¹¹¹ Cf. Tuckett, "Thomas and the Synoptics", 134-35. Tuckett observa que hay que admitir la posibilidad de que, cuando el *Evangelio de Tomás* griego se tradujo al copto, el lenguaje de ese evangelio fuese asimilado al del NT copto. Además está el problema de que los papiros de Oxyrhynchos nos muestran que el *Evangelio de Tomás* copto probablemente no fue siempre una traducción exacta de su fuente griega, tanto en lo referente a las palabras como al orden de los dichos. Por último, en el curso de la historia de la transmisión del texto, el *Evangelio de Tomás* copto pudo sufrir una ulterior asimilación a las versiones captas de los Evangelios canónicos.

¹¹² Tuckett, "Thomas and the Synoptics", 157. Tuckett se muestra cauto en cuanto a las conclusiones que nos permite sacar el hecho de la dependencia de Tomás con respecto al material redaccional de los sinópticos. Lo que indican tales ejemplos —señala— es que *en algunos casos* Tomás depende de los sinópticos; puede haber dichos de tipo sinóptico llegados hasta Tomás por otros caminos. Tuckett sugiere que, metodológicamente, puede resultar imposible demostrar dependencia o independencia en casos donde los dichos de tipo sinóptico de Tomás contienen sólo material tradicional, sin características redaccionales.

Aunque Tuckett hace bien en tomar esas precauciones, creo que se debe añadir a su análisis de las características redaccionales una investigación de la gran cantidad de material paralelo a los sinópticos ya Juan que contiene Tomás (cf. mi interpretación, *infra*). Cuando estas dos clases de datos (características redaccionales en dichos aislados y una amplia gama de dichos que representan todas las ramas de la tradición evangélica) se dan unidas, creo que el peso de la prueba debe recaer sobre quien pretenda que, aunque sólo sea en algunos dichos paralelos, Tomás es independiente de los Evangelios canónicos.

¹¹³ Para una consideración de las diferencias entre un evangelio proclamado oralmente y los Evangelios escritos, cf. Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1983). A mi modo de ver, aunque Kelber hace un planteamiento válido, tiende a exagerar las diferencias hasta volverlas abismales.

114 Creo que esto es verdad incluso para la mayoría de los Padres Apostólicos, sobre todo Ignacio de Antioquía, probablemente, el autor (al menos el autor final) de la *Didajé*, que parecen haber conocido y usado el Evangelio de Mateo; véase mi discusión en Raymond E. Brown / John P. Meier, *Antioch and Rome* (New York/Ramsey, NJ: Paulist, 1983) 24-25, 81-82. En consecuencia, soy escéptico en cuanto al intento de Helmut Koester de demostrar que muchos de los Padres Apostólicos dependen de la tradición oral y no de los Evangelios sinópticos escritos cuando utilizan material paralelo a los dichos sinópticos. Sobre la posición de Koester, cf. Helmut Koster [advuértase la grafía alemana], *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vdtern* (TU 65; Berlin: Akademie, 1957). Para otros puntos de vista que subrayan mucho más la influencia del Evangelio de Mateo en los escritores patrísticos anteriores a la época de Ireneo, cf. Edouard Massaux, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Universitas Catholica Lovanensis 2/42; Louvain: Publications Universitaires, 1950; reimpr. con suplementos, Louvain: University, 1986) esp. 94-115 para Ignacio; en un estilo más cuidadoso y crítico, Kohler, *Rezeption*, 73-96 para Ignacio.

Creo que Koester presenta un argumento discutible en relación con *1 Clemente* -lo cual no es extraño, dado que *1 Clemente* es el único texto de un Padre Apostólico claramente del siglo i, escrito no mucho después de Mateo y posiblemente incluso antes que Juan y los Hechos de Lucas-. Resulta significativo que, aunque Kohler suele inclinarse por un probable conocimiento de Mateo por parte de los Padres Apostólicos, declare que la cuestión de *1 Clemente* debe quedar abierta (*Rezeption*, 72). En lo referente a otros Padres Apostólicos, Kohler piensa que el conocimiento del Evangelio de Mateo es muy probable o casi seguro. Ése es su juicio sobre la *Didajé* (*Rezeption*, 55), Policarpo (*Rezeption*, 109-10) y *2 Clemente* (*Rezeption*, 147-49). En el caso de la *Carta de Bernabé*, el *Pastor de Hermas* y la *Carta a Diogneto*, Kühler da una calificación de "bastante posible", pero no "probable" (*Rezeption*, 122-23, 125-28, 159). Sin embargo, yo no quisiera crear la impresión de que casi todos los especialistas estarían de acuerdo con mi punto de vista o con el de Kühler. Por ejemplo, Donald A. Hagner ("The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr", en *Cospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Cospels*, 233-68) no sólo se muestra favorable a una tradición oral independiente en *1 Clemente*, sino que defiende una tradición oral independiente y niega su dependencia de los Evangelios canónicos en lo que respecta a casi todos los escritores patrísticos anteriores a Justino. Quien también se inclina por una tradición oral independiente más que por dependencia respecto a Mateo y Lucas, en el caso de la *Didajé*, es Jonathan Draper, "The Jesus Tradition in the Didache", *ibíd.*, 269-87.

En mi opinión, aunque Koester puede tener razón en el caso singular de *1 Clemente*, en cuanto llega a Ignacio de Antioquía (y más allá), su razonamiento se estrella contra la interpretación más natural de los datos. Esto ocurre especialmente en un famoso pasaje de Ignacio, *Esmirnenses*, 1,1, donde se alude a Mt 3,15, un versículo redaccional que inserta lenguaje típicamente mateano en un contexto marcano. Lo mejor que puede hacer Koester en este caso es alegar que Ignacio mantiene con respecto a Mateo una dependencia indirecta mediante alguna fórmula -desconocida, por lo demás- perteneciente al kerigma o al credo. (Expongo este punto con mayor amplitud en una colección de ensayos de varios especialistas que lleva por título *Social History o/the Matthean Commtnity: Cross-Disciplinary Approaches to an Open Question* [Minneapolis: Fortress, 1991] 176-84.) Quizá no por casualidad Koester estudia, en su *Ancient Christian Gospels*, otros pasajes ignacianos en el texto del libro, mientras que relega *Esmirnenses* 1,1 a una breve nota a pie de página (p. 8 n. 1).

Principalmente porque discrepo de la interpretación general que ofrece Koester de los Padres, no creo que los objetivos de mi libro exijan un estudio por separado de!

material patrístico. Aunque permaneceré atento a las citas patrísticas de las palabras de Jesús al moverme por la tradición de Jesús, no creo que, en conjunto -con la excepción de 1 *Clemente* y posiblemente la *Didajé-*, ofrezcan ningún acceso independiente al Jesús histórico. Además, incluso a pesar de que buena parte del material investigado por Hagner y Draper representa variantes independientes de la tradición evangélica, no se añade nada sustancialmente nuevo a nuestro acervo de conocimientos sobre el Jesús histórico.

¹¹⁵Es bastante posible que algunos Padres de la Iglesia citen los sinópticos a partir de armonías de los Evangelios o de colecciones de dichos del Señor que dependen a su vez de los Evangelios sinópticos.

¹¹⁶Crossan, *Four Other Gospels*, 35-36. Grant (*Gnosticism and Early Christianity*, 185) señala que una de las características notables del *Evangelio de Tomás* es su tendencia a combinar dichos que se encuentran separados en los sinópticos y a cambiar el orden de los mismos: «Tales combinaciones y alteraciones eran habituales entre los autores cristianos del siglo n, pero especialmente entre los gnósticos,». Grant observa que el grupo gnóstico conocido como los naasenos (que usó el *Evangelio de Tomás*) brinda un perfecto ejemplo de esta clase de combinación y redistribución de los textos: en un simple dicho, los naasenos mezclan Jn 6,53-56; Mt 5,20; 18,3; Jn 3,5; Mc 10,38; Jn 8,21; 13,33.

¹¹⁷Tuckett, "Thomas and the Synoptics", 139. El dicho sobre "partir la madera", que aparece en el papiro de Oxyrhynchos 1 como final del dicho 30, es parte de la segunda mitad del dicho 77 en el *Evangelio de Tomás* capto. La razón del reagrupamiento parece ser la palabra de enlace perteneciente al dicho 77a+b del *Evangelio de Tomás*; ambas mitades del versículo dividido contienen la palabra capta que significa "alcanzar" o "partir". Cf. los comentarios de Fitzmyer en "The Oxyrhynchus Logoi", 397-401.

¹¹⁸Cf. H. J. Held, "Matthew as Interpreter of the Miracle Stories", en G. Bornkamm / G. Barth / H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (New Testament Library; Philadelphia: Westminster, 1963) 165-299.

¹¹⁹Para una saludable advertencia contra una visión simplista de cómo se desarrollaron las tradiciones sinópticas, véase E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Cambridge: University, 1969).

¹²⁰Cf. H. Baltensweiler, "Die Ehebruchsklauseln bei Matthaus. Zu Matth. 5,32; 19,9": *TZ* 15 (1959) 340-56. Respecto a posibles excepciones, véase E. Bammel, "Markus 10,11f. und das jüdische Eherecht": *ZNW*61 (1970) 95-101.

¹²¹Sevrin, "Un groupement de trois paraboles", 438-39.

¹²²No es nada infrecuente que un redactor suela abreviar su material o ampliarlo sin más cuando le resulta conveniente. Mateo, que usualmente acorta los relatos de milagros de Marcos, en ocasiones los amplía insertando versículos que sirven a su programa teológico; véase, p. ej., el material especial de Mateo que presenta a Pedro caminando sobre el agua, insertado en el relato marciano de Jesús caminando sobre el agua (Mc 6A5-52; Mt 14,22-33, esp. vv. 28-31).

¹²³Construyo mi argumento sobre la base de esta amplia "gama" de material, teniendo en cuenta, de manera secundaria, posibles elementos redaccionales, sobre todo procedentes de Mateo. Independientemente, Tuckett ("Thomas and the Synoptics", 145-56) desarrolla su análisis partiendo de elementos redaccionales que en su mayor parte proceden de Lucas y Mateo. Creo que la convergencia y complementariedad de ambos enfoques refuerza una importante conclusión: al menos en algunos

dichos, la dependencia de Tomás con respecto a los Evangelios canónicos es bastante clara.

¡24 Aunque Kohler se mantiene muy reservado en su juicio, admitiendo que en algunos lugares del *Evangelio de Tomás* se puede haber conservado una forma de la tradición anterior a la forma de los sinópticos, piensa, basándose en las características redaccionales de éstos, que, en su forma actual, el *Evangelio de Tomás* (sobre todo en las parábolas) presupone los sinópticos en general y el Evangelio de Mateo en particular (*Rezeption*, 385-86). En la visión de Kohler, entre los casos muy probables de dependencia con respecto a Mateo se cuentan los dichos 33, 34 Y99 (pp. 386-88).

¹²⁵ Comentando Mt 15,13-14, Francis W. Beare (*The Gospel According to Matthew* [Peabody, MA: Hendrickson, 1981] 339) manifiesta: «La inserción de Mateo en parte composición de éste, pero el dicho sobre el ciego que guía a otro ciego [v. 14] se encuentra como una "parábola" aparte en Lucas». Presumiblemente, pues, es el v. 13 lo que Beare considera como composición de Mateo. Georg Strecker menciona Mt 15,12-14 entre los pasajes que configuran la polémica redaccional de Mateo contra los fariseos; habla de 15,13-14 como de «un apotegma insertado redaccionalmente» (*Der Weg der Gerechtigkeit* [FRLANT 82; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971] 139). Similarmente, Reinhart Hummel se refiere a 15,13-14 como la «inserción mateana en el diálogo polémico sobre la pureza levítica» (*Die Auseinandersetzung zU Jüdischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* [BEvT 33; München: Kaiser, 1966] 152). Apoyando este punto de vista está el hecho de que la frase "mi Padre celestial" (con la forma adjetiva οὐράνιος) sólo se da en Mateo dentro del NT; φυτεία (planta) no vuelve a aparecer en todo el NT.

Tuckett ("Thomas and the Synoptics", 143-44) prefiere encontrar elementos redaccionales en Mt 15,11 (dicho 14 de Tomás), aunque señala posibles objeciones contra el hecho de considerar 15,11 como obra del propio Mateo y no como el resultado de una superposición de Marcos-Q.

¹²⁶ Schrage (*Verhältnis*, 124-25) muestra que la forma con que aparece en Tomás la parábola presupone a Mateo y no tendría sentido sin la versión mateana como fondo. Ménard (*L'Évangile selon Thomas*, 158) comparte esa opinión. Es sorprendente que el texto captó de la parábola utilice el nombre griego de "cizaña" (ζιζάνιον); en el NT, este vocablo aparece solamente en la parábola de Mateo relativa al trigo y la cizaña y en la explicación subsiguiente (ocho veces en total). Schrage observa que es difícil decidir cómo entendió Tomás la parábola. Quizá la (buena) semilla era pata de el alma y la cizaña el cuerpo; alternativamente, la semilla podría ser lo gnóstico y la cizaña lo no gnóstico.

¹²⁷ Schrage (*Verhältnis*, 173) concluye que la dependencia respecto a Mateo es la solución más probable. Ménard (*L'Évangile selon Thomas*, 191) cree que Tomás realizó aquí cambios en el texto mateano.

¹²⁸ Me refiero en este caso al material especial de Mateo porque abunda particularmente en el *Evangelio de Tomás* y ofrece algunos de los más probables ejemplos de características redaccionales de un evangelista canónico utilizadas por Tomás. Tuckett ("Thomas and the Synoptics", 156) sostiene que Tomás «muestra contactos con material debido a la actividad redaccional de los tres evangelistas sinópticos». Cree que los ejemplos de elementos redaccionales procedentes de Marcos y Lucas son más "significativos" porque bien podría ocurrir que Mateo fuera el Evangelio de mayor uso en la época y, por tanto, la asimilación del texto de Tomás a una versión captada de Mateo «no sería sorprendente» (p. 137).

¹²⁹ Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, n, 994) comenta sobre Lc 12,49 en comparación con el dicho 10 del *Evangelio de Tomás*: «El logion 10 se deriva, casi con seguridad, del versículo lucano 12,49».

¹³⁰ Esto es un buen ejemplo de lo que Grant ha hecho notar en otros lugares del *Evangelio de Tomás*, o sea, la tendencia de Tomás a desbaratar el orden de los dichos presente en un Evangelio sinóptico para crear sus propias agrupaciones de material, ordenadas de acuerdo con motivos centrales y palabras clave. Schrage (*Verhdtmis*, 165-66) ve este *logion* como una combinación de dos fragmentos de la tradición exclusiva de Lucas y decide que Tomás depende aquí del Evangelio de Lucas.

¹³¹ Schrage (*ibid.*, 30-31) cree que el dicho 113 se deriva de Lc 17,20-21 y que, por tanto, es también posible que el dicho 3 dependa de Lucas. Comentando el dicho 3, Ménard (*L'Évangile selon Thomas*, 81) manifiesta que «en cualquier caso, el compilador conocía Lc 17,20-21 (cE. *logion* 113)».

¹³² Por un *lapsus calami*, Tuckett cita esto como papiro 1 de Oxyrhynchos.

13 La cuestión queda muy clara cuando se comparan los tres textos;

οὐ γάρ ἐστιν τὸ κρυπτόν, εἰ μὴ ἵνα φανερωθῆ (Mc 4,22a)

οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν ὃ φανερόν γενήσεται (Lc 8,17)

[οὐ γάρ ἐστ]ιν κρυπτόν ὃ οὐ φανε[ρόν γενήσεται] (P. Oxy. 654).

Desgraciadamente, el texto del papiro es fragmentario, pero sus coincidencias fundamentales con la forma redaccional de Lucas frente a Marcos saltan a la vista: ningún τλ como en Marcos, ὃ οὐ en vez de! marcano εἰ μὴ ἵνα. Como señala Tuckett ("Thomas and the Synoptics", 146), el papiro griego es especialmente importante porque prueba que la coincidencia con Lucas, en vez de con Marcos, es anterior a la traducción de Tomás al capto; así queda excluido que el traductor capto asimilase el dicho al texto lucano. Lo que resulta aún más intrigante en este fragmento de papiro es que las palabras inmediatamente anteriores al paralelo lucano pueden corresponder a la forma redaccional mateana del dicho marcano, si la reconstrucción de Fitzmyer es correcta (Fitzmyer, "The Oxyrhynchus Logoi", 381):

οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται (Mt 10,26)

[τὸ κεκαλυμμένον] ἐπὶ σου ἀποκαλυφθήσεται σοι (P. Oxy. 654).

Si aceptamos la reconstrucción de Fitzmyer, vemos que el autor del papiro ha mezclado una forma redaccional de Mateo con una forma redaccional de Lucas. Schrage (*Verhdtmis*, 35) también se inclina por la dependencia de Tomás con respecto a la redacción lucana de Marcos.

¹³⁴ El dicho 35 ha recibido elementos redaccionales tanto de Lc 14,26 «no puede ser mi discípulo» como de Mt 10,37 («no es digno de mí»); así, Ménard (*L'Évangile selon Thomas*, 157). También Schrage (*Verhdtmis*, 58-59) afirma que el dicho 16 depende de Mateo y de Lucas, pero principalmente de éste; Ménard (p. 103) está de acuerdo.

¹³⁵ Esto parece ser una superposición de Marcos-Q que ofrece una especial oportunidad para la crítica de la redacción; cf. Tuckett, "Thomas and the Synoptics", 148-53. Schrage (*o. c.*, 62-63) se pronuncia por la dependencia con respecto a Mateo, Marcos y Lucas; igualmente, Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, 109.

¹³⁶ Conviene advertir que el material procedente de la triple tradición puede estar a veces más próximo a la versión mateana o lucana y, por tanto, no prueba automáticamente el conocimiento del Evangelio de Marcos. Sevrin ("Un groupement de traits paraboliques", 433-34) afirma que la parábola de los viñadores perversos (dicho 65) sigue básicamente la forma lucana, aunque muestra vestigios de Mateo y Marcos; este eclecticismo parece característico de cómo trata Tomás el material sinóptico. A veces,

sin embargo, elementos específicamente marcanos parecen asomar a través de la versión de Tomás; esto es lo que opina Tuckett de los dichos 9 y 20 ("Thomas and the Synoptics", 148-56). Schrage (o. c., 139) habla de una forma mixta, de un mosaico compuesto de elementos procedentes de los tres sinópticos.

Michel Hubaut (*La parabole des vigneron homieides* [Cahiers de la Revue Biblique 16; Paris: Cabalda, 1976]) sugiere que la versión de Tomás muestra depender claramente de Lucas y, muy probablemente, de Marcos o de una versión primitiva de la parábola. Contra toda posibilidad de una fuente primitiva no sinóptica se alza B. Dehandschutter ("La parabole des vigneron homicides (Mc xII,1-12) et l'Évangile selon Thomas", en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Mare. Tradition et rédaction* [BETL 34; Louvain: Université; Cembloux: Duculot, 1974] 203-19), quien recalca la influencia de la versión lucana. Dehandschutter también rechaza la idea de que, en la parábola de los viñadores, Lucas empleó una fuente especial que también era conocida de Tomás; véase su "L'Évangile selon Thomas: témoin d'une tradition pré-lucanienne?", en F. Neirynek (ed.), *L'Évangile de Lue. Problemes littéraires et théologiques. Mémorial Lucien Cerfaux* (BETL 32; Cembloux: Duculot, 1973) 287-97. También escéptico respecto a una fuente no sinóptica para la versión de Tomás se muestra K. R. Snodgrass, "The Parable of the Wicked Husbandmen: Is the Cospel of Thomas Version rhe Original?": *NTS21* (1974-75) 142-44.

¹³⁷ CE. Raymond E. Brown, "The Cospel of Thomas and the St John's Cospel": *NTS9* (1962-63) 155-77. En p. 174 manifiesta: «Obviamente, la afinidad con Juan en el *Evangelio de Tomás* no es tan clara ni tan intensa como la afinidad con los Evangelios sinópticos».

¹³⁸ Crant, *The Seeret Sayings o/Jesus*, 107.

¹³⁹ CE. Brown, "The Cospel of Thomas", esp. 158-74.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 175-76.

¹⁴¹ En una carta con fecha 15 de octubre de 1990, David Noel Freedman me sugería que semejante combinación griega -por lo demás desconocida- de los cuatro Evangelios probablemente precedió a la famosa *Diatessaron* de Taciano, que fue simplemente la culminación de una tendencia más amplia en favor de textos combinados. Tal proceso de combinación podría explicar el orden actual de los dichos en el *Evangelio de Tomás*.

¹⁴² Sin embargo, como sugiere Ménard (*L'Évangile seton Thomas*, 101), el final del dicho refleja probablemente a Mt 15,11, que, a diferencia de Mc 7,15, usa la palabra "boca", como hace el dicho 14 de Tomás. Nótese las similitudes y diferencias entre las tres versiones:

Nada que a un hombre le entra de fuera puede mancharle; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre (Mc 7,15).

No mancha al hombre lo que entra por la boca; lo que sale de la boca, eso es lo que mancha al hombre (Mt 15,11).

Porque no te manchará lo que entre; lo que salga de tu boca, eso es lo que te manchará (*Tomás 14*).

Así, una vez más, vemos la tendencia de Tomás a mezclar dichos diferentes procedentes de diferentes lugares de Evangelios diferentes para crear su propio "collage" verbal y teológico.

¹⁴³ R. Bultmann (*Die Cesehiehte der synoptisehen Tradition* FRLANT 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971] 191) cree que el propio Marcos añadió la "cita polémica" a la parábola. Cf. también D. E. Nineham, *The Cospel o/St Mark* (Pe-

lican NT Commentaries; Harmondsworth: Penguin, 1963) 313; Haenchen, *Der Weg Jesu*, 399-402.

¹⁴⁴ "Piedra angular" se puede traducir también como "primera piedra", "piedra de construcción" o "piedra clave". Significativamente, Tomás no habla de! versículo de los Salmos como de un texto de la Escritura (γραφῆ) como hace Marcos (y, con palabras algo diferentes, Mateo y Lucas); en la concepción de Tomás no hay lugar para una profecía de! AT cumplida con la muerte y resurrección de Jesús. Schrage (*Verhältnis*, 143) observa que Mateo y Lucas ya han comenzado el proceso de separar entre la cita y la parábola utilizando una nueva fórmula introductoria para la cita (Mt 21,42; Lc 20,17). Sevrin ("Un groupement de trois paraboles", 433-36) sugiere que son los viñadores, no el propietario de la viña, los personajes positivos en la versión que Tomás ofrece del relato. Esto estaría ciertamente en concordancia con el silencio de Tomás sobre el castigo de los viñadores y con la tendencia general de la exégesis gnóstica a subvertir e invertir el sentido normal de la Escritura.

¹⁴⁵ Schrage (*o. e.*, 123) sugiere que un gnóstico entendería la frase como "crucificar el mundo" o "despojarse del mundo".

¹⁴⁶ En teoría, siempre queda la posibilidad de que algún dicho aislado y disperso del *Evangelio de Tomás* (o de muchos otros documentos del siglo n) pueda de hecho proceder de Jesús. Por ejemplo, muchos expertos, como Jeremias (*Unknown Sayings of Jesus*, 66-73), se complacen en el dicho 62: «El que está cerca de mí, está cerca del fuego; el que está lejos de mí, está lejos del reino». Como ya he indicado, no encuentro persuasivo el razonamiento de Jeremias. Sin embargo, hay algo que se debe admitir sin más: ningún método puede controlar el suceso esporádico, fortuito de la historia, que va contra la impresión general que ofrecen los datos. Pero ese dato aislado, aleatorio no tendría importancia en la imagen general que obtengamos de Jesús.

¹⁴⁷ Esta observación se hace *solamente* con referencia a la búsqueda del Jesús histórico. Todos estos documentos tienen gran valor para la historia del cristianismo primitivo en el período patrístico. Desgraciadamente, la cultura americana del siglo xx no tiene un interés desmesurado por la patrística y la historia de la Iglesia; por eso algunos expertos se sienten obligados a justificar su labor investigadora creando conexiones con el Jesús histórico. Esta "venta" de investigación al público y a los círculos académicos americanos con razonamientos especiosos es lo que yo encuentro censurable. Sobre la cuestión de los evangelios apócrifos, cf. también Howard Clark Kee, *What Can We Know About Jesus?* (Cambridge: University, 1990) 28-39.

Criterios: ¿Cómo decidimos qué es lo que proviene de Jesús?

En los capítulos anteriores hemos visto que, en nuestra búsqueda del Jesús histórico, dependemos sobre todo de los cuatro Evangelios canónicos. Dado que esos Evangelios están saturados de la fe pascual de la Iglesia primitiva y fueron escritos de cuarenta a setenta años después de los acontecimientos narrados, nos vemos en la necesidad de preguntarnos: ¿cómo podemos distinguir lo que tiene su origen en Jesús (etapa I, aproximadamente 28-30 d. C) de lo que procede de la tradición oral de la Iglesia primitiva (etapa II, aproximadamente 30-70 d. C) y de lo que es producto de la labor redaccional de los evangelistas (etapa III, aproximadamente 70-100 d. C)?¹ Demasiado a menudo, los autores de libros populares sobre Jesús escogen un tanto al azar entre los relatos de los Evangelios y deciden en un momento dado que todo aquello que les parece razonable o plausible tiene que ser histórico². Los libros más técnicos suelen formular unas normas para juzgar el material de los Evangelios ("criterios de historicidad"), pero en ocasiones da la impresión de que esas normas se olvidan a la hora de tratar en detalle ciertas perícopas³. En este capítulo intentaré explicar cuáles son las reglas de juicio (los "criterios") que pueden ayudarnos a decidir qué material procede del Jesús histórico⁴.

Dada la índole de la historia antigua en general y de los Evangelios en particular, los criterios de historicidad producirán normalmente juicios con un grado de certeza más o menos elevado: raramente se podrá alcanzar la certeza absoluta⁵. De hecho, como en la búsqueda del Jesús histórico casi todo es posible, la función de los criterios es permitir el paso desde lo simplemente posible a lo realmente probable, para estudiar varias probabilidades y decidir qué candidato es el más probable. De ordinario, esto es todo lo que se puede esperar de los criterios⁶.

Los especialistas parecen rivalizar para ver quién de ellos presenta la lista de criterios más larga⁷. A veces puede haber en el fondo un sutil motivo apologético: ¡con tantos criterios quedarán garantizados los resultados de nuestra búsqueda! En cambio, los autores más comedidos no dudan en establecer la mayor cantidad posible de controles sobre el material difícil. Con frecuencia, sin embargo, lo que normalmente es un solo criterio se "desmenuza" para crear una serie de ellos; y los criterios que en el mejor de los casos son secundarios, cuando no dudosos, se mezclan con los que verdaderamente resultan útiles. Yo estoy de acuerdo con Occam en que no hay que multiplicar sin necesidad las categorías. Por eso prefiero extraer cinco criterios "primarios" a partir de los muchos sugeridos. Una vez que hayamos examinado estos cinco, procederemos a hacer lo mismo con cuatro criterios secundarios (alguien diría "dudosos"), algunos de los cuales pueden ofrecer a veces *postfactum* la confirmación de decisiones a las que ya hemos llegado basándonos en los cinco criterios primarios.

Criterios primarios

1. *Criterio de dificultad*

El criterio de "dificultad" (así Schillebeeckx) o "contradicción" (así Meyer) se centra en acciones o dichos⁸ de Jesús que habrían desconcertado o creado dificultades a la Iglesia primitiva. Lo esencial de este criterio es que difícilmente la Iglesia primitiva se habría molestado en crear un material únicamente susceptible de dejarla en una posición difícil o debilitada en las disputas con sus oponentes. Por el contrario, el material embarazoso procedente de Jesús habría sido suprimido o suavizado en etapas posteriores de la tradición evangélica, y frecuentemente sería posible seguir la pista de esa progresiva supresión o adaptación a través de los cuatro Evangelios⁹.

Un buen ejemplo es el bautismo Jesús, superior y sin pecado, por un supuesto inferior suyo, Juan Bautista, que proclamaba «un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados»¹⁰. Misterioso, lacónico, escueto, Marcos narra el hecho sin dar ninguna explicación teológica de por qué el superior sin pecado se somete a un bautismo destinado a pecadores (Mc 1,4-11). Mateo introduce un diálogo entre el Bautista y Jesús antes del bautismo; el Bautista confiesa abiertamente su indignidad para bautizar a su superior y sólo accede a hacerlo cuando Jesús se lo ordena alegando la necesidad de cumplir el plan salvífico de Dios (Mt 3,13-17, un pasaje marcado por el lenguaje característico del evangelista). Lucas encuentra una sorprendente solución al problema, narrando el apresamien-

to del Bautista por parte de Herodes antes de relatar el bautismo de Jesús; la versión de Lucas no nos dice nunca quién llevó a cabo ese bautismo (Lc 3,19-22). Radical como es el cuarto evangelista, y empeñado como está en una pugna con los recientes discípulos del Bautista que se niegan a reconocer a Jesús como el Mesías, toma la drástica medida de suprimir por completo el bautismo de Jesús por el Bautista, de modo que tal acontecimiento nunca aparece en el Evangelio de Juan. Se nos transmite el testimonio del Padre en favor de Jesús y el descenso del Espíritu Santo 'sobre él, pero nunca se nos dice cuándo ocurre esta teofanía (Jn 1,29-34). Salta a la vista que la Iglesia primitiva no sabía qué hacer con un hecho de la vida de Jesús que encontraba cada vez más embarazoso, que trató de explicar de varias formas y que el evangelista Juan acabó eliminando de su Evangelio. Es realmente inverosímil que la Iglesia se molestara en crear la causa de su propio embarazo.

Un caso similar es la afirmación de Jesús de que no conoce el día ni la hora finales, cuando los Evangelios lo presentan como el Hijo que puede predecir los sucesos del fin de los tiempos, incluida su propia venida sobre las nubes del cielo. Casi en la conclusión del discurso escatológico de Mc 13 dice Jesús: «En cuanto al día y la hora, nadie los sabe, ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sólo el Padre» (Mc 13,32). No es extraño que unos cuantos manuscritos griegos posteriores eliminaran las palabras "ni el Hijo" del dicho de Marcos ¹¹. Un número considerablemente mayor de manuscritos omiten "ni el Hijo" en el versículo paralelo de Mateo (Mt 24,36): teniendo este Evangelio un uso más extenso que el de Marcos en la Iglesia patrística, había un deseo especial de suprimir en Mateo la frase embarazosa ¹². Lucas no recoge el dicho, mientras que Juan, no sólo no dice nada similar, sino que se toma la molestia de recalcar que Jesús conoce todas las cosas presentes y futuras y nunca es cogido por sorpresa (cf., p. ej., Jn 5,6; 6,6; 8,14; 9,3; 11,11-15; 13,1-3,11). Una vez más, es muy improbable que la Iglesia se hubiera tomado la molestia de inventar un dicho que recalca la ignorancia de su Señor resucitado, para cambiar a continuación de idea y tratar de suprimirlo.

Un intrigante corolario se desprende de estos casos de "dificultad". Con demasiada frecuencia se describe la tradición de la Iglesia primitiva como un juego de "todo vale", con profetas carismáticos que hacen pasar por palabras de Jesús cualquier cosa y con narradores que crean relatos de milagros y de exorcismos siguiendo modelos judíos y paganos. Los evangelistas se habrían limitado a culminar ese frenético proceso creativo amoldando la tradición oral a su propia teología redaccional. Se podría sacar así la impresión de que a lo largo de la primera generación cristiana no hubo testigos oculares que pudiesen señalar los excesos de las imaginaciones fértiles, ni discípulos directos convertidos en dirigentes que pudiesen

ejercer algún control sobre el desarrollo de la tradición, ni hechos y dichos de Jesús lo suficientemente impresionantes para quedar grabados por fuerza en la memoria de la gente. El hecho de que se encuentre material embarazoso en unos documentos tan tardíos como los Evangelios nos indica que, en la tradición evangélica, junto con el impulso creativo había una fuerza conservadora¹³. De hecho, tan conservadora era esa fuerza que una serie de acontecimientos embarazosos (p. ej., el bautismo administrado por Juan, la traición de Judas, las negaciones de Pedro, la crucifixión a manos de los romanos) suscitaron una dolorosa y variada reflexión teológica, pero no, en la mayor parte de los casos, una cómoda amnesia¹⁴. En este sentido, el criterio de "dificultad" tiene para el historiador una importancia que va mucho más allá de los datos aislados que ese criterio puede ayudar a verificar.

Sin embargo, como todos los criterios que examinaremos, el de "dificultad" tiene sus limitaciones y debe ser utilizado en combinación con los otros criterios. Una limitación inherente al criterio en cuestión es que los casos "difíciles" bien definidos no abundan en la tradición evangélica; y nunca se puede trazar un retrato completo de Jesús con tan pocas pinceladas. Otra limitación se deriva del hecho de que lo que nosotros podemos considerar embarazoso para la Iglesia primitiva ella misma no lo consideraba como tal. Buen ejemplo de ello es el "grito de desamparo" que Jesús lanza desde la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46; las palabras son una cita de Sal 22,1). A primera vista, esto parece un caso claro de dificultad; esa queja poco edificante es sustituida en Lucas por una confiada encomienda de su espíritu al Padre (Lc 23,46), y en Juan por un grito de triunfo: «¡Todo está cumplido!» (Jn 19,30).

Pero el asunto no es tan simple. Ciertamente, el grito de desamparo no encaja en los posteriores objetivos teológicos de Lucas y de Juan. Pero los estudios de crítica formal efectuados sobre el relato de la pasión muestran que en las primeras etapas de la tradición de la pasión se usaron los salmos de lamentación del AT, en especial los salmos del justo doliente, como una herramienta primaria para la interpretación teológica del relato¹⁵. Narrando el suceso de la pasión con las palabras de esos salmos, el relato presentaba a Jesús como aquel en quien se cumplía el modelo veterotestamentario del justo atormentado y muerto por malhechores, pero vindicado y resucitado por Dios. El relato de la pasión aparece entreverado de alusiones a esos salmos, más que de citas directas de los mismos. Un buen ejemplo es el reparto de la ropa de Jesús. Las palabras de Sal 22,19 forman parte del relato en Mc 15,24; Mt 27,35 Y Lc 23,34; sólo Juan recoge las palabras como una cita de la Escritura (Jn 19,24).

Por consiguiente, no causa gran sorpresa, desde el punto de vista de la crítica formal, que las primeras palabras del salmo 22, con su dramatismo, sirvan en el momento culminante de la crucifixión como últimas palabras de Jesús en el Evangelio de Marcos. De ninguna manera el grito es tan poco edificante o escandaloso como el hombre moderno pudiera pensar. Los salmos de lamentación del AT dirigen regularmente intensas quejas a Dios; su duro lenguaje —a nuestros oídos irreverente— no expresa duda ni desesperación, sino el dolor de quien tiene el absoluto convencimiento de que un Dios extrañamente silencioso puede actuar para salvar si así lo decide. Paradójicamente, la misma amargura de la queja reafirma lo cerca que el peticionario siente a ese Dios al que se atreve a dirigirse con semejante rudeza. Desde el exilio en Babilonia hasta Auschwitz, los judíos devotos han utilizado las palabras del salmo 22 y otros lamentos sin que sus correligionarios hayan visto en ellos impiedad o desespertación.

Dadas las raíces del relato de la pasión en los salmos de lamentación, así como la manera atrevida de dirigirse a Dios en esos salmos —bien entendida por los primeros judíos cristianos, pero a menudo mal interpretada desde entonces—, no hay razón para pensar que los cristianos de la primera época (judíos que conocían bien sus Escrituras) encontrasen embarazoso el "grito de desamparo". Pronunciase realmente o no Jesús en la cruz Sal 22,1, el criterio de "dificultad", por sí solo, no puede establecer la historicidad de esas palabras. No es imposible que las "siete últimas palabras" —incluido el "grito de desamparo"— representen la interpretación teológica de la Iglesia cristiana primitiva y de los evangelistas. Pero ésta es una cuestión que abordaremos después. Aquí, lo importante es que el criterio de dificultad —como cualquiera de los otros— no se debe invocar fácilmente o de manera aislada.

2. *Criterio de discontinuidad*

Estrechamente relacionado con el criterio anterior ¹⁶, el criterio de discontinuidad (llamado también de disimilitud, de originalidad o de irreductibilidad dual) se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden derivarse del judaísmo de su época ni de la Iglesia primitiva posterior a él? Ejemplos que se suelen dar al respecto son su radical prohibición de todo juramento (Mt 5,34,37; pero cf. Sant 5,12), su rechazo del ayuno voluntario para sus discípulos (Mc 2,18-22 parr.) y, como posibilidad, su total prohibición del divorcio (Mc 10,2-12 par.; Lc 16,18 par.).

Este criterio es a la vez el más prometedor y el más erizado de problemas. A juicio de Norman Perrin, es el criterio fundamental, la base de todas las reconstrucciones, porque nos proporciona un mínimo asegurado

de material con el que trabajar¹⁸. Pero este criterio también tiene sus detractores. Moma Hooker se queja de que presupone lo que no poseemos: un conocimiento seguro y completo de cómo eran el judaísmo en la época de Jesús y el cristianismo inmediatamente posterior a él, y de lo que ambos podían o no decir¹⁹.

La objeción de esta autora nos recuerda la saludable modestia de que debe revestirse todo historiador a la hora de investigar el ambiente religioso de Palestina en el siglo I. Con todo, la labor histórico-crítica realizada en las dos últimas centurias ha proporcionado notables progresos a nuestro conocimiento del judaísmo y del cristianismo del siglo I. Además, no podemos ignorar la evidente diferencia que existe entre conocimiento acerca de Jesús, por un lado, y conocimiento acerca del judaísmo y del cristianismo del siglo I, por otro. Poseemos documentos del siglo I que proceden directamente de tales ámbitos religiosos -Qumrán, Josefa y Filón para el judaísmo, y la mayor parte del NT para el cristianismo-, por no hablar de importantes hallazgos arqueológicos. En cambio, no disponemos de unos documentos similares que procedan directamente de Jesús. De todas formas, la obra de la profesora Hooker sobre el título "Hijo del hombre" presupone que sabemos algo sobre el judaísmo y el cristianismo primitivos y que podemos aplicar ese conocimiento a problemas que están por resolver. No cabe duda de que nuestros juicios de hoy necesitarán ser corregidos por futuras generaciones de expertos. Pero si tuviéramos que esperar a alcanzar un conocimiento pleno que excluyese una revisión posterior, tendríamos que posponer hasta la parusía todos los trabajos sobre el NT²⁰.

Una objeción más seria es que el criterio de discontinuidad, en vez de proporcionarnos un mínimo asegurado de material sobre Jesús, acaba ofreciéndonos una caricatura al divorciar a Jesús del judaísmo que influyó en él y de la Iglesia en la que él influyó. Jesús fue un judío del siglo I cuyos hechos y dichos la Iglesia primitiva veneró y transmitió²¹. Una completa ruptura con el ambiente religioso inmediatamente anterior o inmediatamente posterior a él es inverosímil *a priori*. De hecho, si Jesús hubiera sido tan "discontinuo" y único, si hubiera estado tan apartado del flujo de la historia anterior y posterior a él, habría resultado ininteligible para prácticamente todo el mundo. Para ser un maestro eficaz (y Jesús parece haberlo sido, en opinión de todos los expertos) hay que adaptarse a las concepciones y puntos de vista de aquellos a los que se enseña, incluso cuando la finalidad es cambiar esas concepciones y puntos de vista. Por original que fuera Jesús, para alcanzar eficacia como maestro y comunicador tuvo que someterse a los imperativos de la comunicación, los imperativos de su situación histórica²². Trazar una imagen de Jesús completamente al margen

o en contra del judaísmo y el cristianismo del siglo I equivale a colocarlo fuera de la historia.

Imaginemos, por ejemplo, que en el siglo XVI Martín Lutero hubiera dado a conocer sus enseñanzas oralmente y que luego sus discípulos las hubieran puesto por escrito. Si excluyéramos del acervo de palabras y hechos de Lutero todo aquello para lo que se pudiera encontrar paralelos en autores católicos medievales anteriores a él y en teólogos luteranos del siglo XVII, o sea, posteriores a él, ¿cuánto quedaría de Lutero? Y si algo quedase, ¿ofrecería un retrato que lo representase realmente?

Por eso, aunque es útil el criterio de discontinuidad, debemos estar en guardia contra la presunción de que nos dará automáticamente el cogollo o al menos algo suficientemente representativo de la enseñanza de Jesús. Centrarse estrictamente en las "peculiaridades" de Jesús acarrea siempre el peligro de subrayar lo llamativo, pero acaso periférico en su mensaje²³. Sobre todo en lo que respecta a este criterio, la complementariedad y la comprobación de ideas con otros criterios tienen una importancia vital.

Naturalmente, la misma necesidad de comprobación y corrección es aplicable al énfasis en la continuidad histórica de Jesús con el judaísmo y el cristianismo primitivo. En el caso del judaísmo en particular, siempre tenemos que preguntarnos: ¿con qué clase de rama o tendencia del judaísmo era "continuo" Jesús en una acción o dicho determinados? Además, al igual que no podemos decidir que Jesús *tuvo* que ser discontinuo con el judaísmo de su tiempo en talo cual asunto, tampoco es posible establecer *a priori* que *tuvo* que estar de acuerdo con el judaísmo en todas las cosas. La historia tiene sus Luteros y Spinozas. Resulta sorprendente, por ejemplo, leer el juicio sumario de E. P. Sanders sobre la historicidad del dicho en que Jesús declara puros todos los alimentos (Mc 7,15). Sin entrar en razonamientos detallados, Sanders se limita a declarar: «En este caso, el dicho atribuido a Jesús [00.] me parece demasiado revolucionario para haberlo dicho el mismo Jesús»²⁴. De algún modo, Sanders toma simplemente la idea de Perrin sobre la primacía del criterio de discontinuidad y le da la vuelta. Así, en vez de «si es discontinuo tiene que ser de Jesús», nos encontramos con que «si es discontinuo no puede ser de Jesús». Obviamente, hay que prescindir del dogmatismo en cualquier dirección y proceder a una cuidadosa comprobación de las afirmaciones en cada caso.

Un problema ulterior que suele complicar el criterio de discontinuidad es de tipo terminológico. Los expertos dirán que este criterio aísla lo que es "único" de Jesús. La "unicidad" es un concepto escurridizo en la investigación histórica. En cierto sentido se puede calificar a Beethoven de "genio único" de la música, pero eso no significa que no se puedan hallar aspectos concretos de su música en compositores como Bach, antes de él,

o Mahler, después de él. En efecto, si ya es bastante difícil que un individuo como Beethoven sea diferente de todos los que le precedieron, resulta excesivo pretender encima que lo sea de todos los que le han seguido. Esto es algo que un individuo destacado no puede controlar, y cuanto más eminente sea, más probabilidades hay de que tenga imitadores²⁵. Quizá haya que buscar la unicidad de Beethoven en los especiales rasgos de su personalidad, talento, producción y carrera, vistos como un todo dentro de un contexto histórico particular, más que en algún aspecto de su obra contemplado aisladamente.

Algo similar se puede decir de la unicidad de Jesús. Al considerar un determinado dicho o hecho de Jesús, quizá sea mejor hablar de lo que es "notablemente característico" o "insólito" en la manera de expresarse o de actuar de Jesús, en vez de emplear el término "único" a cada paso. Esta distinción es especialmente importante cuando estudiamos expresiones tan características como la frase "en verdad os digo" o la palabra "Padre" dirigida a Dios en la oración. Dado que no tenemos una excelente información sobre el vocabulario y las prácticas religiosas populares judea-araméas en la Galilea de la primera parte del siglo 1, es aconsejable la modestia a la hora de formular una afirmación. Similarmente, cuando hablemos de la actuación pública de Jesús, tal vez sea más prudente recurrir a locuciones como "las cosas concretas que realizó Jesús" (p. ej., exorcismos, curaciones por la fe), en lugar de aseverar que un determinado relato nos cuenta exactamente lo que hizo Jesús en una ocasión particular. La misma distinción se puede aplicar a la tradición de *los dichos* considerada en su conjunto. Podemos albergar cierta esperanza de conocer lo esencial del mensaje de Jesús, "las cosas" que él decía de una manera usual o característica (*ipsissima vox*)²⁶. Raramente, por no decir nunca, podremos afirmar con razón que hemos recuperado sus exactas palabras (*ipsissima verba*).

3. *Criterio de testimonio múltiple*

El criterio de testimonio múltiple (o de "referencias cruzadas") se centra en aquellos dichos y hechos de Jesús que están atestiguados en más de una fuente literaria independiente (p. ej., Marcos, Q, Pablo, Juan) y/o en más de una forma o género literario (p. ej., parábola, relato de controversia, relato de milagro, profecía, aforismo)²⁷. La fuerza de este criterio aumenta si un determinado motivo o tema se halla tanto en fuentes como en formas literarias diferentes²⁸. Una razón por la que los críticos no dudan en afirmar que Jesús habló en algún sentido del reino de Dios (o reino de los cielos) es que la frase se encuentra en Marcos, en Q, en la tradición mateana especial!, en la tradición lucana especial y en Juan²⁹, con ecos en Pablo, a pesar de que "reino de Dios" no es una expresión prefe-

rida del Apóstol³⁰. Esta expresión se encuentra al mismo tiempo en varios géneros literarios (p. ej., parábola, bienaventuranza, oración, aforismo, relato de milagro). Dada esta gran cantidad de testimonios de diferentes fuentes y géneros que provienen en gran parte de la primera generación cristiana, resulta extremadamente difícil pretender que ese material sea mera creación de la Iglesia³¹.

Cuando se pasa de motivos y frases generales a dichos y hechos concretos, normalmente no se puede esperar una gama tan amplia de testimonios. Sin embargo, dichos clave como las palabras de Jesús sobre el pan y el vino en la última cena (Mc 14,22-35; 1 Cor 11,23-26; cf. Jn 6,51-58) y su prohibición del divorcio (Mc 10,11-12; Lc 16,18 [= QJ; 1 Cor 7,10-11) se hallan en dos o tres fuentes independientes³². Además, podemos encontrar referencias cruzadas entre dichos que tratan de un tema particular y acciones de Jesús relacionadas también con ese tema: p. ej., los dichos sobre la destrucción del templo de Jerusalén y la "purificación" profética del mismo por parte de Jesús. El ejemplo de la destrucción del templo es todavía más categórico cuando advertimos que hay testimonios tanto de los dichos como de la acción dramática en más de una fuente y de un contexto (p. ej., Mc 13,2; 14,58; Jn 2,14-22, esp. v. 19).

Harvey K. McArthur, entusiasmado con la fuerza del criterio de testimonio múltiple, afirmó que era "el más objetivo" y que había que darle prioridad³³. Sin embargo, el mismo McArthur admitió que el criterio de testimonio múltiple no era un indicador infalible de historicidad. En casos aislados, no es *a priori* imposible que un dicho inventado en los primeros tiempos por una comunidad cristiana o un profeta respondiese tan bien a las necesidades de la Iglesia que entrase rápidamente en diferentes corrientes de tradición³⁴. Por otra parte, la simple circunstancia de que un dicho aparezca sólo en una fuente no es prueba de que Jesús no lo pronunciase³⁵. Por ejemplo, la invocación aramea *Abba* ("Padre mío") aparece en labios de Jesús solamente una vez en los cuatro Evangelios (Mc 14,36); aun así, muchos criticas la atribuyen, por otras razones, al Jesús histórico. Una vez más se nos recuerda que no se debe utilizar ningún criterio mecánicamente o tomándolo de manera aislada, y que una convergencia de diferentes criterios es el mejor indicio de historicidad.

4. *Criterio de coherencia*

El criterio de coherencia (o congruencia o conformidad) sólo puede entrar en juego después de haber aislado cierta cantidad de material histórico mediante la aplicación de los criterios anteriores. El criterio de coherencia sostiene que otros hechos y dichos que encajan bien en la "base

de datos" preliminar, establecida mediante la aplicación de los tres primeros criterios, tienen buenas probabilidades de ser históricos (p. ej., los dichos concernientes a la llegada del reino de Dios o las disputas con adversarios sobre la observancia de la ley). Como se puede ver fácilmente, este criterio, por su misma condición, es menos probatorio que los tres de que depende³⁶. Dado que no debemos concebir a los primeros cristianos como totalmente desconectados o diferentes del propio Jesús, no hay razón para suponer que ellos no pudieron crear dichos que recogieran fielmente las palabras "auténticas" de su Señor. En un sentido amplio, esos dichos derivados se podrían considerar "auténticos", en cuanto que transmiten el mensaje del Jesús histórico³⁷; pero no pueden considerarse "auténticos" en un sentido estricto, o sea, como realmente provenientes del mismo Jesús³⁸.

A pesar de esta limitación, el criterio de coherencia tiene cierto uso positivo: la ampliación de una base de datos ya establecida. Sin embargo, hay que ser prudentes cuando se trata de hacer de él un uso negativo, como sería declarar unas palabras o una acción no auténticas porque no parezcan congruentes con dichos o hechos de Jesús ya declarados auténticos por otras razones. Difícilmente sería Jesús único entre los grandes pensadores o guías espirituales de la historia mundial si sus palabras y sus actos no nos parecen totalmente congruentes a nosotros³⁹. Por otra parte, debemos recordar que el antiguo pensamiento semítico, mucho más que nuestra tradición occidental de lógica aristotélica, se deleitaba con proposiciones paradójicas que creaban una tensión de ideas opuestas. (Incluso en nuestros días, algunos profesores europeos y americanos suelen quedarse perplejos al darse cuenta de que estudiantes asiáticos destacadamente inteligentes podrían no suscribir el principio filosófico occidental de no contradicción.) Además, Jesús fue un predicador popular que en diversas ocasiones se dirigía a públicos muy amplios, con gran destreza oratoria; por consiguiente, no debemos buscar en las distintas formulaciones de su enseñanza el tipo de presentación sistemática que se espera de un tratado escrito⁴⁰. De ahí que carezca de sentido el debate entre los especialistas que subrayan el carácter escatológico del mensaje central de Jesús y los que presentan a Jesús enseñando una tradición sapiencial desprovista de toda connotación escatológica. No hay razón para que la predicación de Jesús no haya contenido elementos tanto de escatología apocalíptica como de sabiduría israelita tradicional. Jesús y sus contemporáneos se habrían sorprendido ante la acusación (muy moderna y académica, por cierto) de incongruencia o incoherencia con respecto a ese mensaje. Hay que repetir, pues, que el criterio de coherencia tiene cierto valor positivo, pero su uso negativo -excluir material como no auténtico- se debe abordar con mucha prudencia.

5. *Criterio de rechazo y ejecución*

El criterio relativo al rechazo y a la ejecución de Jesús difiere notablemente de los cuatro primeros criterios ⁴¹. No indica directamente si un determinado dicho o hecho de Jesús es auténtico. Lo que hace es guiar nuestra atención hacia el hecho histórico de que Jesús encontró un violento final a manos de funcionarios judíos y romanos, y luego nos pregunta qué palabras y hechos históricos de Jesús pueden explicar su muerte y crucifixión como "rey de los judíos" ⁴². Aunque no estoy de acuerdo con los que convierten a Jesús en un violento revolucionario o en un agitador político, los especialistas que se inclinan por un Jesús revolucionario tienen su punto de razón. Un poeta informal que se pasara el tiempo pronunciando parábolas y cuentos japoneses, un esteta literario que se opusiera a los movimientos del siglo 1 o un Jesús blandengue que simplemente invitase a la gente a contemplar los lirios del campo no habría supuesto una amenaza para nadie, como tampoco son una amenaza los profesores de universidad que crean esa imagen de él. El Jesús histórico amenazó, molestó, irritó a mucha gente: desde los intérpretes de la ley hasta la aristocracia sacerdotal, pasando por el prefecto romano, que finalmente lo procesó y crucificó. Este énfasis en el violento final de Jesús no es simplemente una perspectiva impuesta a los datos por la teología cristiana. Para autores no cristianos como Josefo, Tácito y Luciano de Samosata ⁴³, una de las cosas más llamativas en torno a Jesús fue su crucifixión o ejecución por Roma. Un Jesús cuyas palabras y hechos no encontraran rechazo, sobre todo entre los poderosos, no es el Jesús histórico.

Criterios secundarios (o dudosos)

1. *Criterio de huellas del arameo*

Joachim Jeremias y muchos de sus discípulos señalan que las huellas de vocabulario, gramática, sintaxis, ritmo y rima arameos en la versión griega de los dichos de Jesús son como signos de autenticidad de tal o cual dicho. Usado negativamente, este criterio arrojaría dudas sobre todo dicho que no permitiera una fácil retroversión del griego al arameo ⁴⁴. A primera vista, este criterio parece científico, puesto que descansa sobre un rico fondo de datos filológicos constituido en el siglo XX por expertos en arameo de la talla de Jeremias, Matthew Black, Geza Yermes y Joseph Fitzmyer.

Sin embargo, este criterio adolece de serios problemas. Ante todo, una buena parte de los primeros cristianos estaba constituida por judíos pales-

tinus cuya lengua nativa era el mismo arameo que hablaba Jesús. Esos judíos cristianos de lengua aramea siguieron existiendo en Palestina durante todo el siglo I. Es presumible que, si los cristianos de otras partes del mundo mediterráneo desarrollaron y a veces crearon palabras de Jesús, los cristianos judeopalestinos de lengua aramea harían lo mismo⁴⁵. Supongamos que algunos expertos intenten descubrir un sustrato arameo debajo de un determinado dicho griego de nuestros Evangelios. Aunque lo consigan, ¿cómo les será posible -simplemente por la razón del arameo- distinguir un dicho expresado en arameo por Jesús el año 29 de otro formulado en esa misma lengua por un judío cristiano el año 33? La mera circunstancia de que el dicho en cuestión tenga un sustrato arameo no proporciona un criterio para efectuar esa distinción. El problema se complica todavía más por el hecho de que la Iglesia de Jerusalén utilizó desde sus comienzos tanto el arameo como el griego (cE. la elección de los hebreos en Hch 6,1). La traducción de los dichos de Jesús al griego no es, por consiguiente, algo ocurrido tan sólo en una etapa posterior de la tradición⁴⁶.

En segundo lugar, el simple hecho de que determinado dicho griego pueda ser retrovertido al arameo con facilidad -o, por el contrario, sólo con gran dificultad- no nos ofrece un indicio seguro de que la versión original de tal dicho fuera aramea o griega. Un dicho arameo pudo ser traducido con gran habilidad a un griego elegante, con tal que el traductor buscase una equivalencia de sentido más que una versión palabra por palabra⁴⁷, mientras que otro traductor pudo traducir otro dicho arameo de manera literalista e insípida. La distinta facilidad con que estos dos dichos permiten ser retrovertidos al arameo podría llevar a un crítico no avisado a juzgar erróneamente que el primer dicho no existió en lengua aramea y sí, en cambio, el segundo. Para complicar el problema todavía más, muchos cristianos de lengua griega conocían muy bien la traducción a la misma del AT, los Setenta, cuyo griego podían imitar, dando así a su propia composición griega un tono semítico. Éste pudo ser el caso del Evangelio de Lucas⁴⁸. Y por si las cosas no estaban suficientemente enredadas, es preciso tener en cuenta que muchos expertos se han vuelto cada vez más conscientes en las últimas décadas de que ciertos usos del NT que antes considerábamos "semitismos" (o sea, vocabulario o gramática que muestra influencia hebrea o aramea) podría reflejar en realidad el griego *koiné*, es decir, la lengua que se hablaba en los niveles menos cultos de la población⁴⁹.

Jeremías trata de montar una forma particular del "argumento arameo", manifestando que Jesús tendía a impartir su enseñanza en dichos arameos con un ritmo peculiar, utilizando figuras retóricas como el paralelismo antitético, la aliteración, la asonancia y la paronomasia, y empleando la voz pasiva para evitar la mención frecuente del nombre de Dios

("la pasiva divina")⁵⁰. Aunque todo esto puede ser cierto, de nuevo tropezamos con problemas metodológicos. Primero, el argumento de Jeremías tiene, forzosamente, algo de circular. Sólo puede decirnos qué es característico de los dichos de Jesús si desde el principio le resulta posible dar como auténtico cierto número de dichos y proceder luego a extraer de ellos las peculiaridades que enumera. Por supuesto, éstas se pueden determinar legítimamente tras un largo proceso de detección, comparación y examen de dichos auténticos de Jesús desde un punto de vista estilístico. Pero la lista de características resultante no puede servir de punto de partida para decidir qué dichos son auténticos, porque eso sería dar como verdadero algo que es preciso demostrar⁵¹. Segundo, si la lista reflejase unas características llamativas del modo de hablar de Jesús, ¿tendría algo de sorprendente que los maestros y los predicadores judeocristianos palestinos de los primeros tiempos hubiesen imitado el estilo de su maestro? ¿Acaso fue Jesús el único maestro capaz e imaginativo entre los judíos y judeocristianos de su época? La misma clase de preguntas se pueden plantear respecto a la supuesta cualidad "poética" del arameo de Jesús, sobre todo porque tenemos una información muy escasa sobre cómo era la poesía aramea palestina del siglo 1⁵².

Así pues, en el mejor de los casos, este criterio de las huellas arameas puede proporcionar un refuerzo adicional a un argumento favorable a la historicidad, pero sólo cuando, sobre la base de otros criterios, el material en cuestión ya ha ofrecido indicios de ser auténtico.

2. *Criterio del ambiente palestino*

Muy similar al del arameo, el criterio del ambiente palestino afirma que los dichos de Jesús que reflejan costumbres, creencias, procedimientos judiciales, prácticas comerciales y agrícolas o condiciones sociales y políticas peculiares de la Palestina del siglo 1 tienen buenas probabilidades de ser auténticos. También cabe un planteamiento negativo: todo dicho que refleje condiciones sociales, políticas, económicas o religiosas que existieron sólo fuera de Palestina o sólo después de la muerte de Jesús se debe considerar no auténtico. Esta versión negativa es mucho más útil, como lo muestra un conocido ejemplo donde se aplica el criterio no enfocándolo al aspecto social, sino al teológico: las parábolas que reflejan preocupación por la dilación de la parusía de Jesús, por la misión de la Iglesia entre los gentiles o por normas eclesiales de dirección y disciplina son creaciones post-pascuales, al menos en su forma final recogida en los Evangelios⁵³.

El uso positivo de este criterio presenta más problemas, por las mismas razones mencionadas con respecto al criterio del arameo. La Palesti-

na habitada por los judíos cristianos el año 33 apenas difería de la Palestina donde vivía Jesús en el 29. Pilato permaneció de prefecto en Judea hasta el año 36, Herodes siguió como tetrarca de Galilea hasta el 39 y Caifás se mantuvo en su puesto de sumo sacerdote hasta el 36 o el 37. Y, por supuesto, las condiciones comerciales, sociales y religiosas continuaron sin cambios durante mucho más tiempo. Por tanto, la Palestina que se reflejaría en dichos creados por judíos cristianos el año 33 apenas sería diferente de la Palestina reflejada en los dichos de Jesús del 29 ⁵⁴.

3. *Criterio de la viveza narrativa*

En los relatos de los Evangelios, la viveza y los detalles concretos —especialmente cuando éstos no son relevantes para el punto central del relato— se consideran a veces como indicios de información por parte de un testigo presencial. Aunque al usar este criterio no se muestra tan poco crítico como algunos de sus seguidores, Vincent Taylor tiende a aceptar los detalles vívidos, concretos del Evangelio de Marcos como señales de un alto valor histórico ⁵⁵. Fiel a la tradición oral primitiva, Marcos tuvo la ventaja especial de escuchar la predicación de Pedro ⁵⁶. El mismo Taylor es consciente de la objeción básica que se pueda presentar contra este criterio: todo hábil narrador puede conferir viveza a cualquier relato, por más ahistórico que éste sea. Si la viveza y los detalles concretos fueran en sí mismos pruebas de historicidad, habría que declarar libros de historia muchas grandes novelas ⁵⁷.

En respuesta a esta objeción, Taylor admite de entrada que algunos detalles concretos podrían ser, en realidad, efecto de la redacción marcana. Pero pasa luego a señalar dos cosas: 1) Algunos detalles parecen no servir a ningún fin en el relato y, aparentemente, Marcos los incluyó porque figuraban en la tradición. 2) Lo que es más importante: algunos episodios clave del Evangelio, susceptibles de explotación dramática, son sorprendentemente escuetos y faltos de detalles concretos, como la elección de los Doce (3,13-19b), la sospecha de locura en Jesús por parte de sus parientes (3,21), la conjura de los sacerdotes (14,1-2) y la traición de Judas (14,10-11). Taylor explica que este laconismo en relatos importantes demuestra que Marcos no incurrió en una reelaboración creativa masiva; en conjunto, algunos relatos son escuetos y otros detallados porque así figuraban en la tradición oral primitiva, que Marcos siguió con fidelidad ⁵⁸.

Los argumentos de Taylor no dan hoy la impresión de ser tan fuertes como pudieron parecerlo a comienzos de la década de los cincuenta. La crítica de la redacción y la crítica narrativa contemporánea nos han enseñado a apreciar a Marcos como un escritor de talento que puede haber tenido sus propias razones teológicas y artísticas para alternar relatos escue-

tos y detallados ⁵⁹. Además, no todos los críticos admitirían que Marcos depende directamente de la predicación de Pedro. En cambio, si Marcos se limita a transmitir tradiciones orales que él ha recibido de muchas fuentes, ¿no podemos atribuir la viveza de algunas perícopas a la habilidad de algunos predicadores o narradores cristianos de los primeros tiempos y explicar los detalles irrelevantes por el carácter desordenado de la composición oral en comparación con la composición escrita? *Quizá* la viveza narrativa nos lleva, más allá de Marcos, hasta su tradición oral. Pero ¿nos conduce hasta el mismo Jesús?

Un ulterior problema surge de los relatos sucintos que también Taylor encuentra en Marcos. El carácter conciso, escueto de ciertos relatos de disputas, relatos de milagros y relatos declaratorios puede ser resultado no de su ahistoricidad, sino simplemente de que encajan bien en una forma o género determinado. Esta necesidad de "encaje" puede ser la causa de que ciertos acontecimientos históricos se redujeran al "esqueleto" de un particular género en la tradición oral. En suma, al igual que la viveza en sí misma no es muestra de historicidad, tampoco un relato esquelético es prueba de falta de ella.

Así, lo mismo que los otros criterios secundarios vistos hasta ahora, tampoco éste se puede utilizar nunca como principal argumento de historicidad. A lo sumo, sirve para reforzar la impresión ya creada por uno o más de los criterios primarios.

4. Criterio de las tendencias evolutivas de la tradición sinóptica

En este punto empezamos a considerar criterios que, en mi opinión, son muy discutibles. Los críticos de las formas, como Bultmann, creían que podían descubrir las leyes seguidas por la tradición sinóptica en su evolución. Por ejemplo, como la tradición sinóptica se desarrolló de Marcos a Mateo y Lucas, supuestamente hubo una tendencia a hacer los detalles más concretos, añadir nombres propios al relato, convertir el discurso indirecto en palabras textuales y eliminar palabras y construcciones arameas. Bultmann sugirió que, una vez halladas esas leyes de transmisión de la tradición mediante el análisis de los cambios producidos en los Evangelios sinópticos, se podrían aplicar al desarrollo de la tradición redactada por Marcos y Q ⁶⁰. Por extensión -han sugerido algunos críticos-, esas leyes podrían ayudarnos a reconstruir acontecimientos o dichos originales provenientes de Jesús.

Sin embargo, el intento de formular leyes sobre la evolución de la tradición sinóptica es, en su conjunto, discutible. En primer lugar, no se pue-

de afirmar que existan leyes fijas. Como ha señalado E. P. Sanders, podemos encontrar en la tradición casos en que se registra una tendencia hacia la amplitud o hacia la brevedad, en que el discurso pasa a ser directo o indirecto y en que se propende a eliminar los nombres propios o a incluirlos. Las tendencias van en las dos direcciones ⁶¹. Además, aun suponiendo que pudiéramos descubrir leyes fijas en los sinópticos, acaso correspondiesen a cambios introducidos en el Evangelio escrito de Marcos por los otros dos escritores, o sea, Mateo y Lucas. Que tales leyes se pudieran aplicar, y en qué medida, a la fase oral premarcana de la tradición evangélica, es algo que no está nada claro ⁶². Desde mi punto de vista, el único uso, negativo, que se puede hacer de un criterio basado en las "tendencias" es discernir la tendencia redaccional de cada evangelista y descartar los dichos y hechos intensamente impregnados del vocabulario y de la teología característicos del evangelista en cuestión.

5. *Criterio de presunción histórica*

Este criterio nos lleva directamente al debate sobre dónde cae el "peso de la prueba": ¿del lado del crítico que niega la historicidad o del crítico que la afirma? Los que insisten en las décadas transcurridas entre los acontecimientos originales y la redacción de nuestros Evangelios, así como los obvios casos de modificaciones o creaciones debidos a la tradición oral o a los evangelistas, concluyen que todo el que pretenda identificar un dicho o hecho auténtico de Jesús debe cargar con el peso de la prueba ⁶³. En el lado opuesto, los críticos que hacen hincapié en que los testigos oculares del ministerio de Jesús fueron los dirigentes de la Iglesia primitiva, y en que, en toda investigación histórica, se debe dar crédito a la información histórica temprana mientras no se demuestre lo contrario, afirman que el peso de la prueba recae en los que intentan desacreditar como no auténtico cualquier dicho o acontecimiento ("in dubio pro traditia"). Esto es lo que Neil J. McEleney llama criterio de presunción histórica ⁶⁴. Si se acepta, podría cortar el nudo gordiano en casos donde hay un notable equilibrio entre los argumentos contrapuestos y el resultado final parece ser la duda permanente.

No obstante, el sentido común y las reglas de argumentación lógica parecen estar del lado de críticos como Willi Marxsen y Ben Meyer, que sostienen lo evidente: el peso de la prueba recae simplemente en todo el que trate de probar algo ⁶⁵. De hecho, esto significa que los críticos deben admitir una tercera papeleta, mortificante pero realista, para el voto de *non tiquet* (no está claro). Siempre habrá algunos casos difíciles en los que no sea aplicable ningún criterio, o se puedan aplicar varios pero que apuntan en direcciones opuestas. Semejantes problemas no se pueden resolver mediante

el *deus ex machina* del criterio de presunción histórica. Y, en el complicado caso de los Evangelios canónicos, tal criterio simplemente no existe ⁶⁶.

Conclusión

La revista que acabamos de pasar nos indica que, entre los criterios de historicidad o autenticidad sugeridos, hay cinco realmente valiosos que merecen ser clasificados como primarios: la dificultad, la discontinuidad, el testimonio múltiple en fuentes o en formas, la coherencia y el rechazo y ejecución de Jesús. He resaltado las limitaciones y dificultades inherentes a cada criterio, para que ninguno de ellos por sí solo parezca una llave maestra capaz de abrir todas las puertas. Sólo una utilización cuidadosa y conjunta de varios criterios, que permita una corrección mutua entre ellos, puede producir resultados convincentes ⁶⁷.

A pesar de su exaltación en algunos círculos, los criterios de huellas de arameo, ambiente palestino y viveza narrativa no pueden proporcionar por sí mismos argumentos probatorios, ni siquiera cuando se aplican conjuntamente: su función es servir como criterios secundarios, de apoyo, que refuercen las impresiones obtenidas mediante uno o más de los criterios primarios. Finalmente, el criterio de las tendencias de la tradición sinóptica y el de presunción histórica son inútiles en la práctica ⁶⁸.

Como ha señalado más de un investigador, el uso de criterios válidos tiene más de arte que de ciencia y requiere sensibilidad para el caso individual en vez de una aplicación mecánica ⁶⁹. Nunca se insistirá demasiado en que tal arte suele proporcionar tan sólo diversos grados de probabilidad, no certezas absolutas. Pero, como ya hemos visto, los juicios de probabilidad son corrientes en toda investigación de historia antigua, y la búsqueda del Jesús histórico no constituye una excepción a este respecto. Dado que la certeza moral no es sino un alto grado de probabilidad, y puesto que nosotros, en la vida, la mayor parte de las veces actuamos y hacemos nuestros juicios teóricos y prácticos sobre la base de la certeza moral, no tenemos por qué pensar que los resultados de nuestra investigación vayan a ser de muy poca solidez y seguridad. No resultarán menos sólidos y seguros que muchas otras partes de nuestra vida ⁷⁰.

Notas al capítulo 6

\ Ésta es la formulación esquemática del problema. La situación teal, naturalmente, es mucho más compleja: p. ej., acaso algunos discípulos de Jesús empezaron a reunir y ordenar sus dichos incluso antes de su muerte (etapa j), y la tradición oral SigUló desatrollándose durante el período de la redacción de los Evangelios (etapa m).

2 Ni siquiera el excelente libro del historiador Michael Grant escapa por completo a esta tendencia; cf. su *Jesus. An Historian's Review of the Gospels* (New York: Scribner's, 1977); el apéndice que resume su visión del criterio (pp. 197-204) es decepcionante. En cuanto a los criterios, todavía deja más que desear James Breech en su *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man* (Philadelphia: Fortress, 1983). Aunque utiliza a veces criterios conocidos (dificultad, discontinuidad), el argumento depende en buena parte de opiniones de expertos combinadas con intuiciones estéticas sobre literatura. Los resultados no pueden por menos de ser muy subjetivos.

3 Éste es el caso incluso de la mesurada obra de Meyer, *The Aims of Jesus*. La primera parte del libro (pp. 23-113) explica con gran cuidado el método y los "indicios" para juzgar; pero, a medida que se avanza en la lectura, se va viendo cómo gran parte de la teología redaccional de los evangelistas es considerada como proveniente del Jesús histórico, y uno queda preguntándose hasta qué punto son realmente útiles los indicios.

4 René Latourelle ("Critères d'authenticité historique des Évangiles": *Greg* 55 [1974] 609-37, esp. 618) advierte oportunamente que no hay que confundir criterios con pruebas. Los criterios son reglas o normas que se aplican al material de los Evangelios para alcanzar juicios.

5 En la búsqueda del Jesús histórico, a veces es más fácil obtener certeza sobre circunstancias "secundarias" que sobre palabras y hechos del mismo Jesús. Por ejemplo, la convergencia de los datos que brindan los cuatro Evangelios más los Hechos de los Apóstoles, Josefa, Filón, Tácito y la inscripción de Cesarea Marítima (hallada en 1961) hace concebir una certeza moral, casi palpable, de que Poncio Pilato fue el gobernador romano de Judea en 28-30 d. C. Pero, incluso en este caso, la certeza moral es realmente sólo un grado muy alto de probabilidad. El hecho del gobierno de Pilato no es cierto de una manera absoluta o metafísica, porque no resulta teórica o metafísicamente imposible que Josefa esté equivocado, que las referencias de Filón a Pilato sean interpolaciones cristianas, ni que la inscripción de Cesarea Marítima sea un fraude. Pero, como ninguna de estas posibilidades (por no decir el conjunto de todas ellas) es tan extremadamente improbable, tenemos derecho a considerar nuestra conclusión como moralmente cierta, sobre todo porque, en la vida diaria, constantemente hacemos juicios teóricos firmes y tomamos decisiones prácticas basándonos en el alto grado de probabilidad. Todo lo que se diga sobre "prueba" de autenticidad en favor de material de Jesús debe entenderse dentro de este contexto de gama de probabilidades.

6 A veces, los especialistas tratan de distinguir entre "criterios" e "indicios", e incluso de sustituir la palabra "indicio" por "criterio"; véase, p. ej., Latourelle, "Critères d'authenticité historique des Évangiles"; Meyer, *The Aims of Jesus*, 86, y Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer* (WUNT, serie II, 7; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1981) 86-96, esp. 86-87; Francesco Lambiasi, *L'autentica storia dei vangeli. Studio di criteriologia* (Studi biblici 4; Bologna: EDB, 21986) 189-90. Sin embargo, quienes favorecen alguna suerte de distinción no se ponen de acuerdo sobre los componentes de la misma. A veces, "criterio" indica lo que permite un juicio bastante cierto, mientras que "indicio" sugiere un grado de probabilidad más bajo (así Latourelle; Lambiasi añade una tercera categoría, la de "motivo", un argumento que indica verosimilitud). Otros emplean "indicios" para las observaciones aisladas relativas a la cuestión de la autenticidad, mientras que relacionan "criterios" con reglas más generales (así Riesner). Meyer prefiere prescindir de la palabra "criterios" en favor de "indicios". Personalmente, no encuentro gran valor en las varias distinciones ni en los cambios terminológicos. Mi idea es que nuestros juicios sobre la autenticidad se mueven, en su mayor parte,

dentro de una gama de probabilidades. No afirmo que el uso de los criterios que propongo dé lugar a una certeza absoluta; por eso no veo la necesidad de distinguir "criterios" de "indicios". Por tanto, será el primero de estos términos el que utilizaremos en lo que viene a continuación.

7 El lector que siga las referencias bibliográficas descubrirá pronto una aburrida repetición en muchas de las obras. Por eso he restringido la bibliografía a unas cuantas contribuciones que dicen todo lo necesario sobre el tema. Además de las obras de Latourelle, Riesner y Meyer, cf. Charles E. Carlston, "A Positive Criterion of Authenticity": *BR* 7 (1962) 33-44; Harvey K. McArthur, "A Survey of Recent Gospel Research": *Int* 18 (1964) 39-55, esp. 47-51; id., "The Burden of the Proof in Historical Jesus Research": *ExpTim* 82 (1970-71) 116-19; William O. Walker, "The Quest for the Historical Jesus: A Discussion of Methodology": *ATR* 51 (1969) 38-56; Morina D. Hooker, "Christology and Methodology": *NTS* 17 (1970-71) 480-87; id., "On Using the Wrong Tool": *Theology* 75 (1972) 570-81; Rudolf Pesch, *Jesu Ureigene Taten?* (QD 52; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1970-71) esp. pp. 135-58; D. G. A. Calvert, "An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus": *NTS* 18 (1971-72) 209-19; Fritzleo Lentzen-Deis, "Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien", en *Rückfrage nach Jesus* (QD 63; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1974) 78-117; Neil J. McEleney, "Authenticating Criteria and Mark 7:1-23": *CBQ* 34 (1972) 431-60; Francesco Lambiasi, *Crîteri di autenticità storica dei Vangeli sinottici. Rassegna storica e tentativo di sistematizzazione dei contributi di criteriologia degli ultimi venti anni (1954-1974)* (tesis doctoral; Roma: Università Gregoriana, 1974); id., *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia* (Studi biblici 4; Bologna: EDB, 21986); id., *Gesu di Nazaret. Una verifica storica* (Fame della Parola; Monferrato: Marietti, 1983) 63-68; Schillebeeckx, *Jesus*, 81-100; Joseph A. Fitzmyer, "Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament", en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40; Louvain: Université; Gembloux: Duculot, 1975) 73-102; Ernst Käsemann, "Die neue Jesus-Frage", en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40; Louvain: Université; Gembloux: Duculot, 1975) 47-57; D. Lührmann, "Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte-eine Problem-skizze", en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 50; Louvain: Université; Gembloux: Duculot, 1975) 59-72; David L. Mealand, "The Dissimilarity Test": *SJT* 31 (1978) 41-50; Helge Kjaer Nielsen, "Kriterien zur Bestimmung authentischer Jesusworte": *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 4 (1979) 5-26; Robert H. Stein, "The 'Criteria' for Authenticity", en R. France / D. Wenham (eds.), *Gospel Perspectives* (Sheffield: JSOT, 1980) 1, 225-63; Reginald Fuller, "The Criterion of Dissimilarity: The Wrong Tool?", en R. Berkey / S. Edwards (eds.), *Christological Perspectives* (H. K. McArthur Festschrift; New York: Pilgrim, 1982) 42-48; Giuseppe Ghiberti, "Überlegungen zum neueren Stand der Leben-Jesu-Forschung": *MTZ* 33 (1982) 99-115; E. Earle Ellis, "Gospels Criticism: A Perspective on the State of the Art", en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1983) 27-54; Breech, *The Silence of Jesus*, 9, 22-26, 66-85; Dennis Polkow, "Method and Criteria for Historical Jesus Research": *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 26 (1987) 336-56; M. Eugene Boring, "The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity': The Beatitudes in Q and Thomas as a Test Case", en Charles W. Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels* (Semeia 44; Atlanta: Scholars, 1988) 9-44. Para una historia de la evolución del pensamiento sobre los criterios, véase Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli*, 19-110.

"Aunque los criterios se suelen aplicar a los dichos de Jesús en particular, debemos recordar que también son susceptibles de utilización para los hechos de Jesús. En algunas formas de la investigación, casi se pasan por alto las acciones de Jesús y la relación de éstas con sus dichos. Morton Smith (*Jesus the Magician*), E. P. Sanders (*Jesus and Judaism*) y Joseph A. Fitzmyer ("Methodology", 73) protestan con razón contra la parcialidad de este énfasis. Como hace ver Nielsen ("Kriterien", 21), la tradición de las palabras y la tradición de los hechos pueden actuar a modo de control recíproco. Sobre una razón por la que se tiende a resaltar la tradición de los dichos, véase D. Lührmann, "Die Frage", 64-65.

⁹A veces se considera este fenómeno como un criterio independiente, llamado de "modificación" o de "tendencias evolutivas de la tradición sinóptica". Lo que considero válido en estos dos criterios propuestos lo he subsumido en el criterio de dificultad. Sobre el criterio de modificación, cf. Walter, "The Quest for Historical Jesus", 48; Boring, "The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'", 21. El criterio se atribuye generalmente a Ernst Kasemann, "The Problem of the Historical Jesus", en *Essays on New Testament Themes* (SBT 41; London: SCM, 1964) 15-47, esp. 37.

¹⁰Sobre el bautismo de Jesús como ejemplo del criterio de dificultad, cf. Breech, *The Silence of Jesus*, 22-24.

¹¹Entre los pocos manuscritos que omiten "ni el Hijo" en Marcos, figura el códice X (siglo x).

¹²Entre los manuscritos que eliminan "ni el Hijo" en la versión mateana del dicho, están los códices K, L, W, y la gran mayoría de los textos posteriores; el primer amanuense que trató de corregir este pasaje en el códice Sinaítico omitió también la frase.

¹³Como señala Stein ("The 'Criteria' for Authenticity", 227), otra señal de la fuerza conservadora de la tradición de Jesús es que nunca aparecen en sus dichos varios de los mayores problemas que encontró la Iglesia primitiva; un caso palmario es la ausencia de toda declaración de Jesús sobre la cuestión de la circuncisión de los gentiles. En una carta a mí dirigida con fecha 13 oct. 1990, David Noel Freedman se refiere a una analogía del AT. Desde el punto de vista del historiador o historiadores deuteronomistas, Ezequías y Josías fueron los dos mejores reyes de Judá después de David. Sus fracasos militares, que suscitan interrogantes sobre la recompensa del justo por Yahvé, no se niegan, sino que se busca para ellos una complicada explicación teológica.

¹⁴Mi especificación "en la mayor parte de los casos" tiene en cuenta la supresión del bautismo de Jesús en el cuarto Evangelio.

!Véase, p. ej., C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (London: Collings, Fontana, 1965) 96-103. Eduard Schweizer (*Lordship and Discipleship* [5BT 28; Naperville, IL: Allenson, 1960] 34) afirma que «para la Iglesia primitiva, el primer libro de la pasión de Jesús estaba formado por los salmos del sufrimiento del Justo. Esto vale también para el Evangelio según Juan». Aunque Lothar Ruppert critica a Schweizer por dar un tratamiento indiferenciado y homogéneo a los textos veterotestamentarios, pseudoepigráficos y rabínicos, su tesis viene a apoyar mi argumento básico. Cf. Lothar Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59; Stuttgart: KBW, 1972) 58: «El tema del justo doliente es dominante en la forma antigua del relato de la pasión [...] El tema nos remite [...] a la tradición de la comunidad primitiva». Esta monografía es una versión ampliada del último capítulo de otra obra de Ruppert, *Der leidende Gerechte* (FB 5; Würzburg: Echter KBW, 1972). Rudolf Pesch ha aceptado esta teoría

en su estudio del relato de la pasión en Marcos; cf. su *Das Markusevangelium*. II. Teil (HTKNT II/2; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1977) 25.

¹⁶El criterio de dificultad va unido al de continuidad, pero no es reducible a él; en esto discrepo de Polkow, "Method and Criteria", 341.

¹⁷En su magistral ensayo ("The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'", 17-21), Boring subraya el problema metodológico de si debemos hablar de material que *puede* derivarse del judaísmo o del cristianismo, o de material que *tiene* que tener esa procedencia. Creo preferible hablar en términos de posibilidad.

¹⁸Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 39-43.

¹⁹Hooker, "Christology and Methodology", 480-87; íd., "On Using the Wrong Too!", 570-81. Ellis ("Gospels Criticism", 31) se queja de que el criterio de discontinuidad supone que «un transmisor del Evangelio o un oráculo profético cristiano no podrían haber utilizado una única idea o expresión».

²⁰Para críticas de la posición de Hooker, véase Mealand, "The Dissimilarity Test", 41-50; Nilsen, "Kriterien", 10-11.

²¹El énfasis en las conexiones de Jesús con el judaísmo de su época es común en la investigación actual sobre el tema y ha sido bien documentado por Daniel J. Harrington, "The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems": *CBQ* 49 (1987) 1-13. Resulta curioso que hasta los especialistas escépticos hablen de "transmisión de la tradición de Jesús" mientras se dedican a negarla. Si verdaderamente se produjo una completa ruptura en la historia entre Jesús y los primeros cristianos, no se puede hablar de transmisión de la tradición. Como quiera que se defina la exacta relación entre Jesús y la Iglesia primitiva, es un hecho histórico -y casi ningún especialista lo discute- que poco después de la muerte de Jesús numerosos judíos, entre ellos algunos que habían sido *sus* más próximos seguidores durante su ministerio público, se reunieron para venerarlo y alabarlo como Mesías y Señor, para recordar y transmitir sus enseñanzas y para difundirlas entre otros judíos.

²²Trata con detalle este punto A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (Philadelphia: Westminster, 1982); véanse en particular pp. 1-10. El no haber tenido esto en cuenta es uno de los fallos de Breech en su *The Silence of Jesus* (véase, p. ej., p. 10).

²³Walker lo expresa acertadamente en "The Quest for the Historical Jesus", 48: «Los rasgos únicos no son necesariamente los rasgos más característicos»; cf. Boring, "The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'", 21. Podríamos añadir que incluso lo llamativamente característico del mensaje de Jesús acaso no perteneció a lo más esencial de su mensaje.

²⁴E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990) 28.

"David Noel Freedman me habló de este problema en una carta fechada el 15 oct. 1990. Según Freedman, para ser único «bastaría ser marcadamente diferente de los predecesores. Lo que ocurriese después no afectaría a esa cualidad».

²Cf. Stein, "The 'Criteria' for Authenticity", 228-29.

²⁷La calificación de "independiente" es importante. El simple hecho de que Marcos, Mateo y Lucas recojan la confesión de Pedro de que Jesús es el Mesías no satisface el criterio de testimonio múltiple, dado que Mateo y Lucas dependen de Marcos en lo esencial de la narración (si bien Mateo puede haber utilizado una tradición distinta para la alabanza y el encargo que Jesús hace a Pedro en Mt 16,17-19). Sólo hay

una fuente *independiente* para la parte fundamental del relato. Si se abriera el foco hasta "una especie de confesión que Pedro dirige a Jesús en un momento crítico del ministerio público", entonces se podría usar Jn 6,66-71; pero ya no sería posible decir que Pedro hace una confesión de fe en Jesús precisamente como el Mesías: tanto la situación como el contenido de la confesión en el Evangelio de Juan son diferentes.

²⁸ Algunos estiman que el testimonio múltiple en fuentes y el testimonio múltiple en formas son dos criterios distintos. Al igual que Polkow ("Method and Criteria", 341), creo que se deben considerar como partes integrantes de un mismo criterio.

²⁹ Una vez más debo recalcar mi oposición a que Juan sea descartado *a priori* como posible fuente de conocimiento del Jesús histórico; cf. Walker, "The Quest for the Historical Jesus", 54.

³¹ Los que aceptan el *Evangelio de Tomás* como otra fuente independiente, naturalmente lo añadirían a esta lista (así Boring, "The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'", 13,25-28; con más cautela, McArthur, "The Burden of the Proof", 118). Sobre mi escepticismo a este respecto, véanse mis observaciones acerca del *Evangelio de Tomás* dentro de mi estudio del material de Nag Hammadi como fuente de conocimiento del Jesús histórico (cap. 5, sección 3).

³¹ McArthur ("The Burden of the Proof", 118) afirma que los siguientes motivos están presentes en las cuatro ramas de la tradición sinóptica (i. e., Marcos, Q, M y L): la proclamación del reino de Dios por Jesús; la presencia de los discípulos en torno a él; los milagros de curaciones; un vínculo con Juan Bautista; el uso de parábolas; la preocupación por los rechazados, en especial por los recaudadores de impuestos y los pecadores; una ética radical; el énfasis en el mandamiento del amor; la petición de que los discípulos practiquen el perdón; las disputas con *sus* contemporáneos sobre la observancia del sábado; dichos acerca del Hijo del hombre, y la expresión "en verdad" (en hebreo, *amen*) utilizada para introducir los dichos de Jesús.

³² No me preocupo de enumerar el "cribado" hecho de las adiciones y modificaciones debidas a la tradición oral y al redactor final, dado que considero ese proceso como parte necesaria en la aplicación del criterio de testimonio múltiple. Hay quien dice que los juicios implícitos en ese cribado son "criterios preliminares" que preceden al uso de los "criterios primarios" (así Polkow, "Method and Criteria", 342-45). Pero la práctica real del método histórico-crítico muestra que, a lo largo de todo el proceso, se están sometiendo a prueba y revisando los propios juicios sobre las modificaciones efectuadas por la tradición oral y el redactor.

³³ McArthur, "A Survey of Recent Gospel Research", 48; *íd.*, "The Burden of the Proof", 118. Este autor hace la afirmación de que hay que darle prioridad, en consciente oposición al énfasis de Perrin en el criterio de discontinuidad. Con la opinión de McArthur está de acuerdo Stein, "Criteria", 230.

³⁴ G. Petzke lo expresa abiertamente en su artículo "Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu": *NT522* (1975-76) 180-204, esp. 183: no hay razón para pensar que algo tiene más fiabilidad histórica porque se dé noticia de ello "varias veces" (*mehrfach*). El empleo por parte de Petzke de frases como "varias veces" y "múltiples apariciones en la tradición cristiana primitiva" delata la debilidad de su argumento. Petzke no parece considerar en serio la importancia que tienen una pluralidad de fuentes literarias primitivas *independientes* y una pluralidad de géneros literarios, actuando todos ellos como vehículos de una sola tradición. En cierto momento, despacha de un manotazo la cuestión del testimonio en varias tradiciones independientes, manifestando que no podemos estar seguros de qué fuentes cristianas primitivas

eran independientes. Sin embargo, procede a analizar el relato de la curación del "niño lunático" (Mc 9,14-29 parr.) con ayuda de de la teoría de las dos fuentes.

³⁵ Así, acertadamente, Polkow, "Method and Criteria", 351.

³⁶ Es claro que las conclusiones derivadas del criterio de coherencia valen tanto como el fondo de datos del que dependen. Carlston, un gran partidario del uso positivo de este criterio, lo utiliza para distinguir las parábolas de Jesús auténticas: éstas encajarán razonablemente bien en la petición de arrepentimiento fundada en la escatología, rasgo que era característico del mensaje de Jesús *CA Positive Criterion*", 33-34). Esto está bien a condición de que no se acepte la tesis de los exegetas revisionistas para quienes el mensaje básico de Jesús no era esencialmente escatológico (p. ej. Marcus J. Borg) o el arrepentimiento no representó un papel importante en la predicación de Jesús (p. ej., E. P. Sanders). Así las cosas, se ve la vital importancia de tener la mayor seguridad posible respecto al fondo de datos creado por los tres primeros criterios, antes de pasar a aplicar el criterio de coherencia.

³⁷ Nielsen, "Kriterien", 14.

³⁸ He de aclarar que es en este sentido técnico y restringido en el que uso la palabra "auténtico" al hablar de criterios de historicidad; cf. Stein, "The 'Criteria' for Authenticity", 228. No se debe interpretar la palabra como si, desde el punto de vista de la fe, lo que la tradición oral o la redacción final aportaron a nuestros Evangelios fuera menos inspirado, normativo o verdadero.

³⁹ Cf. Kooker, "Christology and Methodology", 483; Stein, "The 'Criteria' for Authenticity", 250.

⁴⁰ Estas consideraciones nos deben guardar de declarar *a priori* que no es posible que Jesús hablase del reino de Dios como presente y futuro o que profetizase una venida del reino y una venida del Hijo del hombre. Es una realidad que los evangelistas, y probablemente la tradición evangélica antes que ellos, hicieron precisamente eso. Tampoco las cartas auténticas de Pablo están totalmente desprovistas de paradojas que parecen a algunos contradicciones palmarias.

⁴¹ Por eso, yo no diría que es simplemente "el dato histórico resultante mostrado por los criterios de disimilaridad [...], modificación [...], embarazo [...], incongruencia [...] y potencialidad hermenéutica» (Polkow, "Method and Criteria", 340). En p. 341, Polkow menciona finalmente el criterio de ejecución como una simple variante del de discontinuidad (o disimilaridad); cE. Lührmann, "Die Frage", 68.

⁴² Sobre este criterio, véase Schillebeeckx, *Jesus*, 97; cf. Walker, "The Quest for the Historical Jesus", 55.

⁴³ Véase el análisis de sus afirmaciones en los capítulos 3 y 4.

⁴⁴ Aunque tal vez Jesús supiese algo de griego e incluso lo hablase (p. ej., durante su juicio ante Pilato), no hay indicio de que la tradición de los dichos de nuestros Evangelios tuviera sus raíces, ni siquiera parcialmente, en dichos pronunciados por Jesús en griego (así, atinadamente, Fitzmyer, "Methodology", 87). Para una visión general de las lenguas usadas en Palestina en la época de Jesús, cf. Joseph A. Fitzmyer, "The Languages of Palestine in the First Century A.D.", en *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars, 1979) 29-56; cE. *infra*, pp. 267-279.

⁴ Para una observación similar, véase Walker, "The Quest for the Historical Jesus", 43.

⁴⁶ Riesner, *Jesus als Lehrer*, 93.

⁴⁷ Hay que ser especialmente sensible a esta posibilidad en el caso de un dicho que aparezca sólo en Mateo o en Lucas. No es imposible que un dicho arameo fuera traducido primero a un tosco griego semitizante durante la fase oral de la tradición lucana especial y luego recibiera una forma griega más elegante al ser incorporado por Lucas a su Evangelio; cf. Riesner, *ibid*, 93.

⁴⁸ Aunque no pretende decidir todos los casos de una vez para siempre, Fitzmyer parece que tiende a explicar los "semitismos" de Lucas, especialmente sus "hebraísmos", admitiendo «un alto grado de influencia de los Setenta» (Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)* [AB 28; Garden City, NY: Doubleday, 1981] 125).

⁴⁹ Así Walker, "The Quest for the Historical Jesus", 44; cf. Fitzmyer, "Methodology", 95 (citando a R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament* [New York: Harper & Row, 1963] 41); íd., "The Study of the Aramaic Background of the New Testament", en *A Wandering Aramean* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars, 1979) 1-27, esp. 10-15. La cuestión de la existencia e importancia de los semitismos (hebreos y arameos) en el NT es hoy debatida acaloradamente. Para una breve historia del debate, véase Elion C. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax* (SBLDS 51; Chico CA: Scholars, 1981) 1-25. Las conclusiones de Maloney, resumidas en pp. 244-45 de la obra citada, muestran lo compleja y variada que puede ser la influencia semítica. En particular advierte que «muchos usos gramaticales del griego marcano que muchos autores han atribuido al resultado de la influencia semítica son, en realidad, muy posibles en el griego helenístico. [...] Por otro lado, ciertas construcciones que varios autores han presentado como aceptables en griego han resultado ser muy anómalas o incluso completamente insólitas en el griego helenístico, mientras que su presencia es normal en el semítico (a veces sólo posible). Éstos son los verdaderos semitismos» (pp. 244-45).

⁵⁰ Joachim Jeremias, *New Testament Theology. Part One. The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971) 3-29.

⁵¹ Si primero extrajésemos estos rasgos lingüísticos de los dichos que por otras razones han sido declarados auténticos y los aplicásemos luego a un nuevo grupo de dichos para juzgar su autenticidad, tendríamos una forma del criterio de coherencia. Pero, incluso entonces, seguiría existiendo el segundo problema metodológico que indica el texto.

⁵² Fitzmyer, "Methodology", 97-98.

⁵³ Véase, p. ej., el análisis de Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (ed. rev.; London: SCM, 1969) 48-66. Por supuesto, es posible que tras la forma final de esas parábolas del Evangelio un especialista descubra, mediante la crítica formal, una forma anterior ajena a esos intereses eclesiales.

⁵⁴ Véanse también las observaciones de Walker ("The Quest for the Historical Jesus", 44), que añade: «Muchos aparentes reflejos de la vida palestina pueden derivarse, sin embargo, del Antiguo Testamento o de otra literatura judía o reflejar simplemente cierto conocimiento del ámbito por parte del escritor o transmisor de la tradición».

⁵⁵ Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (London: Macmillan; New York: St. Martin's, 1966) 135-49.

⁵⁶ *Ibid*, 148. Otros comentaristas conservadores tienen una opinión similar: véase, p. ej., WilJiam L. Lane, *The Gospel According to Mark* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1974) 10-12. La dependencia de Marcos con respecto a Pedro también la

defiende Martin Hengel, *Studies in the Cospel of Mark* (Philadelphia: Fortress, 1985) 50-53.

⁵⁷ Complica todavía más la cuestión el hecho de que lo que nosotros consideramos una característica principal de la novela histórica -la creación de diálogos o la introducción de personajes no históricos- era algo permitido en los textos históricos de la antigüedad. Por eso las líneas entre lo que consideramos historia y la novela histórica quedan difuminadas en los escritos antiguos.

⁵⁸ Esta imagen de un Marcos como redactor conservador de gran cantidad de tradición primitiva ha sido resucitada y llevada hasta el extremo por Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* (HTKNT II/1-2; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1976, 1977); véase, p. ej., I, 63-67: II, 1-25.

⁵⁹ En clara oposición a la imagen de Marcos como redactor conservador están los análisis que, desde la perspectiva de la crítica redaccional, hacen la mayor parte de los autores en Werner H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark* (Philadelphia: Fortress, 1976), y las presentaciones que, desde el punto de vista retórico, narrativo y estructural, ofrecen autores como Joanna Dewey, *Markan Public Debate* (SBLDS 48; Chico, CA: Scholars, 1980); Robert M. Fowler, *Loaves and Fishes* (SBLDS 54; Chico, CA: Scholars, 1981); Jack Dean Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983); Vernon K. Robbins, *Jesus the Teacher* (Philadelphia: Fortress, 1984), y Elizabeth Struthers Malbon, *Narrative Space And Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper & Row, 1986).

⁶⁰ Rudolph Bultmann, "The New Approach to the Synoptic Problem", en *Existence and Faith* (Meridian Books; Cleveland/New York: World, 1960) 34-54, esp. 41-42 (= *JR* 6 [1926] 337-62; similarmente, id., "The Study of the Synoptic Gospels", en *Form Criticism* (New York: Harper & Row, 1962) 32-35, y Karl Kundsinn, *The History of the Synoptic Tradition*, 307-17 (= *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 335-46).

⁶¹ E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Cambridge: University, 1969).

⁶² Sobre todo el problema de la diferencia entre la tradición oral y la tradición escrita, cf. Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983). Creo, sin embargo, que Kelber exagera la diferencia existente entre las formas oral y escrita del Evangelio.

⁶³ Así Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 39: «El carácter de la tradición sinóptica es tal que el peso de la prueba recaerá sobre la pretensión de autenticidad» (esta afirmación aparece totalmente en letra cursiva en el libro de Perrin). McArthur ("The Burden of Proof", 118-19) se decanta por una postura de compromiso: inicialmente, el peso de la prueba recae en la persona que defiende la autenticidad: pero si un determinado motivo se encuentra en tres o cuatro fuentes sinópticas (testimonio múltiple), entonces el peso de la prueba pasa a gravitar sobre la persona que niega la historicidad.

⁶⁴ McEleney, "Authenticating Criteria", 445-48; cf. Ellis, "Gospels Criticism", 32. El uso ligero e indiscriminado que McEleney hace de los términos "noticia" e "historia" (pp. 446-47) al hablar de los Evangelios no inspira confianza. Como observa correctamente Larouelle ("Critères d'authenticité", 618), este "criterio" expresa en realidad una actitud del exegeta con respecto al texto más que un criterio; similarmente, Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli*, 101, 137-38.

⁶⁵ Véase Meyer, *The Aims of Jesus*, 83 y 277 n. 8, donde cita a Willi Marxsen, *The Beginnings of Christology: A Study of its Problems* (Philadelphia: Fortress, 1969) 8. Hooker ("Christology", 485) se expresa de forma parecida, aunque tiende a desentenderse del problema por no ver mucha utilidad en él. Esta visión de sentido común parece preferible a la sutil distinción que Lambiasi trata de establecer entre duda escéptico-sistemática y duda metodológico-dinámica (*L'autenticità storica dei vangeli*, 229).

⁶⁶ Latourelle ("Critères d'authenticité", 628) afirma que el más importante de los criterios fundamentales, aunque se suela prescindir de él, es el de explicación necesaria (*explication nécessaire*). Realmente, en vez de un criterio preciso para juzgar el material especial de los cuatro Evangelios, este "criterio" es más bien algo parecido al "argumento de la mejor explicación", que es una de las formas fundamentales de toda argumentación histórica (McCullagh, *Justifying Historical Descriptions*, 15-44). De modo similar, Lambiasi (*L'autenticità storica dei vangeli*, 140) considera que el criterio de la explicación necesaria es básicamente el principio de razón suficiente, un principio filosófico trascendental. Pero, aun cuando diéramos por válida la idea de Latourelle sobre este criterio de explicación necesaria, el mismo no sería de mucha utilidad para el proyecto que nos proponemos en este libro. 1) El criterio de explicación necesaria trata de dar una explicación coherente y suficiente de un considerable número de hechos o datos. Pero la mayor parte de este libro se dedicará a examinar minuciosamente dichos, hechos y motivos aislados que figuran en los Evangelios. Cabe esperar el hallazgo de una aceptable cantidad de datos bastante ciertos; pero el criterio, de servir para algo, sólo tendrá aplicación al final de ese proceso. 2) El criterio trata de agrupar todos los hechos en un conjunto armonioso. Este objetivo, sin embargo, presupone una coherencia entre los datos que se puede comprobar al final del proceso, pero que metodológicamente no es posible suponer al comienzo. 3) El examen de una muestra representativa de libros sobre el Jesús histórico muestra que exegetas de toda índole pretenden haber hallado la verdadera explicación coherente que ilumina todo lo concerniente a Jesús: fue un fanático apocalíptico (Albert Schweitzer), un maestro y profeta que hizo el llamamiento a una decisión existencial (Rudolf Bultmann), un mago antinomista y gay (Morton Smith), un catalizador de una revolución social no violenta (Richard A. Horsely) o un carismático del Espíritu que fundó un movimiento de revitalización (Marcus J. Borg), por citar tan sólo unas pocas "explicaciones necesarias". Cada uno de los autores recién mencionados afirmaría que ha ofrecido una explicación coherente para abarcar todos los datos que él considera históricos. Pata sometet a discusión las variadas explicaciones de estos autotes, primero habría que retroceder hasta sus juicios sobre la historicidad de las distintas partes de la tradición de Jesús, sobre la interpretación de los componentes aislados y, solamente después, proceder al debate sobre el significado de la totalidad. 4) Cuando Latourelle aplica el criterio de explicación necesaria parece estar actuando ya como un teólogo en el campo de la teología fundamental o la apologetica. Ésa es una empresa legítima, pero debe seguir, no preceder, a la laboriosa tarea del historiador y exegeta. A todos nos atraen los llamamientos a un enfoque "holístico" (así Walker, "The Quest for the Historical Jesus", 54-56). Pero, hasta no tener al menos una vaga idea de qué partes son las que se pueden considerar como pertenecientes al conjunto histórico, el enfoque "holístico" seguirá siendo un ideal lejano.

⁶⁷ He descartado el análisis de otros dos criterios sugeridos por Boring ("The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'", 23-24): el de *Traditionsgeschichte* plausible y el de potencialidad hermenéutica. 1) El criterio de plausible *Traditionsgeschichte* se propone elaborar una genealogía de las varias formas de un dicho; pero, aunque esto es un objetivo loable, no lo considero práctico para numerosos dichos de

la tradición de Jesús. Además, aunque se hiciera, la reconstrucción de la historia de la tradición no dejaría de ser muy hipotética. 2) El criterio de potencialidad hermenéutica contempla la variedad de formas generadas a partir de la forma original y pregunta cómo tuvo que ser esa forma original para dar lugar a tal variedad. Una vez más, se trata de una búsqueda válida y loable; pero, dada la escasez de datos, creo que los resultados serían muy subjetivos y poco probatorios.

⁶⁸ La única excepción aquí es el uso negativo del criterio de las tendencias redaccionales de un evangelista.

⁶⁹ Así, p. ej., MacArthur, "A Survey", 47; Walker, "The Quest for the Historical Jesus", 53 (que extiende la observación a la historiografía en general), y Boring, "The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'", 35-36.

⁷⁰ Yo podría añadir aquí que, naturalmente, todo investigador debe mantenerse en diálogo con sus colegas y respetuosamente atento a la opinión de ellos sobre el diverso material de los Evangelios. Sin embargo, no me indignaría, como Polkow ("Method and Criteria", 335), por elevar a la categoría de criterio el consenso entre los especialistas. Es preciso señalar, haciendo justicia a Polkow, que él subraya la necesidad de usar el consenso entre los especialistas sólo como un criterio corroborativo y únicamente cuando se ha dicho y hecho todo lo demás. No obstante, me pregunto si se trata propiamente de un criterio. Un investigador debe estar preparado en todo momento para ir en contra de la opinión de los otros en cualquier asunto, cuando lo imponga la fuerza de los datos y de los argumentos. La excesiva dependencia del consenso entre los especialistas debilita desde el principio toda la proposición de Breech (*The Silence of Jesus*, 9).

Conclusión de la primera parte: Importancia de la búsqueda del Jesús histórico

En la parte primera de este libro nos hemos enfrentado a una terminología complicada (el Jesús real, histórico, *geschichtlich*, terreno), fuentes dificultosas (*los* Evangelios canónicos, Josefa, Tácito, el Talmud, los evangelios apócrifos) y aburridos criterios de autenticidad. Cansado al final de lo que es sólo una introducción, el exasperado lector se podría preguntar: ¿Por qué molestarse? Puesto que hemos visto lo arduo de la búsqueda y lo poco consistentes que parecen los resultados, ¿por qué gastar tiempo y energías tratando de hallar a un hipotético Jesús cuyo perfil permanece tan borroso?

Por extraño que parezca, esta resistencia a la búsqueda se da con mayor frecuencia en cristianos comprometidos que en aquellos que la han abandonado o en los agnósticos. Los dos últimos grupos suelen tener como acicate la curiosidad del que está "fuera", aunque sólo sea para justificar su propia postura. El agnóstico y el humanista secular están acostumbrados a examinar afirmaciones procedentes de todas partes y no tienen reparos en analizar datos e interpretaciones acerca de Jesús.

Es más bien el firme creyente quien suele tener la impresión de que, en el mejor de los casos, esa búsqueda es una pérdida de tiempo y, en el peor, una amenaza contra la fe. En este campo, uno se encuentra con compañeros tales como estrictos seguidores de Rudolf Bultmann y fundamentalistas a machamartillo, los cuales con razones opuestas llegan a la misma conclusión: la búsqueda del Jesús histórico es irrelevante o incluso perjudicial para la verdadera fe cristiana. Para el estricto discípulo de Bultmann, la búsqueda es teológicamente ilegítima e históricamente imposible. Teológicamente, esa búsqueda tienta a los cristianos a probar su fe mediante saberes humanos, una nueva forma de justificación por las obras. Históricamente, las fuentes son demasiado escasas, fragmentarias y teoló-

gicamente definidas para obtener de ellas ningún retrato completo. Los fundamentalistas se oponen a la búsqueda por una razón diametralmente opuesta: asimilan ingenuamente el Jesús histórico al Jesús que presentan los cuatro Evangelios, armonizando sin más, mediante una alegre acrobacia mental, las tensiones y contradicciones existentes en los cuatro relatos.

Obviamente, no estoy de acuerdo con ninguno de esos dos grupos. Mi problema es que darles una réplica adecuada implica un cambio momentáneo de método. Tanto Bultmann como los fundamentalistas hablan desde perspectivas teológicas precisas. Por tanto, para responder a sus objeciones me veo en la necesidad de quitarme por un momento el sombrero del exegeta, que utiliza métodos puramente histórico-críticos, y ponerme el de teólogo. Este cambio, adoptado por razones tácticas, durará solamente lo que este capítulo final de la parte primera; pero debemos tener muy presente lo que implica el cambio. Para replicar a los bultmannianos o a los fundamentalistas, abandono necesariamente el marco exclusivamente empírico, histórico-crítico, donde se prescinde de lo que el creyente conoce o sostiene mediante la fe, y me sitúo en un contexto más amplio en el que la fe, entregada a una consciente reflexión sobre sí misma, trata de entender. En otras palabras, me traslado a un ámbito explícitamente teológico.

Este cambio supone una gran diferencia de conceptos y terminología. Por ejemplo, en el marco histórico-crítico, lo "real" se ha definido -y debe definirse- como lo que existe dentro de este mundo de espacio y tiempo, lo que en principio puede experimentar todo observador y lo que razonablemente se puede deducir o inferir de esa experiencia. La fe y la teología cristiana, en cambio, afirman realidades últimas situadas más allá de lo meramente empírico o demostrable mediante la razón: por ejemplo, el Dios trino y el Jesús resucitado". Así, preguntar por la relación entre el Jesús histórico, reconstruido a partir de investigación histórica moderna, y el Jesús resucitado es pasar del campo de lo puramente empírico o racional al ámbito más extenso de la fe y la teología, desde el que ésta trata de encajar en el proyecto histórico-crítico.

Como he discrepado tanto de Kähler y de Bultmann en un capítulo anterior, empezaré mi exposición teológica destacando aquello en que coincido con ambos: el Jesús de la historia no es, ni puede ser, el objeto de la fe cristiana. Un momento de reflexión permitirá ver la razón de esto. Durante más de un milenio y medio, los cristianos creyeron firmemente en Jesucristo sin conocer claramente o tener acceso al Jesús histórico tal como hoy se entiende; sin embargo, nadie negará la validez y fuerza de aquella fe. Lo mismo se puede decir de muchos devotos cristianos ac-

tuales, tanto de países desarrollados como menos desarrollados³. Pero, aun cuando todos los cristianos estuvieran familiarizados con los conceptos y las investigaciones sobre el Jesús histórico, la Iglesia no podría convertirlo en objeto de su predicación y su fe. La razón es obvia: ¿qué Jesús histórico -mejor dicho, el de *quién*- debería ser objeto de fe? ¿El de Albert Schweitzer o el de Eduard Schweizer? ¿El de Herbert Braun o el de Joachim Jeremias? ¿El de Günther Bornkamm o el de E. P. Sanders? ¿Jesús el violento revolucionario o Jesús el mago gay? ¿Jesús el vidente apocalíptico o Jesús el maestro de sabiduría despreocupado de la escatología? Los retratos continuamente cambiantes, a menudo contradictorios, del Jesús histórico que ofrecen los estudiosos, aunque útiles en el ámbito académico, no pueden ser objeto de la fe cristiana para la Iglesia universal.

Y, lo que es más importante, el objeto adecuado de esa fe no es, ni puede ser, una idea ni una reconstrucción de investigadores, por fiable que sea. Para el creyente, el objeto de la fe cristiana es una persona viva, Jesucristo, que tuvo plena existencia humana en la tierra en el siglo 1 y que ahora, resucitado y glorificado, vive eternamente en presencia del Padre. Primordialmente, la fe cristiana proclama y venera a esa persona -en verdad encarnada, crucificada y resucitada- y sólo secundariamente las ideas y afirmaciones acerca de ella. En el marco de la fe y de la teología, el "Jesús real", el único Jesús ahora existente y viviente, es el Señor resucitado, al que sólo se tiene acceso mediante la fe.

¿Cuál es entonces -se me objetará- la utilidad del Jesús histórico para los creyentes? Mi respuesta es clara: ninguna, si se pregunta sólo por el objeto directo de la fe cristiana: Jesucristo, crucificado, resucitado y ahora reinante en su Iglesia. Este Señor ahora reinante es accesible a todos los creyentes, incluidos los que nunca, ni un solo día de su vida, estudiarán historia o teología. Sin embargo, mantengo que la búsqueda del Jesús histórico puede ser muy útil si aquello por lo que se pregunta es la fe que trata de entender; o sea, la teología, en un contexto contemporáneo. La teología de las épocas patrística y medieval permanecía dichosamente ajena al problema del Jesús histórico, puesto que operaba en un panorama cultural carente de la perspectiva histórico-crítica que marca el actual pensamiento occidental. La teología es un producto cultural; por eso, desde el momento en que una cultura adopta una óptica histórico-crítica -como hizo la occidental a partir de la Ilustración-, la teología sólo puede hablar a esa cultura y actuar en ella con credibilidad si adopta en su metodología un enfoque histórico.

Para la cristología contemporánea, esto significa que la fe en Cristo debe hoy entregarse a una reflexión sistemática sobre sí misma, de manera que permita a la teología hacer suya la búsqueda del Jesús histórico. Por-

que éste, aunque no es el objeto ni la esencia de la *fe*, debe ser parte integrante de la *teología* moderna. Esta apropiación de la búsqueda por la teología no es idolatría a modas pasajeras, sino que sirve a los intereses de la fe al menos de cuatro modos ⁴:

1) Contra todo intento de reducir la fe en Cristo a una cifra sin contenido, un símbolo mítico o un arquetipo intemporal, la búsqueda del Jesús histórico recuerda a los cristianos que la fe en Cristo no es una vaga actitud existencial o una manera de estar en el mundo. La fe cristiana es la adhesión a una determinada persona que dijo e hizo determinadas cosas en determinado tiempo y lugar de la historia de la humanidad ⁵.

2) Contra todo intento por parte de cristianos piadosos de tendencia mística o doceta de escamotear la humanidad real de Jesús poniendo un énfasis "ortodoxo" en su divinidad (de hecho, un criptomonofisismo), la búsqueda afirma que el Jesús resucitado es la misma persona que vivió y murió como judío en la Palestina del siglo 1, una persona verdadera y plenamente humana -con todas las mortificantes limitaciones que eso implica- como cualquier otro ser humano.

3) Contra todo intento de "domesticar" a Jesús para adaptarlo a un cristianismo confortable, respetable, burgués, la búsqueda del Jesús histórico, casi desde su comienzo, ha tendido a recalcar los aspectos embarazosos, no conformistas que presenta Jesús: p. ej., su asociación con la "chusma" social y religiosa de Palestina, su crítica profética de la observancia religiosa exterior que pasa por alto o ahoga el espíritu interno de la religión, y su oposición a ciertas autoridades religiosas, especialmente la clase sacerdotal de Jerusalén.

4) Pero, para que los "usos del Jesús histórico" no parezcan ir todos en una misma dirección, es preciso señalar que, a pesar de las afirmaciones de Reimarus y muchos otros después, el Jesús histórico tampoco se deja captar fácilmente para programas de revolución política. Comparado con los profetas clásicos de Israel, el Jesús histórico guarda un notable silencio sobre muchos de los temas sociales y políticos más candentes de su tiempo. Se le puede convertir en un político revolucionario de este mundo sólo mediante una exégesis retorcida y una argumentación forzada ⁶. Como la buena sociología, el Jesús histórico subvierte no sólo ciertas ideologías, sino todas las ideologías, incluida la teología de la liberación.

De hecho, la utilidad del Jesús histórico para la teología es que termina por eludir todos nuestros espléndidos programas teológicos; los hace discutibles negándose a encajar en los moldes que creamos para él. Paradójicamente, aunque la búsqueda del Jesús histórico suele estar relacionada en la mente popular seglar con la "relevancia", su importancia radica

precisamente en su perfil extraño, evasivo, embarazoso, igualmente molesto para la derecha y para la izquierda. En cuanto a esto al menos, Albert Schweitzer tenía razón⁷. Cuanto más apreciamos lo que Jesús significó en su tiempo y lugar, más "ajeno" a nosotros nos parece.

Debidamente entendido, el Jesús histórico es un baluarte contra la reducción de la fe cristiana en general y de la cristología en particular a una ideología "relevante" de cualquier índole. La imposibilidad de incluirle en una escuela de pensamiento específica es lo que impulsa a los teólogos a buscar nuevos senderos; por eso el Jesús histórico sigue siendo un constante estímulo para la renovación teológica⁸. Aunque sólo sea por esta razón, el Jesús de la historia merece la molestia de ir en su busca, incluido el esfuerzo inicial de presentar correctamente las categorías, fuentes y criterios utilizados por el autor, que ha sido el modesto objetivo de esta parte primera.

Notas al capítulo 7

¹ Como demuestra la reciente historia de la Iglesia en los Estados Unidos, el fundamentalismo no es exclusivo de los protestantes. Los católicos americanos han desarrollado sus propias variedades.

² Sobre este punto, cf. G. G. O'Collins, "Is the Resurrection an 'Historical' Event?": *Hey!* 8 (1967) 381-87. O'Collins argumenta (acertadamente, en mi opinión) que, aunque la «resurrección es un acontecimiento real, corporal, concerniente a la persona de Jesús de Nazaret» (p. 381), «no es un acontecimiento en el espacio y el tiempo y por tanto no se debería llamar histórico» (p. 384), dado que «para que fuera un acontecimiento histórico tendría que tratarse de algo significativo que se conociera como sucedido en nuestro continuum espacio-temporal» (p. 384).

³ A diferencia de los cristianos piadosos corrientes, algunos teólogos de la liberación pertenecientes al tercer mundo han intentado realizar una reflexión crítica sobre el Jesús histórico, pero no siempre con el mejor de los resultados; cf. John P. Meier, "The Bible as a Source for Theology": *The Catholic Theological Society of America. Proceedings of the Forty-third Annual Convention* 43 (1988) 1-14.

⁴ Cf. las observaciones de Rudolf Schnackenburg, "Der geschichtliche Jesus in seiner srandigen Bedeurung für Theologie und Kirche", en Karl Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (QD 63; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1974) 194-220.

⁵ Ernst Kasemann expresa la cuestión de esta manera: «Tal investigación [sobre el Jesús histórico] es significativa teológicamente en la medida en que trata de comprender la inequívoca individualidad de este Jesús terreno. El Rey del cielo no tiene semblante, salvo el del nazareno» ("Die neue Jesus-Frage", en J. Dupont [ed.], *Jésus aux origines de la christologie* [BETL 40; Louvain: Université; Gembloux: Duculot, 1975] 47-57).

⁶ Desgraciadamente, esto es aplicable al libro -por lo demás interesante- de Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco: Harper & Row, 1987); véase, p. ej., su forzada interpretación de la petfocpa sobre el pago de tributo al César (Mc 12,13-17) en pp. 306-17.

Más satisfactorio es el libro de! que Horsley es coautor con John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus* (Minneapolis/Chicago/New York: Winston, 1985).

⁷Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, II, 620: «Reconocido por el carácter peculiar, singular de sus ideas y su actuación, él [el Jesús histórico] siempre personificará [literalmente, "conservará"] para nuestra época algo extraño y desconcertante».

⁸Para un intento de escribir una cristología actual que tome en serio las fuentes cristianas y la conciencia histórica moderna, véase John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990).

SEGUNDA PARTE
RAÍCES DE LA PERSONA

En el principio...

Los orígenes de Jesús de Nazaret

Muchos libros que tienen como tema el Jesús histórico empiezan su estudio con el Jesús adulto del ministerio público, y esto es comprensible. Como veremos, las fuentes que pueden permitirnos decir algo sobre el nacimiento, la familia y la educación de Jesús, son pobres en el mejor de los casos. Aun así, no considero razonable un total escepticismo. Examinando cuidadosamente los relatos de la infancia contenidos en los Evangelios y analizando lo que conocemos sobre Palestina -y sobre Galilea en particular- durante el siglo I, podemos trazar un bosquejo de los orígenes y la educación de Jesús.

I. ¿Qué hay en un nombre?

Los predicadores suelen exhortarnos a ser "sencillos como Jesús". Pero un Jesús sencillo existe solamente en la imaginación de los predicadores: todo en él, incluido su nombre, es complicado.

Nuestra forma del nombre de Jesús se deriva del hebreo *Yeshú*, la forma abreviada de la anterior y "más correcta" *Yeshúa*, que se encuentra en los libros tardíos de la Biblia hebrea¹. Pero *Yeshúa* es, a su vez, una forma abreviada del nombre del gran héroe bíblico Josué, hijo de Nun, en hebreo *Yehoshúa*², el sucesor de Moisés que condujo al pueblo de Israel a la tierra prometida. "Josué" era la forma corriente del nombre usada antes del exilio en Babilonia. Sin embargo, entre los judíos de los tiempos posteriores al exilio babilónico, "Jesús" (*Yeshúa* y después el más corto *Yeshú*) se convirtieron en la forma corriente del nombre, aunque "Josué" no desapareció por completo³. "Jesús" continuó siendo una forma popular del nombre entre los judíos hasta comienzos del siglo II d. C., cuando acaso la veneración de Jesucristo por parte de los cristianos impulsó a los judíos

a dejar de utilizar *Yeshúa* y *Yeshú* como nombre personal. En su lugar pusieron un resucitado "Josué" como forma común del nombre, que es la que llevaron buen número de rabinos destacados 4. De este modo, "Jesús" se convirtió en un nombre raro entre los judíos después del siglo II 5.

Cuesta a los cristianos hoy apreciar que Jesús de Nazaret no destacó en la mente de sus contemporáneos por el simple hecho de llamarse "Jesús". Por reverencia, los cristianos en general (salvo los de tradición española y latinoamericana) no ponen el nombre de Jesús a hijos, ya causa de ello les suena extraño y sagrado 6. Éste no era el caso en el siglo I. Tan corriente era entonces el nombre de Jesús que había que añadir alguna expresión descriptiva como "de Nazaret" o "el Cristo (Mesías)" para distinguirlo de los muchos otros que llevaban ese nombre.

Josefa menciona en sus escritos unos veinte 7 hombres llamados Josué o Jesús (el griego usa la misma forma, Ἰησοῦς para "Josué" y para "Jesús") 8, de los que no menos de diez pertenecen a la época de Jesús de Nazaret. Entre los Josués de que habla Josefa se encuentra no sólo el sucesor de Moisés, sino también un sumo sacerdote posterior al exilio y Josué (Jesús) ben Ananías, un campesino que, habiendo profetizado contra el templo, fue entregado por los sacerdotes de Jerusalén al procurador, quien lo azotó antes de ponerlo en libertad (*G.J.* 6.5.3 §300-3). Ni el nombre ni la suerte sufrida por el Nazareno fueron tan excepcionales.

Por eso no es extraño que, al mencionar a Jesús de Nazaret para identificar a su hermano Santiago, Josefo añade a "Jesús" la frase "que es llamado Cristo (Mesías)", intentando distinguir a este Jesús de los demás. Con instinto para apreciar lo esencial, Josefo señala lo único que separaba a Jesús de todos los otros portadores de ese nombre: desde la época de este Jesús hasta la de Josefo, algunas personas lo venían llamando Mesías. Tan importante era el uso de "Cristo" como nombre especificativo de Jesús que, en tiempos de Pablo, a mediados del siglo I, "Cristo" llevaba camino de convertirse en el segundo nombre de Jesús. No es sorprendente, por tanto, que cuando los historiadores paganos Tácito y (probablemente) Suetonio escriben sobre Jesús a comienzos del siglo II no usen "Jesús", sino el título "Cristo" como si se tratara de su nombre propio 9.

Los nombres hebreos antiguos eran usualmente la forma abreviada de una frase, que con frecuencia proclamaba algo acerca de Dios ("nombres teofóricos"). Josué/*Yehoshúa* significaba originariamente "Yahvé ayuda" o "Yahvé ayude" 10. Como a menudo ocurría en la Biblia, la etimología original o científica quedó olvidada y se inventó una etimología popular. En el caso de *Yehoshúa*, el nombre se reinterpretó con el significado de "Yahvé salva" o "Yahvé salve" 11. Esta explicación popular del nombre es la reflejada en las palabras que, en sueños, dirige el ángel a José en Mt 1,21:

«Le pondrás de nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecadores». Semejantes juegos de palabras con la explicación popular de un nombre abundan en el AT, especialmente en relatos sobre el nacimiento de personajes famosos. La explicación popular de Jesús/Josué no estaba, sin embargo, limitada a los cristianos. Filón, el filósofo judío del siglo I, refleja la misma tradición: «Jesús se interpreta como "salvación del Señor"»¹².

El nombre de Jesús de Nazaret puede significar algo distinto dentro del contexto de la Galilea del siglo I. Probablemente no es casualidad que todos los parientes de Jesús lleven, como él mismo, nombres que recuerdan a los patriarcas, el éxodo de Egipto y la entrada en la tierra prometida. Su padre putativo se llamaba José, nombre de uno de los doce hijos de Jacob/Israel y progenitor, a través de Efraín y Manasés, de dos de las doce tribus. Su madre era María, en hebreo Miryam, nombre de la hermana de Moisés. Sus cuatro hermanos, Santiago, José, Simón y Judas llevaban el nombre del patriarca que engendró los doce hijos/tribus de Israel (Santiago = Jacob) y de tres de esos doce hijos (José, Simón = Simeón, y Judas = Judá).

Puede que nosotros no encontremos esto extraño; pero, durante la mayor parte del período veterotestamentario, los israelitas no recibieron los nombres de los grandes patriarcas mencionados en los libros del Génesis y del Éxodo. Al parecer, empezó a producirse un cambio después del exilio y se aceleró por el tiempo de la rebelión de los Macabeos contra el monarca seléucida Antíoco IV Epífanes (reinante entre 175 y 164/163 a. C.), que trató de imponer la cultura helenística a los judíos de Palestina y de suprimir sus costumbres religiosas y étnicas. La política de Antíoco resultó contraproducente. Aunque algunos grupos urbanos ya atraídos por los usos helenísticos apoyaron la "reforma" de Antíoco, muchos judíos de Palestina -especialmente de pequeñas ciudades y de zonas rurales- reaccionaron contra la persecución seléucida con un arrebatado de sentimiento nacionalista y religioso. Puede ser sobre esta época cuando se hizo cada vez más común la costumbre de poner a los niños los nombres de los grandes héroes del pasado.

La costumbre debió de tocar una cuerda especialmente sensible en Galilea. Allí, durante siglos, el judaísmo había tenido que mantener una estrecha convivencia con la influencia pagana, y sólo tras las victorias de los Macabeos pudo imponerse de nuevo una vigorosa presencia judía en la "Galilea de los gentiles". Muy probablemente, por tanto, el hecho de que la familia inmediata de Jesús llevase nombres "patriarcales" y "matriarcales" denota la participación de la misma en ese despertar de la identidad nacional y religiosa judía, una identidad que miraba al idílico pasado de

los patriarcas en busca de definición. Quizá no sea demasiado exagerado decir que se encuentra un eco de este estallido de reafirmación nacional años después, cuando Jesús adulto elige precisamente doce hombres para formar el núcleo de su grupo de discípulos. Probablemente, el número doce intentara evocar la idea de los doce patriarcas, de las doce tribus, y, por tanto, la restauración de todo Israel por Josué/Jesús de Nazaret¹³. ¿Qué hay en un nombre? Acaso muchas cosas, y no sólo conjeturas sobre etimologías imaginarias.

11. Nacimiento y linaje

1. *El problema de las fuentes*

Poco o nada se puede decir con certeza o gran probabilidad sobre el nacimiento, la infancia y la primera juventud de la mayor parte de las figuras históricas del mundo mediterráneo antiguo. En el caso de personajes de talla excepcional, como Alejandro Magno o el emperador Octavio Augusto, se han conservado referencias de algunos hechos, pero a menudo entremezcladas con motivos míticos y legendarios¹⁴. Algo similar acontece en el AT, donde gran número de héroes y villanos carecen de noticia detallada sobre su concepción, nacimiento e infancia. Sólo algunas grandes figuras, como Isaac, Jacob, los doce patriarcas, Sansón, Samuel, David y sobre todo Moisés se ven favorecidas con relatos sobre su nacimiento y juventud. Esas narraciones suelen presentar temas comunes: p. ej., anuncio del nacimiento por un ángel y/o un sueño, esterilidad de la esposa antes de la intervención divina, profecías o augurios sobre el futuro del recién nacido y palabras o hechos precoces del niño. La tendencia a ampliar estos elementos "midrásicos" continúa más allá de las Escrituras canónicas en varias "relecturas" de los relatos veterotestamentarios; p. ej., en las *Antigüedades judaicas*¹⁵ de Josefa y en la *Vida de Moisés*¹⁶ de Filón, así como en midrasas posteriores de los rabinos.

Dado este fenómeno de relatos sobre nacimientos e infancias prodigiosos, compuestos para celebrar a antiguos héroes tanto judíos como paganos, es preciso acercarse con cautela a los relatos de la infancia contenidos en los capítulos 1-2 de Mateo y Lucas. Tal cautela no debe significar una prevención contra lo sobrenatural que lleve a rechazar *a priori* toda intervención extraordinaria de Dios en la historia humana. Se puede mantener la posibilidad teórica de los milagros sin dejar de ser muy prudente con respecto a determinados casos individuales¹⁷, sobre todo cuando se dan en un tipo de literatura (relatos de infancia en el ámbito del antiguo mundo mediterráneo) donde los anuncios angélicos y los nacimientos mi-

lagrosos eran motivos estereotipados. Se pueden tomar esos motivos en serio -preguntando por su mensaje religioso- sin necesidad de tomarlos literalmente. Todo esto viene sólo a recordarnos que aquello que aparece con pretensiones de verdad en cualquier texto se debe juzgar según la forma o el género específicos del texto en cuestión¹⁸.

Esta especie de precaución general es todavía más recomendable en el caso de los relatos de la infancia de los Evangelios canónicos por el carácter específico de los mismos¹⁹. En primer lugar, dichos relatos se encuentran sólo en dos lugares de todo el NT: los dos primeros capítulos de Mateo y Lucas. Incluso en estos dos Evangelios, a partir del capítulo tercero, casi no se vuelven a mencionar los acontecimientos de los relatos de la infancia. Así, éstos se encuentran relativamente aislados en los mismos Mateo y Lucas; son composiciones distintas que tienen su origen en tradiciones diferentes de las que se encuentran en las demás partes de los Evangelios y, de hecho, en el resto del NT. Las líneas generales de la primitiva predicación cristiana, que se reflejan en los Evangelios de Marcos y Juan, en los sermones de Hechos y en los credos e himnos primitivos de las epístolas neotestamentarias, no recogen nada de los acontecimientos de los relatos de la infancia²⁰. Incluso cuando se afirma la preexistencia y la encarnación (como en Jn 1,1-18 y Flp 2,6-11), el texto salta inmediatamente a Jesús adulto y, por lo general, crucificado.

En segundo lugar, mientras que algunos testigos oculares del ministerio público de Jesús fueron luego destacados dirigentes de la Iglesia primitiva, casi todos los testigos de los eventos relativos al nacimiento de Jesús habían muerto o en todo caso no estaban disponibles para la Iglesia primitiva cuando ésta formuló las tradiciones de la infancia subyacentes a Mt 1-2 y Lc 1-2. Zacarías, Isabel, Juan Bautista, José, Simeón, Ana, Herodes, los Magos y los pastores de Belén o se habían ido tal vez de este mundo o no se hallaban "en condiciones de declarar" cuando se desarrollaron las tradiciones de la infancia en las dos primeras generaciones cristianas. Así las cosas, algunos comentaristas han señalado como *la* fuente de los relatos de la infancia al único testigo de aquellos eventos que sobrevivió hasta el tiempo de la Iglesia primitiva: María, la madre de Jesús (cE Jn 19,25-27: María junto a la cruz de Jesús; Hch 1,14: María con los doce apóstoles y los hermanos de Jesús, en Jerusalén, antes de Pentecostés)²¹.

Aunque teóricamente podría ser María la fuente esencial de algunas tradiciones de los relatos de la infancia, graves problemas rodean la afirmación de que ella es la fuente directa de cualquiera de esos relatos tal como ahora los conocemos. Ante todo, María no puede ser la fuente de todas las tradiciones de la infancia que se hallan en Mateo y Lucas; porque,

como veremos, Mateo y Lucas divergen o incluso se contradicen mutuamente en algunos puntos clave. Como María aparece más destacada en Lucas 1-2 (Mateo 1-2 dedica mayor espacio a José), a menudo se la considera fuente de la versión lucana²². Esta pretensión menos ambiciosa tampoco carece de dificultades, dado que Lucas parece cometer algunos errores de bulto en "cosas judías"²³, especialmente con respecto a la "purificación" de María en el templo de Jerusalén, un acontecimiento para el que, presumiblemente, María tendría que haber servido de fuente. Y, claro, si ella no es la fuente de lo narrado sobre su propia purificación, ¿de qué otra parte de los relatos de la infancia podría serlo?

En efecto, el relato de la purificación de María en el templo confunde varios ritos judíos distintos²⁴. Por ejemplo, los mejores textos griegos comienzan el relato con una referencia a la purificación *de ellos* (Lc 2,22), donde el único significado natural en ese contexto es "la purificación de María y José", dado que el verbo inmediatamente siguiente afirma que "*ellos* [José y María] llevaron" al niño a Jerusalén²⁵. Pero, en el siglo 1 d. C., el marido judío no se sometía a ninguna purificación junto con su mujer; era el nacimiento físico lo que hacía a la madre, y sólo a ella, ritualmente impura. Además, Lucas mezcla dos ritos distintos, como muestran las dos partes de Lc 2,22: la purificación de la madre (que, según Lv 12,1-8 y disposiciones rabínicas posteriores, requería una visita a la tienda del templo) y el rescate del primogénito varón (que exigía el pago de cinco siclos al templo, pero no una visita al mismo). Por eso, Lucas incurre en inexactitud al decir que el niño fue llevado al templo "conforme a" la Ley de Moisés (2,23.27). También es inexacto cuando conecta el rescate o "presentación" de Jesús con el sacrificio de tórtolas y pichones (en realidad, una parte del rito de purificación), mientras que no menciona el pago de los siclos, una parte necesaria del rito de rescate.

Digámoslo sin rodeos: o María no fue la fuente de esta noticia sobre su purificación, o conservaba un recuerdo realmente pobre acerca de unos acontecimientos importantes concernientes a Jesús y a ella misma. En cualquiera de ambos casos, no quedan precisamente reforzados los argumentos sobre la fiabilidad de los relatos de la infancia. La conclusión más simple es que lo que se cuenta en Lc 2,22-38, como en otras partes de los capítulos 1-2, es el programa teológico de Lucas, no los recuerdos de María²⁶. Obviamente, estas mismas dificultades nos impiden recurrir, en último extremo, al propio Jesús como fuente del relato (aparte el hecho de que ni los escritos ortodoxos ni los gnósticos del período patrístico primitivo presentan a Jesús adulto o resucitado ofreciendo revelaciones detalladas sobre su infancia). Nos quedamos, pues, con una clara conclusión: las tradiciones subyacentes a los relatos de la infancia difieren esencialmente de las del ministerio público y la pasión. En lo que respecta a los relatos

de la infancia, no podemos identificar a ningún testigo ocular de los acontecimientos originales que pudiera haber actuado como fuente bíblica en la Iglesia primitiva. No es tal el caso del ministerio público ni de la pasión.

Un tercer problema importante que presentan esos relatos es el de las divergencias -por no decir contradicciones- entre las versiones mateana y lucana de la infancia de Jesús. Naturalmente, algunas de tales divergencias se podrían armonizar con un poco de ingenio. Por ejemplo, en Mateo, sólo José recibe de un ángel el anuncio de la concepción virginal de Jesús; en Lucas, en cambio, es sólo María quien recibe esa revelación. Estrictamente hablando, ninguno de los dos relatos contradice al otro y se podría hacer una mezcla de ambos, como efectivamente se hizo en reelaboraciones cristianas posteriores.

Más difíciles de armonizar son las diferentes noticias que se ofrecen de los viajes de José y María en los dos relatos de la infancia y los dos esquemas "geográficos" que están en la base de esas narraciones. En el caso de Mateo, el primer topónimo que aparece propiamente relacionado con su relato de la infancia (Mt 1,18-2,23) es Belén de Judea (Mt 2,1). Como en este punto no se da ninguna indicación de un cambio de lugar, el lector que conozca tan sólo la versión de Mateo podría, naturalmente, considerar que el precedente pasaje de la "anunciación a José" (Mt 1,18-25) ocurre también en Belén. Esto casa perfectamente con ciertos datos del relato sobre los Magos. Los Magos encuentran a María y Jesús al entrar "en la casa" (Mt 2,11), no en un establo o una cueva. Presumiblemente, se trata de la casa donde José y María residen en Belén de modo permanente. Esto, a su vez, encaja bien en el hecho de que Herodes, habiendo averiguado por los Magos el tiempo de la aparición de la estrella (para calcular la edad del niño), ordena matar a todos los pequeños varones de Belén y sus alrededores «de dos años para abajo». Mateo redondea el dato, explicando a continuación: «según la edad que [Herodes] había podido calcular cuidadosamente por los Magos» (Mt 2,16). En otras palabras, el relato de Mateo no da por supuesto que Jesús acabara de nacer cuando llegaron los Magos²⁷. Para asegurarse de que Jesús sea asesinado, Herodes manda matar niños de hasta dos años de edad. Obviamente, en Mateo no se trata, como en Lucas, de un nacimiento ocurrido en un breve viaje a Belén desde Nazaret, seguido de un regreso bastante rápido a Nazaret después de una visita a Jerusalén.

Mateo piensa en Belén como el lugar donde reside permanentemente José; tanto es así que necesita esforzarse en explicar cómo Jesús acaba viviendo de modo permanente en Nazaret y que por eso se le llamaba "el Nazareno". El esquema de Mateo da un largo rodeo para ir a Nazaret desde Belén. Primero, la huida a Egipto (Mt 2,16-18), para la que no hay

tiempo en el esquema de Lucas, oportunamente saca a Jesús de Belén. Al regreso de Egipto, José tiene miedo de volver a Judea (y, por consiguiente, a Belén) porque Arquetao, el hijo de Herodes, reinaba en lugar del viejo tirano. Curiosamente, la solución de José al peligro representado por un rey que es hijo de Herodes el Grande consiste en ir a Galilea, ¡cuando allí gobierna Herodes Antipas (el futuro ejecutor de Juan Bautista), otro hijo de Herodes el Grande! De Guatemala a Guatemala. José tiene un extraño concepto de las medidas de seguridad.

Más razonablemente, Mateo pone fin a las peregrinaciones de José, narrando: «y [José] fue a establecerse en un pueblo que llaman Nazaret» (Mt 2,23). Esto difícilmente suena a regreso a los antiguos lares. La solemnidad con que se introduce Nazaret²⁸ nos insinúa que esto no estaba en el horizonte mental del autor ni de su público antes de la "retirada estratégica" de José. Resulta significativo que Mateo utilice exactamente las mismas palabras griegas para decir que Jesús, ya adulto, traslada su residencia desde Nazaret a Cafarnaún: «y dejando Nazaret, [Jesús] *fue a establecerse* en Cafarnaún" (Mt 4,13)²⁹. Se trata del primer viaje de Jesús a Cafarnaún, efectuado para fijar allí una nueva residencia; por eso, el sentido natural del texto paralelo de Mt 2,23 es que éste es un primer viaje de José a Nazaret, emprendido para establecerse allí, después de haber resultado Belén demasiado peligroso. Brevemente, todo el esquema geográfico del relato de la infancia de Mateo descansa sobre la base del cambio de residencia por parte de José desde Belén a Nazaret, buscado como refugio.

Lucas sigue un esquema exactamente contrario. En el tiempo de la anunciación a María, ella (explícitamente) y José (implícitamente) se encuentran en Nazaret de Galilea (Lc 1,26-27). La noticia de la concepción por parte de Isabel del futuro Juan Bautista mueve a María a visitar a esta pariente suya en la región montañosa de Judea, pero, naturalmente, después de la visita «volvió a su casa» (Lc 1,56), o sea, a Nazaret. Por tanto, hay que buscar otra razón para la presencia de María en Belén cuando nace Jesús. La solución de Lucas es un censo mundial decretado por César Augusto cuando Quirino era gobernador de Siria (Lc 2,1); desdichadamente, ese censo (que habría tenido lugar hacia el año 5 a. C.) no se puede documentar en ninguna otra fuente antigua. Según antiguos documentos, Quirino, que llegó a gobernador de Siria el año 6 de nuestra era, hizo en 6-7 d. C. un censo de Judea, pero no de Galilea. Los intentos dirigidos a conciliar Lc 2,1 con los hechos de la historia antigua resultan irremediablemente artificiosos³⁰. Además, María no tenía por qué acompañar a José a inscribirse en el censo, y su avanzado estado de gestación habría sido un argumento convincente para no ir con él, no habiendo obligación de hacerlo.

Una vez nacido Jesús en Belén, Lucas se toma la molestia de insistir en que Jesús pronto es conocido no sólo en los alrededores de Belén, sino también en Jerusalén. De hecho, se le señala públicamente como el redentor del que habían hablado los profetas (Lc 2,25-38)³¹, en el templo, «justo al otro lado de la ciudad» con respecto a la ubicación del palacio de Herodes, quien (según Mateo) hace todo lo posible por averiguar el paradero del pretendido rey de los judíos. Después de la purificación/rescate/presentación en el templo, toda la familia *regresa* en paz «a su ciudad de Nazaret» (¡en contraste con Mateo!), sin tiempo, ni pensamiento, ni necesidad de huir a Egipto. En otras palabras, mientras que en el relato de la infancia ofrecido por Mateo la familia se traslada desde su residencia original en Belén a otra de adopción en Nazaret (movimiento necesario por razones políticas), en el esquema de Lucas el cambio es en sentido contrario: desde la residencia original en Nazaret, la familia se traslada para una estancia temporal -resulta poco verosímil una residencia permanente- en Belén (movimiento necesario por razones políticas) y luego regresa «a su casa» en Nazaret.

Se podrían examinar otras notables divergencias entre los relatos de la infancia de Mateo y Lucas; pero las mencionadas bastan para mostrar por qué el historiador debe ser cauto en el uso de tales relatos como fuentes de información histórica sobre Jesús. Ambos textos parecen, en gran parte, productos de la reflexión cristiana primitiva sobre el significado salvífico de Jesucristo a la luz de las profecías del AT³². En buena medida, los principales temas cristianos de las tradiciones sobre la muerte-resurrección presentes en los Evangelios y en las primitivas formas de credo fueron retroproyectados a narraciones sobre la concepción y el nacimiento de Jesús (p. ej., compárese Rom 1,3-4 con Lc 1,31-35)³³. Así queda de manifiesto un importante punto teológico: lo que se reveló plenamente del ser de Cristo en la resurrección (Hijo de David, Hijo de Dios por el poder del Espíritu Santo) lo era realmente a partir de su concepción³⁴.

Después de todo lo anterior, cabe la pregunta: ¿pueden los relatos de la infancia aportar algo a nuestro conocimiento sobre el Jesús histórico? Algunos exegetas contestarían: prácticamente nada³⁵. Sin embargo, un juicio totalmente negativo puede ser demasiado radical. Según la teoría de las dos fuentes, Mateo y Lucas no tenían conocimiento recíproco de sus Evangelios; además, como acabamos de ver, los relatos de la infancia de estos autores divergen entre sí e incluso se contradicen. Por eso, toda coincidencia entre Mateo y Lucas en sus relatos de la infancia resulta relevante en la medida en que entra en juego el criterio de testimonio múltiple. Tales coincidencias en dos relatos independientes y marcadamente discrepantes se remontarían, como mínimo, a una tradición primitiva y no serían creación de los evangelistas.

De hecho, los especialistas admiten generalmente algunos de esos puntos de acuerdo como históricos. Por ejemplo, a pesar de todas sus divergencias, tanto Mateo como Lucas sitúan el nacimiento de Jesús en el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.; cf. Mt 2,1; Lc 1,5). Además, Mateo insinúa que ocurrió hacia el final de ese reinado³⁶, lo cual es congruente con otros datos comprobables relativos a la cronología de la vida de Jesús³⁷. Ambos relatos de la infancia coinciden en que el padre putativo de Jesús se llamaba José y su madre María, punto que vienen a apoyar unas cuantas referencias dispersas en diferentes corrientes de la tradición evangélica (para José: Lc 3,23; 4,22; Jn 1,45; 6,42³⁸; para María: Mc 6,3 [par. Mt 13,55J; Hch 1,14³⁹).

2. *Nacimiento en Belén*

El lugar de nacimiento de Jesús resulta más problemático. Lo mismo Mateo que Lucas afirman que es Belén; pero Mt 2 y Lc 2 son los únicos dos capítulos del NT que lo indican claramente. No se vuelve a encontrar eco de ello en los relatos de la infancia ni en el resto de Mateo y Lucas ni, *menos aún, en el resto del NT*. En otras partes, incluso en Mateo y Lucas, Jesús es simplemente Jesús de Nazaret, Jesús el Nazareno o Jesús el Nazareo.

En efecto, el único lugar de todo el NT donde la palabra "Belén" aparece fuera de los relatos de la infancia es Jn 7,42, y se trata de un pasaje ambiguo en su propósito¹⁰. La parte final de Jn 7 trata de las diversas reacciones de grupos judíos y de individuos ante la revelación que Jesús hace de sí mismo. Los versículos 40-44 se centran en la división de opiniones entre la "multitud" que ha oído sus enseñanzas en el templo. Algunos piensan que él es el profeta escatológico (v. 40), mientras que otros dicen que es el Mesías. A lo que algunos objetan: «¿Es que el Mesías va a venir de Galilea? ¿No dice la Escritura que el Mesías será del linaje de David y que vendrá de Belén, el pueblo de David?»

Dado el frecuente uso de la ambigüedad y la ironía en el Evangelio de Juan, esta objeción a las afirmaciones de Jesús se puede leer de dos modos diferentes. Si se supone que el evangelista y sus lectores conocían la tradición del relato de la infancia que sitúa el nacimiento de Jesús en Belén, entonces la ironía es que los que hacen la objeción a Jesús están convencidos de conocer su origen, conocimiento que los lleva a descartarlo como Mesías, cuando, desde el principio, lo que en realidad manifiesta ese supuesto conocimiento es ignorancia del verdadero origen de Jesús.

El problema con esta línea de interpretación reside en la insistencia del cuarto evangelista, a partir del capítulo primero, en que Jesús procede de

Nazaret (1,45-56), con todo el escándalo que eso produce incluso a futuros creyentes (p. ej., Natanael en Jn 1,46). La insistencia de Juan en Nazaret como lugar de origen terreno de Jesús -una palabra en clave referente a la "carne" que el Verbo se hace- se repite con fuerza teológica en su relato de la pasión (Un 18,5-7; 19,19). Además, el evangelista nunca comunica a sus lectores ninguna otra tradición sobre el lugar de origen de Jesús, a pesar de la tendencia de Juan a hacer para ellos digresiones informativas mientras se desarrolla el drama. En ningún lugar de los escritos joánicos del NT hay una clara indicación de que los lectores de las comunidades joánicas conociesen la tradición especial del relato de la infancia sobre Belén. De hecho, interpretar como algo obvio que los lectores de Juan sabían que Belén era el lugar de nacimiento de Jesús es encerrarse en un círculo vicioso: se da por supuesto lo que no se puede demostrar.

Es probable, por tanto, que la ironía de Jn 7,42 se pueda leer de un modo diferente. Como suele ocurrir con la ironía joánica, la objeción que se hace en ese versículo es perfectamente acertada en el nivel terreno, carnal, pero no capta en absoluto el origen y la realidad celestiales de Jesucristo, la Palabra hecha carne. Es una objeción perfectamente acertada y perfectamente improcedente. De manera que las personas que en Jn 7,42 ponen el reparo, en el pensamiento de Juan tienen razón al afirmar que Jesús procede de Nazaret, no de Belén. Esto no resulta sorprendente, dado que, en conjunto, el Evangelio de Juan no muestra gran interés en una cristología del "Hijo de David".

Pero la ironía reside en que el origen terreno de Jesús, sea Nazaret o Belén, carece de importancia a fin de cuentas. En definitiva, Jesús procede de arriba, del cielo, del Padre, mientras que las personas que hacen la objeción sólo tienen ojos para lo de "abajo", para la "carne" de este mundo. Jesús se refiere precisamente a esto después, hablando de nuevo en el templo: «Vosotros pertenecéis a lo de aquí abajo, yo pertenezco a lo de arriba» (Un 8,23); por eso no le pueden entender.

Dada la ambigüedad, por lo menos, de la referencia a Belén en Jn 7,42, este versículo es de discutible valor para probar una tradición evangélica del nacimiento de Jesús en Belén fuera de los relatos de la infancia. Aunque no se puede excluir categóricamente el nacimiento de Jesús en Belén (en historia antigua, raramente cabe una proposición negativa), debemos aceptar el hecho de que la idea predominante en los Evangelios y en Hechos es que Jesús era de Nazaret y -prescindiendo de los capítulos 1-2 de Mateo y Lucas- sólo de Nazaret. La manera un poco tortuosa o sospechosa en que Mateo y Lucas concilian la tradición predominante de Nazaret con la tradición especial de Belén en sus relatos de la infancia podría

ser indicio de que hay que interpretar el nacimiento de Jesús en Belén no como un hecho histórico, sino como un *teologúmeno*, i. e., como una afirmación teológica (p. ej., Jesús es el verdadero Hijo de David, el Mesías de estirpe real profetizado) expresada en forma de relato aparentemente histórico ⁴¹. Pero es preciso admitir la imposibilidad de llegar a la certeza en cuanto a este punto ⁴².

3. *Del linaje de David*

Si el nacimiento en Belén es simplemente un símbolo teológico de la mesianidad davídica de Jesús, ¿se puede decir lo mismo de la afirmación, explícitamente formulada en los relatos de la infancia, de que Jesús, a través de José, pertenecía legalmente a la casa de David? Para responder a esta pregunta, primero debemos conocer con claridad lo que dicen los relatos de la infancia. En contra de una idea generalmente sostenida por la teología cristiana posterior -idea que tiene su origen en Ignacio de Antioquía y Justino mártir, ambos del siglo II⁴³-, el NT nunca dice que María fuese de la tribu de Judá ni de la casa de David. La única indicación sobre el linaje de María aparece en Lc 1, donde se dice de Isabel que es (v. 5) «de las hijas de Aarón» (por tanto, de una estirpe sacerdotal perteneciente a la tribu de LevO y también (v. 36) "pariente" (συγγενίς, un término vago) de María. Si interpretamos a Lucas literalmente, la ascendencia de María sería levítica y, acaso, aarónica ⁴⁴. Sin embargo, es discutible que esta connotación de Lc 1 suponga alguna información histórica. En su relato de la infancia, Lucas maneja dos ciclos narrativos de anunciación y nacimiento, uno correspondiente al Bautista y el otro a Jesús. En su mayor parte, los dos ciclos discurren paralelos, sin nexos entre ambos. El solo punto de contacto directo es el parentesco entre María e Isabel, que da lugar a la "visitación" (1,39-56), la única vez en que se cruzan ambos ciclos. Esta intersección de dos ciclos, por lo demás independientes, mediante la relación de María con Isabel, bien podría ser obra de Lucas ⁴⁵. Por eso dicta la prudencia no conceder peso a los textos que implican un linaje levítico de María ⁴⁶. En el fondo, tenemos que admitir nuestra ignorancia respecto a su genealogía ⁴⁷.

En realidad, está fuera de lugar toda consideración del linaje de María a partir del NT. En el ambiente judío del que proceden los relatos de la infancia, la genealogía de un niño se trazaba a través de su progenitor varón, fuera o no su padre biológico. Esto difiere sobremanera de nuestra idea de la paternidad. A los ojos de los modernos occidentales, el padre biológico, no el adoptivo, es el verdadero padre; para el AT, el padre legal era el verdadero padre, hubiese procreado físicamente o no al hijo. Por eso es el linaje de José el que determina el de Jesús, punto éste que aparece

subrayado no sólo en los relatos de la infancia en general, sino -lo que es más importante- también en los mismos pasajes que inculcan la idea de la concepción virginal de María ⁴⁸.

Esta afirmación de que Jesús desciende de David se podría catalogar fácilmente, junto con su nacimiento en Belén, como *teologúmeno* ⁴⁹ (una idea teológica narrada como un acontecimiento histórico), si no fuera por el hecho de que numerosas y diversas corrientes de la tradición neotestamentaria también afirman el linaje davídico de Jesús. Especialmente interesante es la fórmula primitiva del credo que Pablo cita en Rom 1,3-4, y donde en parte se dice que Jesús «nació de la estirpe de David por línea carnal» ⁵⁰. Lo sorprendente aquí es que Pablo, escribiendo al final de la primera cincuentena de nuestra era a una iglesia que nunca había recibido su visita ni su enseñanza, pueda suponer que los cristianos romanos reconozcan esta fórmula de fe como una expresión de su fe compartida y una base para una discusión posterior ⁵¹. El auténtico motivo por el que Pablo empieza su epístola con tal fórmula es que ésta constituye un terreno común que comparte con los romanos y le sirve para mostrarse ante ellos como un "verdadero creyente" que profesa su misma fe. Los cristianos romanos eran, al parecer, un grupo heterogéneo plagado de tensiones y, por lo menos algunos de ellos, podrían haber encontrado sospechosa la versión paulina del Evangelio ⁵². Sin embargo, al acabar la década de los cincuenta, unos veintiocho años después de la crucifixión de Cristo, Pablo y los cristianos romanos podían coincidir, sin gran dificultad, en el origen davídico de Jesús como fundamental objeto de fe. Lo cual es tanto más llamativo cuanto que el mismo Pablo no da gran relevancia a ese aspecto, que nunca aparece en las formulaciones de las ideas teológicas paulinas ⁵³. Que esta creencia en el linaje davídico de Jesús arraigó tempranamente en algunas fórmulas del credo cristiano lo confirma la que se cita en 2 Tim 2,8: «Acuérdate de Jesús el Mesías, resucitado de la muerte, nacido del linaje de David». Aunque no fue el mismo Pablo quien compuso la segunda carta de Timoteo, sino un discípulo suyo hacia el final del siglo 1, los críticos coinciden generalmente en que 2 Tim 2,8 representa una profesión de fe cristiana primitiva que circuló mucho antes de ser escritas las epístolas pastorales ⁵⁴.

Aparte de las epístolas paulinas, la creencia en que Jesús era de origen davídico también aparece difundida en otras corrientes del cristianismo primitivo. Lo afirman Marcos (10,47; 12,35-37) ⁵⁵, Mateo (9,27; 12,23; 15,22; 20,30; 21,9.15; 22,42-45) ⁵⁶ Y Lucas (3,31; 18,38-39; 20,41-44; Hch 2,25-31; 13,22-23) ⁵⁷. La epístola a los Hebreos no llama directamente a Jesús "hijo de David", pero el gran énfasis en Jesús como Rey-Sacerdote-Mesías en la línea de Melquisedec, rey-sacerdote de Jerusalén (capítulo 7), más la declaración explícita del autor respecto a que Jesús

nació no de la tribu de Leví, sino de la de Judá (Heb 7,14), hace plausible que el autor conociese la tradición del origen davídico⁵⁸. Que esta tradición se valoraba en las corrientes apocalípticas más fogosas del cristianismo primitivo se advierte claramente en Ap 3,7; 5,5; 22,16.

Resumiendo: hubo en el cristianismo del siglo I una creencia en el origen davídico de Jesús, de la que existen abundantes testimonios, y de la que ya se hablaba en la primera generación cristiana, sobre todo dentro del contexto de la resurrección. Si examinamos las fórmulas confesionales de Rom 1,3-4 y 2 Tim 2,8, así como los sermones de Pedro y Pablo en Hch 2,24-36 y 13,22-37, el objeto de afirmar que Jesús es «de la estirpe de David», parece ser que en Jesús, y especialmente en su resurrección, Dios cumplió la promesa hecha a David en 2 Sm 7,12-14: «Estableceré después de ti una descendencia tuya [...] y consolidaré su reino. [...] Consolidaré su trono real para siempre. Yo seré para él un padre, y él será para *mí* un hijo»⁵⁹. Quizá, pues, la primera conexión que la fe cristiana hizo entre Jesús y el origen davídico fue dentro del contexto de su resurrección y a la luz de la promesa veterotestamentaria a David.

Pero ¿prueba este uso teológico que el linaje davídico es, por consiguiente, un simple *teologúmeno*? Tal vez podría indicar justo lo contrario. Después de todo, aún seguimos preguntándonos: ¿Qué condujo a los primeros cristianos a ver la resurrección de Jesús como la entronización del Mesías davídico soberano, la estirpe de David que cumplía la promesa de 2 Sm 7,12-14? Como veremos, la designación "Mesías" tenía, en el judaísmo del siglo I, un significado vago, mal definido y abierto a muchas interpretaciones, como la de un Mesías sacerdotal de la tribu de Leví (*así* en Qumrán) o la de un profeta ungido con el Espíritu de Dios (como se describe en Is 61,1)⁶⁰. Por eso, para creer que Jesús era el Mesías no se necesitaba verlo como Hijo de David. De hecho, tal interpretación de la mesianidad de Jesús podía exponer a los primeros judíos cristianos a una fácil refutación, de llegarse a conocer que Jesús no era de linaje davídico.

Además, no había nada en el AT ni en las creencias judías del siglo I que vinculase la resurrección de un individuo dentro de la historia en curso -ciertamente un concepto inusitado, en todo caso- con la mesianidad davídica. Que el individuo fuese un reo crucificado hace más que extraño el título real. En efecto, ver la resurrección del crucificado Jesús como la entronización del Mesías-rey davídico parece algo totalmente carente de base, *a menos que* algunos discípulos de Jesús hubieran pensado ya durante su vida terrena que era de estirpe davídica y puesto en él sus esperanzas en parte por su linaje, esperanzas que luego consideraron cumplidas con su resurrección. Si algunos seguidores de Jesús ya durante su ministerio público lo designaban como hijo de David, entonces tiene sentido la in-

interpretación que ellos daban de la resurrección como la entronización de la estirpe de David en cumplimiento de la promesa hecha en 2 Sm 7,12-14. Vista desde este ángulo, la resurrección no fue el catalizador de la idea del origen davídico, sino que el origen davídico sirvió de catalizador para una interpretación particular de la resurrección.

En suma, no hay que apresurarse a desechar la estirpe davídica de Jesús como un *teologúmeno* de los relatos de la infancia junto con su nacimiento en Belén. Los testimonios sobre ese origen son tempranos y están diseminados en varias y diversas ramas de la tradición neotestamentaria; y sólo la posibilidad de que algunos discípulos de Jesús durante su ministerio público lo creyesen de linaje davídico explica la interpretación muy temprana de la resurrección de un reo crucificado como la entronización del hijo de David⁶¹.

¿Prueba todo esto que Jesús de Nazaret fuera *literalmente, biológicamente*, de estirpe davídica? Por supuesto que no. Los relatos de la infancia se pueden interpretar como diciendo justamente lo contrario. Trazan la generalogía davídica a través de José, su padre legal, no biológico. Todo lo que los datos nos permiten sugerir es que, durante el ministerio público de Jesús, algunos de sus seguidores lo consideraban ya de origen davídico. Esta idea popular puede o no ser cierta literalmente, biológicamente: hoy no es posible comprobarlo, y además, salvo en el caso de algunos sacerdotes y aristócratas judíos, ni siquiera en aquella época eran susceptibles de verificación las pretensiones genealógicas. El único aspecto positivo derivado de este análisis es que, cuando pasemos a tratar el ministerio, los dichos y los títulos de Jesús adulto, tendremos ocasión de recordar que, ya antes de los acontecimientos pascuales, algunos discípulos probablemente le creyeron "Hijo de David".

4. *La concepción virginal*

Un último punto teológico de los relatos de la infancia considerado frecuentemente como un *teologúmeno* es la concepción de Jesús por parte de María⁶². Aquí se entrecruzan varios problemas. Primero, el problema general sobre los milagros de los Evangelios. Este asunto se examinará más tarde, en el contexto del ministerio público de Jesús. Baste decir por ahora que, trabajando con material antiguo, el historiador o exegeta puede tratar de averiguar si la afirmación de que se produjo cierto milagro se remonta al personaje a quien se atribuye la realización (o experiencia) del milagro, o si lo afirmado es una adherencia posterior en la tradición oral o incluso una posible invención de un autor tardío. Tal asunto deberá someterse a la crítica de las fuentes, de las formas y de la redacción. Si, tras

el estudio crítico, parece que el milagro en cuestión se remonta a su supuesto actor (o receptor), se puede proceder al estudio de nuevos puntos, como la integridad, sinceridad y estabilidad mental de la persona, su enseñanza y práctica religiosa, así como la disposición de los destinatarios. El historiador puede tratar entonces de llegar a alguna conclusión sobre si realmente ocurrió algo y, en tal caso, si ello fue de alguna forma asombroso, extraordinario o inexplicable. Lo que el historiador o exegeta no puede esperar de su investigación histórica es resolver cuestiones que en realidad son filosóficas (p. ej., si se producen milagros) o teológicas (p. ej., si Dios intervino realmente en ese "milagro" particular a fin de suscitar la fe). Tales cuestiones, aun siendo importantes, pertenecen a un ámbito situado más allá del propiamente histórico.

En segundo lugar, aunque esas observaciones son válidas para toda noticia sobre lo milagroso recogida en los Evangelios, el caso de la concepción virginal plantea un problema especial y constituye una categoría en sí mismo. Que los contemporáneos de Jesús, tanto amigos como enemigos, *creían* que él hacía milagros es algo que atestiguan todas las corrientes de la tradición evangélica, así como Josefa. El criterio de testimonio múltiple queda, pues, plenamente satisfecho. Incluso hay diversos tipos de milagros (p. ej., exorcismos, curaciones a distancia) a los que hace referencia más de una fuente. Ahora bien, que lo que la gente daba por sucedido hubiera sido un acontecimiento real es, por supuesto, otro asunto.

Es claro que para los relatos de la infancia disponemos de una base de juicio mucho menor. Estrictamente hablando, a lo largo de todo el NT se habla de la concepción virginal tan sólo en Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38⁶³; ni siquiera otras partes de los relatos de la infancia se refieren a esa tradición explícitamente⁶⁴. Por otro lado, debido a la independencia recíproca entre Mateo y Lucas y a las formas divergentes y hasta contradictorias de sus relatos de la infancia, la tradición de la concepción virginal, de la que ambos dan testimonio (aunque de diferente manera)⁶⁵, se remonta ciertamente a una época anterior a la de los dos Evangelios donde se halla. Por tanto, no es una "leyenda tardía" creada a finales del siglo I.

Hasta dónde se remonta en el tiempo la tradición de la concepción virginal y cuál fue su origen preciso, eso ya no lo puede averiguar el historiador⁶⁶. Los exegetas hablarán a veces vagamente de "tradiciones familiares" que llegaron al conocimiento de la Iglesia primitiva. Sin embargo, ya hemos dicho que no se puede considerar a María como fuente directa de unos acontecimientos en los que ella es la principal protagonista, narrados en el relato lucano de la infancia; y varios pasajes de los Evangelios⁶⁷ indican que los hermanos de Jesús no creían en él durante el minis-

terio público, lo cual parecería improbable si ellos hubieran conocido la concepción milagrosa.

¿Y un origen directo de mitos paganos relativos a la progenie de padres divinos y madres humanas?⁶⁸ En primer lugar, las referencias a diversos mitos paganos que se encuentran en algunos comentarios no son tan relevantes como podrían parecer a primera vista. En esos relatos siempre se habla explícita o implícitamente de una unión sexual entre varón y mujer; el varón divino ocupa el lugar del varón humano fecundando a la mujer. Ésta no es la idea de Mt 1,18-25 o Lc 1,26-38. En ambos textos, la concepción se atribuye específicamente al *espíritu* de Dios (πνεῦμα, nombre neutro en griego, que representa a *rúa*), una palabra normalmente femenina en hebreo bíblico). Mateo en particular (Mt 1,20) dice que Jesús ha sido engendrado en María ἐκ πνεύματος... ἁγίου, '*tleEspíritu Santo*'; la preposición utilizada para expresar la acción del Espíritu (ἐκ) aparece en la genealogía precedente (Mt 1,1-17) no referida al papel masculino, sino al femenino, en la concepción (Mt 1,3.5 [bis].6). La idea de la concepción virginal, cualquiera que sea su origen, no tiene raíces en ideas paganas de fecundación por un dios. Más bien, la afirmación teológica que hacen los evangelistas consiste -prescindiendo de su base histórica- en que el Espíritu Santo, asociado en la tradición cristiana primitiva con el poder que resucitó a Jesús de entre los muertos (cf. Rom 1,3-4; 8,11), es también el poder escatológico que realizó la concepción virginal de Jesús: dos acontecimientos que los autores neotestamentarios ven como señales del fin de los tiempos⁶⁹.

Tampoco conduce a nada buscar las raíces de la idea de la concepción virginal en una especulación supuestamente común entre los judíos helenísticos de la diáspora. No tenemos pruebas claras de que el famoso pasaje de Is 7,14, citado en Mateo («Mirad: una virgen dará a luz un hijo»), se hubiera interpretado alguna vez como referente a una concepción virginal antes de su utilización por los autores del NT⁷⁰. El texto hebreo se refiere simplemente a una mujer llamada *almá*, una joven en edad de casarse⁷¹. Ni siquiera la traducción de los Setenta de Is 7,14 se refiere necesariamente a una concepción virginal. Si bien παρθένος, la palabra que se usa en los Setenta para traducir *almá*, significa a menudo "virgen", también puede tener el sentido más general de joven casadera y así se emplea a veces en los Setenta⁷². El ejemplo más claro de este significado amplio es su uso con respecto a Dina después de haber sido raptada (Gn 34,3)⁷³. Por tanto, la forma griega de Is 7,14 pudo tener exactamente el mismo sentido que tuvo en el original hebreo. No hay pruebas seguras de que los judíos helenísticos anteriores al tiempo de Jesús entendieran el texto de los Setenta en términos de concepción virginal. A la desesperada, los especialistas recurren a veces a la interpretación alegórica que hace Filón de los re-

latos del Génesis concernientes a nacimientos de patriarcas; Filón usa esos relatos como símbolos de virtudes que Dios engendra en el alma ⁷⁴. Pero todo vínculo entre tales alegorías sobre el origen de las virtudes y el relato de la concepción virginal de Jesús es de lo más etéreo.

El resultado final de este análisis habrá de parecer pobre y decepcionante tanto a los defensores como a los oponentes de la doctrina de la concepción virginal. Por sí sola, la investigación histórico-crítica carece simplemente de las fuentes y los medios necesarios para llegar a una conclusión definitiva sobre la historicidad de la concepción virginal como la narran Mateo y Lucas ⁷⁵. La aceptación o el rechazo de la doctrina estarán condicionados por las ideas filosóficas y teológicas de que se parta, así como por el peso que se conceda a la enseñanza de la Iglesia ⁷⁶. Una vez más se nos recuerdan las limitaciones inherentes a la crítica histórica. Ésta es una buena herramienta, con tal que no esperemos demasiado de ella.

5. *La cuestión de la ilegitimidad*

Hay una posible fuente de la tradición sobre la concepción virginal que normalmente no se menciona entre gente fina ni en libros de buen gusto: la posibilidad de que, como mínimo, Jesús hubiera sido concebido fuera del matrimonio ⁷⁷. Sobre esta contingencia, que produce consternación en los devotos y regocija a los impíos, tal vez se pudiera pasar en silencio si no fuera porque unos cuantos especialistas de tiempos recientes han propuesto la ilegitimidad de Jesús como una tesis viable ⁷⁸. Algunos cristianos podrían rechazar toda consideración de esta teoría como un insulto a su fe. Otros cristianos podrían replicar que la fe cristiana proclama el horroroso escándalo del completo "vaciar" (cE Flp 2,7) del Hijo de Dios en nuestra carne mortal, hasta el extremo de ser condenado como un criminal, escarnecido y torturado y, finalmente, muerto en la cruz. A la luz de todos los horrores que Jesús experimentó en su pasión y muerte, la ilegitimidad podría considerarse como un aspecto menor del "vaciar" (κένωσις). Sin embargo, el método adoptado para la búsqueda del Jesús histórico exige prescindir, aunque no negar, lo que se afirma mediante la fe. Si algunos investigadores proponen seriamente que el nacimiento de Jesús fue ilegítimo, es preciso examinar con no menos seriedad la proposición ⁷⁹.

Realmente, la acusación de ilegitimidad no representa una novedad en la búsqueda que venimos desarrollando en este libro. Ya tropezamos con ella en el capítulo 4, cuando examinamos material rabínico y otro material judío como posible fuente para la investigación. Como vimos allí, los especialistas relacionan frecuentemente las tradiciones judías sobre una per-

sana llamada "Ben Pendera" o "Ben Pantere"⁸⁰ con una afirmación del autor pagano del siglo n Celso, que escribió una polémica contra el cristianismo titulada *Enseñanza auténtica* (Ἀλήθης λόγος) alrededor del 178 d. C. Aunque se ha perdido esta obra de Celso, disponemos de extensas citas de ella en el escritor eclesiástico Orígenes, que escribió una famosa réplica, *Contra Celso*, hacia el año 248. En 1.28, 32 del *Contra Cebo*, Orígenes informa de que Celso había oído a un judío un relato sobre el nacimiento ilegítimo de Jesús. Según el relato en cuestión, Jesús inventó la historia de su nacimiento de una virgen. En realidad, a la madre de Jesús la echó de casa el carpintero con quien estaba desposada, porque había cometido adulterio con un soldado llamado *Panthera* (cf. el Ben *Pantere* de las fuentes judías). Pobre y sin hogar, dio a luz a Jesús en secreto. Posteriormente, Jesús estuvo un tiempo en Egipto, donde trabajó como bracero y aprendió magia, llegando de este modo a reclamar para sí el título de Dios⁸¹.

La información de Celso tiene importancia porque es la primera referencia *clara y claramente datable* de tales acusaciones entre los judíos⁸². Todas las demás fuentes sugeridas son más tardías, o vagas en sus datos, o bien muestran una evidente dependencia de los relatos evangélicos de la infancia, cuando no una reacción contra ellos⁸³. Como Celso refiere lo que le contó un judío algún tiempo antes del año 178⁸⁴, podemos suponer que esa versión ya circulaba entre ciertos judíos helenísticos de la diáspora hacia mediados del siglo n. Lo más probable es que tal historia no se conociera antes, dado que Justino mártir discute ampliamente con el judío Trifón sobre la concepción virginal, sin que Trifón le replique con la acusación de ilegitimidad⁸⁵. Sin embargo, el hecho de que esté atestigüada primero entre los judíos de la diáspora y no entre los de Palestina⁸⁶, y de que no circulara hasta mediados del siglo Ix, sugiere la posibilidad de que se trate de una parodia judía, ideada con fines polémicos, del relato cristiano de la concepción virginal, especialmente del ofrecido en el Evangelio de Mateo.

Que la versión de Mateo fuera el principal objeto de la parodia es poco sorprendente: Mateo -el Evangelio supuestamente "judío"- es mucho más claro en su afirmación de la concepción virginal que Lucas y, a mediados del siglo n, Mateo se iba volviendo el Evangelio más popular en la corriente mayoritaria del cristianismo. De hecho, cuando cotejamos el relato de la infancia mateano con lo que narra Celso, queda claro que de alguna manera el primero sirvió de fuente al segundo, puesto que la noticia de Celso refleja rasgos que son exclusivos de Mateo en todo el NT. Mateo, no Lucas, da a entender la consternación de José al descubrir que María está embarazada, y su intención de divorciarse de ella (CMt 1,18-20). Sólo Mateo narra la huida a Egipto (CMt 2,13-15), que sigue a la visita de los Magos (μάγοι; cf. la relación que establece Celso entre la estancia de Jesús en

Egipto y la *magia*). También Mateo vincula la noticia de la huida a Egipto con su primera afirmación de que Jesús es el *Hijo* de *Dios* (Mt 2,15; cf. la conexión que hace Celso entre Egipto, la magia y la afirmación de ser Dios por parte de Jesús)⁸⁷. Además, en todo el NT, sólo Mateo dice de José que es carpintero (Mt 13,55). Este último punto merece ser especialmente destacado, dado que la designación de José, en vez de Jesús, como carpintero parece proceder de una alteración redaccional mateana de Mc 6,3⁸⁸. Por eso es probable que la versión judía que recoge Celso sea una reacción, directa o indirecta, contra el relato de la infancia de Mateo⁸⁹.

Por consiguiente, todo lo que en realidad nos dice la noticia contada por Celso es que, a mediados del siglo II, algunos judíos de la diáspora conocían las afirmaciones de Mt 1,18-25 Y trataron de refutarlas haciendo una parodia de ellas (precisamente, la clase de reacción que se podía esperar). No estamos tan lejos, pues, de los debates judea-cristianos reflejados en el *Diálogo con Trifón* de Justino, salvo en lo referente a la acusación de ilegitimidad. El hecho de que el origen de la parodia se encuentre en la diáspora y no en Palestina hace muy poco plausible que tengamos en Celso un fragmento de información histórica conservado intacto y desconocido entre judíos durante siglo y medio. En efecto, antes de considerar histórica esa noticia habría que hacer hincapié en algunas cuestiones básicas de la historia de esa tradición: ¿Cómo se enteraron unos judíos (presumiblemente hostiles) de las circunstancias que rodearon el nacimiento de Jesús, siendo así que Jesús no habría atraído la atención de la gente hasta la edad de treinta años, mucho después de producirse los supuestos hechos en un oscuro pueblo de Galilea llamado Nazaret? ¿Cómo es que se conservó ese conocimiento durante muchas décadas en el judaísmo palestino, para luego, en un momento determinado, ser transferido al judaísmo de la diáspora? Todo esto hace difícil creer en tal historicidad⁹⁰. Una reacción polémica contra el relato de la infancia mateana es una explicación mucho más verosímil de los datos.

Prescindiendo de ese relato de Mateo, ¿hay en el NT alguna indicación de que se hubiese lanzado contra Jesús la acusación de ilegitimidad, con lo cual la "tradición de ilegitimidad" retrocedería hasta alguna fecha del siglo I? A veces se han señalado en tal sentido dos versículos del NT: Mc 6,3 y Jn 8,41.

En Mc 6,1-6a⁹¹, Jesús va a Nazaret, su pueblo, y predica en la sinagoga. Sus convecinos de antes están impresionados por la sabiduría de sus enseñanzas y (presumiblemente) por las noticias sobre los milagros que ha realizado. Pero la familiaridad genera menosprecio, y su asombro pronto se transforma en hostilidad. Se oyen frases desdeñosas: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María, y el hermano de Santiago [= Jacob], José, Judas

[= Judá] y Simón? ¿No viven aquí, con nosotros, sus hermanas?» Algunos especialistas han sugerido que, detrás de la inusitada descripción "el hijo de María", se encuentra una negación de la legitimidad de Jesús. Pero este texto clave está lleno de problemas.

1) Los investigadores deben enfrentarse a las variantes que el texto griego presenta en Mc 6,3. Si bien la mayor parte de los manuscritos leen la pregunta en el sentido indicado, en algunos manuscritos de Marcos⁹² se lee: «¿No es éste el hijo del carpintero [y de María]?»⁹³. Los textos paralelos de Mt 13,55 y Lc 4,22 dicen, respectivamente: «¿No es éste el hijo del carpintero? Su madre ¿no se llama María?» y «¿No es éste el hijo de José?» Estos paralelos llevan a ciertos investigadores a preferir «¿No es éste el hijo del carpintero [y de María]?»⁹⁴ como la lectura original de Marcos. De ser así, desaparece toda la base para el uso de este texto como referencia a la ilegitimidad.

Más probablemente, sin embargo, «¿No es éste el hijo del carpintero?» representa una asimilación tardía del texto de Marcos a los otros Evangelios, en especial al de Mateo. De hecho, a menudo se "corrige" a Marcos en la posterior tradición griega de los manuscritos para hacerlo coincidir con Mateo y/o Lucas, sobre todo cuando el texto de Marcos podía resultar ofensivo para un amanuense o unos lectores cristianos. En realidad, fue el tono despectivo de aquella gente de Nazaret lo que probablemente condujo a Mateo y Lucas a cambiar, independientemente uno del otro, "el carpintero, el hijo de María" por "hijo del carpintero" o "hijo de José"⁹⁵. Así, a pesar de la variedad de lecturas de los manuscritos griegos, podemos considerar bastante seguro que "hijo de María" es lo que había escrito Marcos⁹⁶. Naturalmente, no se debe caer en la ingenuidad de suponer que Mc 6,3 recoge literalmente, como una cinta magnética, lo que la gente de Nazaret decía de Jesús el año 28. Pero Mc 6,3 es valioso porque, como mínimo, nos cuenta qué clase de comentarios despectivos sobre Jesús pudo oír de sus adversarios la primera generación de cristianos.

2) ¿Implica Mc 6,3 una alusión afrentosa al origen de Jesús? Ciertamente, referirse a un hombre como hijo de su madre, en vez de hijo de su padre, era inusitado en el AT y en el judaísmo de la época de Jesús. Algunos se han abalanzado sobre este hecho para interpretar "hijo de María" como una acusación de que Jesús era ilegítimo⁹⁷. Sin embargo, mencionar la filiación de un hombre mediante el nombre de su madre no es un modo regular de indicar la ilegitimidad del hijo ni la viudedad de la madre en el AT ni en la época de Jesús⁹⁸. Tal uso se halla tan sólo en textos samaritanos, mandeos y rabínicos posteriores⁹⁹.

3) Por otra parte, una frase como "hijo de María", aunque nada corriente, no es absolutamente imposible en el uso bíblico. En el AT se da

el curioso caso de Seruyá, madre de Joab, Abisay y Asael, tres jefes de las tropas de David. Estos tres notables -individual o colectivamente- son siempre identificados en la Biblia como "hijo[s] de Seruyá", su madre, nunca relacionados con su padre (véase, p. ej., 1 Sm 26,6; 2 Sm 2,13; y así, sin excepción a lo largo de 1-2 Samuel, 1 Reyes y 1 Crónicas, con un total de 24 casos). Este uso continúa en Josefa y en la literatura rabínica¹⁰⁰. La razón del mismo no está clara, y se ha querido explicar de diversas maneras: p. ej., Seruyá era famosa por sí misma (quizá como hermana de David)¹⁰¹, o bien la fraseología de estos textos conserva una costumbre arcaica de trazar la descendencia a través de la línea materna. En todo caso, no hay absolutamente ninguna indicación de que el uso se derive de la idea de que los hijos (¡los tres!) eran ilegítimos. Así pues, los varios casos en que se lee "hijo[s] de Seruyá" nos demuestran que la frase "hijo de María", aunque no usual, no es inaudita ni indicativa de una acusación de ilegitimidad¹⁰². Tampoco indica concepción virginal: ¡otra interpretación que a veces se ha querido extraer de este desdichado texto!¹⁰³

4) ¿Qué hacer, entonces, de Mc 6,3? Para entender correctamente este versículo hay que leerlo en su contexto, es decir, en la dramática escena de conflicto que presenta Marcos¹⁰⁴. Los otros reproches que la gente del pueblo lanza a Jesús a la cara no se refieren a bajeza moral o escándalo de ninguna clase, sino simplemente al origen vulgar de Jesús, que ellos conocían de sobra. Lo que la gente de Nazaret reprocha a Jesús frente a lo que implícitamente él se artoja, es: «Si te conocemos de toda la vida. Si eras el carpintero del pueblo. Si conocemos bien a tu madre y a tus hermanos y hermanas, que todavía viven aquí, y que hoy están con nosotros en esta sinagoga. ¿Cómo te atreves a dártelas de especial? ¡Tú no vales más que nosotros!» Este resentimiento y esta envidia pueblerinos son las razones por las que se mencionan el oficio de carpintero y los parientes de Jesús¹⁰⁵; nada indica que esta información denote mancha moral o escándalo, sino la condición humilde y corriente del aludido. Probablemente, esto mismo vale también para "hijo de María". Es muy verosímil que se trate de un comentario impertinente ocasionado por la presencia (imaginada) de María en la reunión de la sinagoga, junto con los hermanos y hermanas de Jesús: «¡Cómo! Si sólo es el hijo de María!» Puesto que, presumiblemente, de los progenitores de Jesús era María el único superviviente, el agrio ataque dirigido contra Jesús en la sinagoga habría hecho alusión a ella, que estaba allí mismo, y no al padre ya muerto y, por tanto, ausente¹⁰⁶.

El segundo texto que a veces se cita como indicio de una "tradición de ilegitimidad" dentro del NT es Jn 8,41. Este versículo se encuentra en el embrollado y confuso relato de las disputas de Jesús con los judíos de Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos (capítulos 7-8). No ayuda a la interpretación de nuestro texto clave el hecho de que los capítulos 7-

8 de Juan no se cuentan entre los discursos más clara y ordenadamente desarrollados ¹⁰⁷. En líneas generales, estos dos capítulos están dedicados a revelar gradualmente quién es Jesús (i. e., cuáles son sus orígenes, de dónde procede, cuál es su relación con Dios) y a exponer la correspondiente hostilidad, cada vez mayor, por parte de los judíos jerosolimitanos. Oportunamente, ambos temas culminan en Jn 8,57-58: Jesús proclama su existencia eterna, divina «desde antes de que naciera Abrahán, yo soy») y los judíos responden tratando de apedrearlo.

En el contexto próximo de Jn 8,31-59, el ataque y contraataque crecientes se centran en Abrahán, en la afirmación de ser hijos (espirituales) de Abrahán, en la consiguiente condición de hombres libres y no esclavos y, finalmente, en la condición de hijos de Dios. Al comienzo de esta sección es Jesús, y no los judíos, quien está al ataque. En el v. 33, los judíos declaran orgullosamente: «Nosotros descendemos de Abrahán y nunca hemos sido esclavos de nadie». A lo que Jesús replica de modo indirecto que son esclavos del pecado (v. 34). Reconoce que, físicamente, son «descendientes de Abrahán» (v. 37); pero la descendencia física no es lo importante. Espiritualmente actúan en contra de la voluntad del Padre de Jesús.

En este punto, por tanto, Jesús establece una escisión u oposición entre un parentesco físico con el "padre" Abrahán y un parentesco espiritual con el Padre de Jesús. Pero Jesús lleva el asunto todavía más lejos: él imita a su Padre, ellos imitan a su padre (v. 38). Esta observación de Jesús introduce una idea nueva, inquietante: hay otro padre al que ellos imitan con sus acciones, y ese otro padre no parece ser Abrahán. Por eso, en este punto, los judíos insisten obstinadamente: «Nuestro padre es Abrahán». (v. 39) ¹⁰⁸. Jesús niega esto de manera implícita declarando que, si fueran hijos espirituales de Abrahán, obrarían como él ¹⁰⁹; en cambio, tratan de matar a Jesús. Para mayor desazón, les dice que esa tendencia homicida no imita a Abrahán, sino a su verdadero padre espiritual (vv. 40-41a), al que poco después (v. 44) identificará con el diablo.

Al acusarlos Jesús de que tienen como verdadero padre espiritual no a Abrahán sino a algún asesino, los judíos replican enfáticamente: «Nosotros no hemos nacido de la fornicación; un solo Padre tenemos, y es Dios» (v. 41 b). El cambio de Abrahán a Dios como padre de ellos resulta un tanto brusco; pero, esencialmente, el sentido es claro. Jesús, de hecho, los ha acusado de desobediencia o infidelidad hacia Dios. Ellos contestan: No somos culpables de infidelidad espiritual o apostasía con respecto a Dios, pecados que en el AT reciben el nombre de fornicación ¹¹⁰.

Lo más notable de este tortuoso desarrollo de los temas principales consiste en que desde el v. 31 hasta el v. 47 es Jesús quien realmente ataca mientras los judíos tratan de defenderse como pueden. Sólo cuando llega

mas al v. 48 pasan a la contraofensiva. Durante su ataque, Jesús fuerza dos veces a los judíos a defender su legitimidad, primero como hijos de Abrahán (v. 39) y luego como hijos de Dios (v. 41). Las expresiones enfáticas «*nuestro padre*» (v. 39) y «*nosotros no hemos nacido de la fornicación*» (v. 41) son parte de una enfurecida y exasperada defensa de su legitimidad *espiritual*, que Jesús ha cuestionado recalcando: «*vosotros hacéis lo que habéis visto en vuestro padre*» (v. 38) y «*vosotros hacéis lo que hizo vuestro padre*» (v. 41 a) ¹¹¹. Dada la manera como se desarrolla la acalorada disputa, en la que Jesús suscita la cuestión del nacimiento legítimo *de ellos* y les discute su legitimidad desde el punto de vista no físico, sino espiritual (admito que físicamente son hijos de Abrahán), ver en los versículos 39-41 una soterrada referencia a la ilegitimidad física de Jesús es, en mi opinión, excesivamente imaginativo.

Después de todo, cuando la contienda verbal cobra aún más ferocidad en el v. 48, al abandonar los judíos la actitud defensiva y atacar a Jesús con difamaciones, lo primero de que le acusan es de ser samaritano, pero no en un sentido físico, biológico. Se trata de que, al poner en tela de juicio la condición de hijos de Abrahán de los judíos de Jerusalén, Jesús, para ellos, se pone del lado de los "heterodoxos y cismáticos" samaritanos, que rechazan la condición de los judíos como únicos hijos de Abrahán y la de Jerusalén como único lugar del templo en que se debe dar culto (cf Jn 4,20) ¹¹². Esta difamación no tiene un sentido literal, biológico, sino espiritual. Porque, en conjunto, el debate ha girado sobre el origen y la legitimidad espirituales, y presumiblemente tal es también el sentido de los vv. 39 y 41. En realidad, no está nada claro si esos versículos defensivos tienen como blanco a Jesús.

Resumiendo: sólo si ya se hubiera determinado por otras razones la existencia en el siglo I de una tradición sobre el nacimiento ilegítimo de Jesús conocida tanto por los judíos como por los cristianos y que fuera tema de debate entre ellos, tendría probabilidad de ser cierta la interpretación de Jn 8,39 y 41 como alusión a la ilegitimidad de Jesús. Como no hay ningún claro testimonio de una polémica de tal clase anterior al siglo II (y los de entonces parecen corresponder a una reacción frente a los relatos de la infancia) ¹¹³, el tema de la ilegitimidad en Jn 8 -como en Mc 6,3- se debe considerar como un caso clásico de retroproyección de debates teológicos posteriores a un texto anterior que no muestra indicios de tales disputas ¹¹⁴.

6. Conclusiones

Empecé este examen del nacimiento y el linaje de Jesús señalando que poco o nada se puede decir con seguridad o gran probabilidad de acierto

sobre el nacimiento, la infancia y la primera juventud de la mayor parte de las figuras históricas del mundo mediterráneo antiguo. Y hemos encontrado que Jesús supera a muchas de esas figuras en que al menos se pueden afirmar sobre él algunos hechos con bastante certeza o, en el peor de los casos, con gran probabilidad.

Durante el reinado de Herodes el Grande (y, si hemos de creer a Mateo, hacia el final de ese reinado, o sea, por los años 7-4 a. C.)¹¹⁵, un judío llamado *Yeshúa* (= Jesús) nació, quizá en Belén de Judea, pero más probablemente en Nazaret de Galilea (de todos modos, en una población poco importante situada en los confines del reino de Herodes). La madre de Jesús se llamaba Miryam (= María)¹¹⁶, y su padre (putativo) Yosef (= José). Aunque la afirmación de los relatos de la infancia respecto a que Jesús nació en Belén podría ser simplemente un *teologúmeno* para simbolizar su condición de Mesías de estirpe real davídica, las numerosas y distintas tradiciones presentes en el NT sobre ese origen davídico abogan por la verosimilitud de que se le reconociese en vida como descendiente del rey David, cualquiera que fuese la realidad biológica (que probablemente ni siquiera estaba al alcance de los contemporáneos de Jesús). Prescindiendo de cuál fuese su exacto lugar de nacimiento, Jesús creció en Nazaret y fue identificado hasta tal punto con ese pueblo que "Nazareo", "Nazareno" o "de Nazaret" se convirtió casi en su segundo nombre.

También se afirma en los dos relatos de la infancia la tradición de que Jesús fue concebido virginalmente por obra del Espíritu Santo. La verdad de tal aserto, que ya era difícilmente verificable en la época en que Jesús, adulto, apareció en el escenario público, con mayor motivo no es hoy susceptible de comprobación. Las decisiones sobre esta tradición, limitada en el NT a los relatos de la infancia, se tomarán más bien sobre la base de las ideas filosóficas que se tengan sobre lo milagroso y del peso que se concede a la enseñanza posterior de la Iglesia. En todo caso, los precisos orígenes de la tradición de la concepción virginal permanecen oscuros desde un punto de vista histórico. La tradición, contraria a la anterior, de que Jesús era hijo ilegítimo no está claramente atestiguada hasta mediados del siglo II, y lo más probable es que se trate de una reacción burlesca, en un contexto de polémica, contra las afirmaciones de los relatos de la infancia, quizá tal como se filtró a través de disputas populares.

Con esto queda expresado casi todo lo que se podía decir con bastante certeza sobre el nacimiento y la infancia de Jesús. La próxima cuestión que abordaremos es si debemos dar un salto de unos treinta años hasta las riberas del Jordán y el anuncio del Bautista, o si es posible conocer algo, al menos en líneas generales, sobre la llamada "vida oculta" de la infancia, adolescencia y juventud de Jesús en Nazaret.

Notas al capítulo 8

1 Digo "más correcta" porque la forma breve *Yeshú*, proviene de la pérdida, en la pronunciación popular, de la letra final hebrea *ayin*. La literatura rabínica, que deplora esa pronunciación defectuosa, la asocia con el dialecto que se hablaba en Galilea (véase, por ejemplo, *b. Ber.* 32a; *b. Erub* 53a; *b. Meg.* 24b). David Noel Freedman me sugirió (en carta de 26 nov. 1990) que, en el siglo I, a Jesús lo habrían llamado *Yeshú* sus paisanos galileos, y solamente en situaciones de mayor formalidad, o quizá en Jerusalén, se habría empleado la forma más completa *Yeshúa* o incluso *Yehoshúa*. Las peculiaridades de la pronunciación galilea se hallan probablemente subyacentes en la cáustica observación dirigida a Pedro cuando negó conocer a Jesús en el relato de la pasión (Mt 26,73: «Seguro que tú también eres de ellos, porque tu misma habla te delata»). Digo "probablemente" porque sólo Mateo alude al habla de Pedro. Tanto Marcos (14,70) como Lucas (22,59) se limitan a decir: «porque eres (Lucas: es] galileo». Como suele ocurrir, con sus tendencias de culto escriba, Mateo saca una conclusión tal vez correcta de su fuente marcana; sobre todo esto, cf. Donald P. Senior, *The Passion Narrative According to Matthew* (BETL 39; Louvain: Université, 1975) 205 n. 2.

Hay que advertir que la *a* que se encuentra en la forma vocalizada de *Yeshúa* es una creación de los masoretas para ayudar a la pronunciación de la *ayin* final. Su nombre técnico es *patah furtivum*; no tiene importancia gramatical ni etimológica.

2 Algunos han sugerido que en el acortamiento del nombre hubo una contracción intermedia de *Yehoshúa* a *Yoshúa* y luego a *Yeshúa*; así Ludwig Koehler y Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: Brill, 1958) 410; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (AB 28 Y28A; Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985) I, 347. Sin embargo, David Noel Freedman me ha indicado en la carta mencionada en la nota anterior que el paso de *o* a *e* es difícil de explicar en todo caso. En su opinión, es posible que los nombres *Yehoshúa* y *Yeshúa* tuvieran diferentes raíces o derivaciones y luego fueran asimilados porque sonaban igual y, probablemente, significaban lo mismo.

Yehoshúa es la grafía completa (*plene scriptum*) del nombre griego, con la letra hebrea *waw* escrita para representar la vocal *súreq*. En realidad, esta grafía completa se encuentra sólo en Dt 3,21 y Jue 2,7, en el texto masorético de la Biblia hebrea. También se usa la grafía abreviada (*defective scriptum*), sin la *waw*; aparece, p. ej., las dos primeras veces que se menciona al sucesor de Moisés (Ex 17,9-10), en el título del libro de Josué y luego a lo largo de ese mismo libro. Para evitar complicaciones innecesarias en un asunto ya complicado, usaré siempre la forma completa al referirme al nombre de Josué en la Biblia hebrea, dado que esto destaca la relación de *Yehoshúa* con *Yeshúa* y *Yeshú* Oesús).

3 Significativamente, *Yeshúa* aparece exclusivamente en los libros posexílicos de Esdras, Nehemías y Crónicas: Esd 2,3.36.40; 3,9; 8,33; Neh 3,19; 7,11.39.43; 8,7; 9,4-5; 10,10; 12,8.24; 1 Cr 24,11; 2 Cr 31,15. En todos estos textos se usa *Yeshúa*, no la forma más breve *Yeshú*. El nombre de Josué, el sucesor de Moisés, sigue apareciendo como *Yehoshúa* en 1 Cr 7,27 (se trata de una genealogía) y en Eclo 46,1, pero se lee *Yeshúa* en Neh 8,17. El sumo sacerdote Josué, que volvió a Jerusalén con Zorobabel, siempre es llamado *Yehoshúa* en los profetas Ageo y Zacarías, y siempre *Yeshúa* en Esdras y Nehemías. De estos datos, Werner Foerster deduce que *Yehoshúa* era la forma predominante antes del año 500 a. C., y que *Yeshúa* se impuso a partir de entonces. Para más detalles, cf. su artículo "Ἰησοῦς", en *TDNT3* (1964) 284-93. Tiene especial interés su referencia (p. 286 n. 23) a la inscripción sepulcral de Jaffa

en la que aparece la forma *Yehoshúa*, lo cual indica que "Josué" no había desaparecido del todo en torno al cambio de era.

⁴Véanse, p. ej., los treinta y un Josués rabínicos enumerados en Str-B, 5-6. 1069-73. Significativamente, no figura ningún *Yeshúa* ni *Yeshú*.

⁵Es interesante el hecho de que en los textos rabínicos se emplee *casi* siempre la forma breve de "Jesús", *Yeshú*, para Jesús de Nazaret, y en el Talmud *solamente* para Jesús de Nazaret; cf. Foerster, "Ἰησοῦς", 286-87. Este autor señala que «con el siglo II d. C., *Yeshúa* o Ἰησοῦς desaparece como nombre propio. En la literatura rabínica, *yšw'* se encuentra sólo como nombre de la novena clase sacerdotal». Foerster pasa luego a enumerar unas cuantas excepciones dispersas, que no hacen sino confirmar la regla.

⁶Los cristianos de origen irlandés o alemán (entre otros) se sienten un tanto escandalizados cuando, en España o en Latinoamérica, oyen por primera vez llamar a alguien Jesús. Esta tradición española y latinoamericana nos acerca cuanto es posible a la manera de "sonar" el nombre "Jesús" como nombre corriente en la Palestina del siglo I.

⁷Algunos cuentan diecinueve o veintiuno. Es difícil determinar el número exacto, puesto que no siempre se tiene la seguridad de si, en determinado pasaje, Josefa se refiere a un Jesús diferente o a un Jesús ya mencionado en otra obra o pasaje. Para otros casos en que aparece el nombre de Jesús hacia la época del cambio de era, véase Martin Hengel, *Between Jesus and Paul* (London: SCM, 1983) 187 n. 79 y la bibliografía allí citada. Tanto el hebreo *Yeshúa* (también es posible *Yeshú*) como el griego Ἰησοῦς, se pueden ver en inscripciones sepulcrales palestinas del siglo I anterior y posterior a nuestra era. De hecho, el nombre de Jesús figura entre los hallados más frecuentemente en osarios de aquel período.

A menudo se debate el preciso significado de dos casos en que aparece la forma griega Ἰησους en osarios de Talpioth, un suburbio de Jerusalén. Parecen datar de los alrededores del siglo I anterior y posterior a Cristo. Una de las inscripciones, hecha con carbón, dice: Ἰησους ἰου nesús, dolor" [?] o "Jesús, ¡favor!" [?]; la otra, grabada, dice: Ἰησους αλοθ ("Jesús, ¡ay de mí!" [?] o "Jesús [que] resucite" [?]). La especulación sobre el exacto significado ha sido abundante y a veces curiosa. E. L. Suke-nik sugirió poco después del descubrimiento de las inscripciones en 1945 que éstas representaban lamentaciones de unos discípulos de Jesús por su crucifixión, idea que generalmente ha sido rechazada en trabajos posteriores. Otros (p. ej., Gustafsson) han creído ver en las inscripciones lamentos judeocristianos por los muertos y oraciones a Jesucristo (siendo interpretada la última como "Jesús, [que el que descansa aquí] resucite"). Otros han sugerido que ἰου y αλοθ son formas de Yahvé y Sabaoth (así Fishwick). Tenemos ejemplos similares de deformaciones de nombres divinos en el gran Papiro Mágico de París (ca. 300 d. C.), en el que se invoca a Jesús también como Dios de los hebreos. Pero este delirante sincretismo data del período romano tardío, cuando la magia ecléctica era muy corriente. Dada la temprana fecha de las dos inscripciones de Talpioth, la interpretación más plausible de las mismas es "Jesús hijo de X" (acaso "hijo de Judas [o Jehú (?)]" e "hijo de Aloth"). Por eso, los osarios de Talpioth serían una prueba más de lo corriente que era el nombre de Jesús en la Palestina del siglo I. En una tumba familiar encontramos un Jesús hijo de Judas y un Jesús hijo de AJoth, quizá abuelo y nieto o (menos probablemente) padre e hijo. Sobre todo esto, véase E. L. Suke-nik, "The Earliest Records of Christianity": *AJA* 51 (1947) 351-65; Berndt Gustafsson, "The Oldest Graffiti in the History of the Church": *NTS* 53 (1956-57) 65-69; Duncan Fishwick, "The Talpioth Ossuaries Again": *NTS* 10 (1963-64) 49-61; Erich Dinkler, "Comments on the History of the Symbol of the Cross": *JTe* 1 (1965) 124-46; J. P. Kane, "The Ossuary Inscriptions of Jerusalem": *JSS* 23 (1978)

268-82; C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (ed. rev.; San Francisco: Harper & Row, 1987) 57; Everett Ferguson, *Backgrounds o/Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 470-71.

⁸La lengua griega tomó simplemente la forma abreviada *Yeshú*, sustituyó el sonido *sh* (que no existe en griego) con el sonido *s* (la consonante sigma) y añadió una sigma final para hacer el nombre hebreo declinable en griego: Ἰησοῦς. De esta forma griega se deriva la latina *Iesus* o *jesus*. El hecho de que la forma griega Ἰησοῦς valiese tanto para "Josué" como para "Jesús" sería motivo de que, con el paso del tiempo, los cristianos de lengua griega estableciesen comparaciones tipológicas entre Josué hijo de Nun y Jesús de Nazaret. Sin embargo -y esto es interesante-, esa tipología no se aplica en serio hasta Justino mártir, a mediados del siglo II. El NT aparece sorprendentemente libre de ella. Una posible excepción es Jds 5, si se lee Ἰησοῦς en lugar de κύριος; cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London/New York: United Bible Societies, 1971) 725-26.

⁹Para un examen de los textos relevantes de Tácito y Suetonio, cf. cap. 4 *supra*. El uso de "Cristo" como nombre propio de Jesús entre los paganos tal vez fue acelerado por la confusión entre Χριστός y Χρηστός, nombre común en la época; una confusión similar surgió entre *Christiani* y *Chrestiani*. Véase, p. ej., Raymond E. Brown (con John P. Meier), *Antioch and Rome* (New York/Ramsey: Paulist, 1983) 100-1; Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT 2/18; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1987) 6.

¹⁰Junto con una forma abreviada de la denominación divina "Yahvé" (*yahu*), el nombre está formado con la raíz hebrea *šw'*, cuyo significado puede ser "ayudar", aunque no hay certeza de esto.

¹¹Se cree que, además de una forma abreviada de "Yahvé" (*yahu*), compone este nombre la raíz hebrea *yš'*, "salvar". Sobre todo esto, cf. Raymond E. Brown, *The Birth o/the Messiah* (Garden City, NY: Doubleday, 1977) 131; trad. española: *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Madrid: Cristiandad, 1982); Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1, 347 y la bibliografía allí citada.

¹²Filón, *De mutatione nominum* (Sobre el cambio de los nombres) 21 §121: Ἰησοῦς δὲ σωτηρία Κυριου «pero "Jesús" [significa] "salvación del Señor",»). En este punto, Filón está comentando Nm 13,16 y el significado del nombre de Josué hijo de Nun. Respecto al texto, cf. F. H. Colson y G. H. Whitaker, *Philo*. Volume V (LCL; London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University, 1934) 204-5. David Noel Freedman señala (carta del 26 nov. 1990): «Mientras que la etimología se estableció de un modo claramente no científico, la conexión con "salvación" quizá no sea tan descabellada, sobre todo en la forma posesiva del nombre».

¹³Jesús no fue el único judío de su tiempo que estructuró un grupo en torno al patriarcal y tribal número doce; este número tuvo el mismo cometido en Qumrán. Al parecer, el consejo de la comunidad se componía de doce laicos y doce sacerdotes (IQS 8,1-4), aunque se puede interpretar el texto en el sentido de doce hombres en total, tres de los cuales debían ser sacerdotes. Doce sumos sacerdotes y doce levitas principales tenían que prestar servicio en el templo del tiempo final (IQM 2,1-3). Como vivían en el desierto de Judea, los qumranitas tenían quizá una especial inclinación a remontarse al período en que Moisés y los doce jefes de las doce tribus permanecieron en el desierto.

¹⁴Véase, p. ej., lo que dice Plutarco de los prodigios que rodearon la concepción, el nacimiento y la juventud de Alejandro Magno en *Vidas paralelas. Alejandro*, 1-2, 1-7; Olimpias, esposa de Filipo de Macedonia y madre de Alejandro, sueña que su

vientre es alcanzado por un rayo; mientras ella duerme, aparece una serpiente estirada a su lado, lo cual enfría el ardor de Filipo hacia Olimpias, quizá porque se ve consorte de un ser superior; el oráculo de Delfos dice a Filipo que ofrezca un sacrificio a Zeus Ammón (que, en cierto momento de la vida de Alejandro, será considerado como el verdadero padre de éste); Alejandro muestra notables capacidades en su juventud y es iniciado por Aristóteles en saberes secretos. Suetonio, en sus *Vidas de los doce césares*. Augusto, 94, habla de acontecimientos similares con respecto al nacimiento y la juventud de Augusto: ocurren presagios por el tiempo de su nacimiento; de nuevo, una serpiente se desliza hasta la madre; se tiene a Augusto por hijo de Apolo; sueños y prodigios muestran que el niño imperará sobre el mundo; Augusto da pruebas de tener poderes extraordinarios ya en su juventud.

¹Cf. *Ant. 2.9.2-3* §205-16; un escriba egipcio predice al faraón el nacimiento de un israelita libertador, y Dios se aparece en sueños al padre de Moisés, Amarán, revelándole la vida de Moisés antes de que éste nazca.

¹Cf. *Vida de Moisés*, 1.2-4 §5-17.

¹⁷Todo el asunto de los milagros se tratará más adelante, en el contexto del ministerio público de Jesús. Aquí sólo se exponen unas breves consideraciones, en relación, principalmente, con el carácter particular de los relatos de la infancia.

¹⁸Esta idea, que tiene poco de novedosa, se ha convertido en una regla de exégesis tradicional tanto entre los católicos como entre los protestantes. En cuanto a los católicos, véase la trascendental aceptación de la crítica formal con respecto a los textos bíblicos en la gran encíclica del papa Pío XII *Divino afflante Spiritu*, publicada el 30 sept. 1943; los pasajes principales se pueden encontrar en Henricus Denzinger-Adolfus Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg: Herder, 1963) 756 (nn. 3829-30). Para una traducción inglesa, cf. James J. Megivern (ed.), *Official Catholic Teachings. Bible Interpretation* (Wilmington, NC: McCrath, 1978) 331-33. Todavía más explícita es la exhortación dirigida a los exegetas por el Concilio Vaticano II en la constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 12: Dios habla a los seres humanos de un modo humano; el exegeta debe investigar lo que trató de comunicar el autor humano; para hacer esto, debe prestar atención a las diversas formas literarias, dado que la verdad se expresa de diferentes maneras, según sean los textos históricos, proféticos o poéticos. Para el texto latino original, cf. *Constitutio dogmatica 'De divina revelatione'* (Roma: Imprenta Políglota Vaticana, 1965) 9-10.

¹⁹Sobre todo este tema, cf. Brown, *The Birth of the Messiah*, 26-37. El libro de Brown constituye el estudio magistral llevado a cabo en nuestra generación; una actualización de su bibliografía y sus comentarios sobre investigaciones más recientes se puede encontrar en sus dos artículos, "Cospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986: Part I (Matthew)" y "Cospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986: Part II (Luke)": *CBQ* 48 (1986) 468-83 y 660-80, respectivamente.

²Véase, p. ej., C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London: Hodder & Stoughton, 1936).

²¹Aunque se diese por sentado que la presencia de María en estos dos eventos es producto de la teología redaccional de los evangelistas, quedaría la existencia de dos corrientes de tradición independientes que sostienen la opinión general de que María llegó a conocer los primeros días de la Iglesia. Lo cual no tiene nada de extraño, habida cuenta de que una chica judía se desposaba hacia los doce o trece años de edad. Si Jesús rondaba los treinta y cinco en el momento de su crucifixión, María tendría unos cuarenta y ocho años.

²² Así, p. ej., Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer* (WUNT serie 2.^a, 7; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1981) 210, desentendiéndose, por lo general, de las objeciones enumeradas a continuación.

²³ Lo mismo se puede decir sobre los "asuntos romanos" que supuestamente afectaron de manera directa a María, en especial el censo mundial que César Augusto mandó hacer cuando Quirino era gobernador de Siria (Lc 2,1). Véase el detallado estudio de Brown, *Birth of the Messiah*, 547-56. Su conclusión es clara: «Cuando se tiene todo en cuenta, el peso de los datos aparece en fuerte oposición contra la posibilidad de conciliar la información de Lc 1 y Lc 2. [...] Lucas parece incurrir en inexactitud al asociar ese nacimiento [de Jesús] con el solo y único censo de Judea (no de Galilea) llevado a cabo en los años 6-7 d. C. durante el gobierno de Quirino» (p. 554).

²⁴ Para análisis globales, cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 435-70; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1,418-33.

²⁵ Cf. Brown, *o. c.*, 436, 447-51; Metzger, *Textual Commentary*, 134.

"Véase Fitzmyer (*o. c.*, 1, 424), quien explica que la confusión de Lucas sobre la purificación "de ellos" es señal de que la información de este evangelista «no se derivaba de los recuerdos de María, quien supuestamente tenía que conocer bien los hechos».

²⁷ Advuértase que el texto griego de la pregunta de los magos de Mt 2,2, es ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. La traducción correcta es simple: «¿Dónde está el [que ha] nacido rey de los judíos?». No hay "recién nacido" en el texto griego, aunque con frecuencia lo han incluido los traductores que mezclan inconscientemente el relato de Mateo con el de Lucas, teniendo así que encajar la visita de los magos en la estancia relativamente breve de José y María en Belén.

²⁸ Es importante recordar que ésta es la primera mención de Nazaret en el Evangelio y que, naturalmente, el evangelista cree que debe "presentarla", explicarla y casi defenderla.

²⁹ Compárense las dos noticias que ofrece de ello el texto griego: καὶ ἐλθὼν κατώκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ (Mt 2,23); καὶ [...] ἐλθὼν κατώκησεν εἰς Καφαρναούμ (Mt 4,13).

³⁰ Cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 547-56.

³¹ El περὶ αὐτοῦ de 2,38 es obviamente el niño Jesús, no el θεῶν del v. 38a (cf. Alfred Plummer, *The Gospel According to S. Luke* [ICC; Edinburgh: Clark, 1922] 73). Fitzmyer traduce el v. 38b como: «[Ana] habló del niño a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén» (*ibid.*, 1, 419). Fitzmyer comenta que el texto griego dice literalmente «"hablaba", dado que el verso está en [imperfecto]... Eso significa que no lo hizo tan sólo en aquella ocasión, sino que [Ana] iba dando noticia del niño» (p. 431).

³² Que se deba considerar esto un midrás es algo debatido entre los especialistas y depende en buena parte de lo amplia o estrictamente que se tome la definición de midrás; para varias opiniones al respecto, cf. Myles M. Bourke, "The Literary Genus of Matthew 1-2": *CBQ* 22 (1960) 160-75; A. Wright, *The Literary Genre Midrash* (Staten Island, NY: Alba, 1967); Brown, *Birth of the Messiah*, 557-63.

³³ No parece que, en su origen, los relatos de la infancia tuvieran ningún contacto con tradiciones de preexistencia y encarnación; véase, p. ej., Lc 1,35 comparado con Jn 1,1-18. El primero en unir en su pensamiento la preexistencia de Cristo y su concepción virginal fue Ignacio de Antioquía.

³⁴Cf. Brown, *Birth O/the Messiah*, 29-32, 311-16.

³⁵Véase, p. ej., la rapidez con que rechaza los relatos de la infancia Herbert Braun en su *Jesus o/Nazaret. The Man and His Time* (Philadelphia: Fortress, 1979) 24-25; similarmente, Bornkamm, *Jesus o/Nazaret*, 52. Sin duda, el silencio de Sanders sobre los relatos de la infancia en su *Jesus and Judaism* indica la misma actitud general.

³⁶Al regreso de Egipto tras la muerte de Herodes (Mt 2,19-20), Jesús todavía es designado con la misma forma diminutiva (παῖδιον, niño) que se le aplicaba antes de la huida (Mt 2,8.11.13.14).

³⁷Las cuestiones de cronología se tratarán en el capítulo 11. Para un breve examen de la cronología correspondiente a la vida de Jesús, cf. Joseph A. Fitzmyer en el artículo "A History of Israel", en *NJBC*, 1247-50. Para estudios más detallados sobre las fechas del nacimiento y la muerte de Jesús -todos ellos eruditos, pero algunos no muy críticos- véase Jerry Vardamen I Edwin M. Yamauchi (eds.), *Chronos, Kairos, Christos* (Jack Finegan Festschrift; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1989).

³⁸Es interesante advertir que nunca se menciona a José en Marcos ni siquiera indirectamente (a no ser que se lea "hijo del carpintero" en Mc 6,3 con p45 y unos cuantos manuscritos más; pero se puede dar casi por cierto que se trata de una asimilación a Mt 13,55, como indica Metzger en *Textual Commentary*, 88-89). Aunque se considerase que las referencias a este José en el resto de Lucas-Hechos son simplemente ecos del relato de la infancia lucano, todavía tendríamos, como mínimo, la coincidencia de testimonios entre dos corrientes de tradición muy diferentes: 1) la tradición primitiva que subyace en los relatos de la infancia de Mateo y Lucas, y 2) la subyacente en el Evangelio de Juan.

³⁹Llama la atención lo poco que se *nombra* explícitamente a la madre de Jesús fuera de los relatos de la infancia. El Evangelio de Juan, pese a utilizarla como símbolo, nunca menciona el nombre de "la madre de Jesús" Gn 2,1.3.5.12; 6,42; 19,25-27). Si llegáramos a la conclusión de que Lucas sólo conoció el nombre de María por su relato de la infancia y por Marcos, de nuevo tendríamos al menos los testimonios coincidentes de dos corrientes de tradición notablemente distintas: 1) la tradición primitiva que hay debajo de los relatos de la infancia de Mateo y Lucas, y 2) Marcos, corroborado por Mateo y Lucas.

⁴⁰Brown (*The Gospel According to John*, 1, 330) prefiere la idea de que el evangelista conocía la tradición del nacimiento de Jesús en Belén, pero concluye su estudio subrayando que no es posible llegar a la certeza en este asunto. Se muestra todavía más indeciso al opinar en su *Birth o/the Messiah*, 516 n. 6; similarmente, Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II Teil* (HTKNT 4/2; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1971) 220; trad. española: *El evangelio según san Juan*, 4 vols. (Barcelona: Herder, 1980-1987). En favor de la ignorancia u olvido intencionado de la tradición de Belén por parte del evangelista, cf. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (MeyerK 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919G8) 231 n. 2. Christoph Burger (*Jesus als Davidsson* [FRLANT 98; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970] 153-58) sugiere la posibilidad de que Juan el evangelista hubiera oído que en otros ambientes cristianos había circulado un relato en el que se afirmaba el origen davídico de Jesús y su nacimiento en Belén. Según la hipótesis de Burger, Juan rechazó rotundamente tal idea poniéndola en boca de los adversarios judíos de Jesús. Se podría replicar a Burger que si Juan hubiera sido tan polémico en este punto, ¿habría dejado el asunto tan oscuro y ambiguo?

⁴¹*Teologúmeno* es un concepto complicado. En sí, la palabra no significa necesariamente que la afirmación de fe presentada como algo realmente sucedido carezca de

toda base histórica; un *teologúmeno* puede ser un acontecimiento histórico al que se haya añadido una fuerte carga de simbolismo e interpretación teológicas. Pero, de hecho, el término suele emplearse para indicar un relato teológico que no representa un acontecimiento histórico.

⁴² Cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 513-16.

⁴³ En Ignacio, el linaje davídico de María se indica de una manera más implícita que explícita; véase *Efios*, 18,2: «Pues nuestro Dios Jesús el Mesías fue concebido por María según el plan de Dios: por un lado, de la estirpe de David [cf. Rom 1,3]; por otro, del Espíritu Santo [cf. Mt 1,18.20]». Véase también *Esmirnenses* 1,1 y *Tralianos* 9,1. Advértase en Ignacio la característica mezcla de elementos de la tradición joánica (Jesús es Dios), de Mateo (concebido por [la virgen] María mediante el poder del Espíritu Santo) y la tradición prepaulina (de la estirpe de David). La idea del origen davídico de María se hace más explícita en Justino; véase, p. ej., *Diálogo con Trifón* 45: «el Hijo de Dios [...] destinado a encarnarse y nacer de esa virgen que era descendiente de David». Véase también el *Protoevangelio de Santiago* 10,1. Como señala Brown (*Birth of the Messiah*, 287-88), incluso los autores patrísticos vacilan un tanto al indicar el linaje de María; similarmente, Raymond E. Brown et al., *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress; New York: Paulist, 1978) 260-61; trad. española: *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes* (Salamanca: Sígueme, 1982).

Riesner, que adolece de una visión acrítica del relato de la infancia lucano, sugiere que, mientras que Jesús era de linaje davídico, María pudo haber sido de origen sacerdotal.

⁴⁵ Véase, p. ej., Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, I, 357.

⁴⁶ Con mayor motivo, no se debe basar ninguna interpretación del comienzo del ministerio de Jesús en la idea de que el Bautista y Jesús eran algo así como primos (una deducción lógica del relato lucano que nunca hace el propio Lucas). Cuando, ya adultos, aparecen en escena el Bautista y Jesús en Lc 3, hay un extraño silencio -dado el relato de la infancia de Lucas- respecto a que el Bautista y Jesús sean parientes. Ni que decir tiene que ningún otro pasaje del NT -¡y mucho menos Josefo!- insinúa nada semejante.

Todo intento de utilizar cualquiera de las dos genealogías de Jesús (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) para determinar el linaje de María está condenado al fracaso porque: 1) ambas genealogías trazan explícitamente la de Jesús a través de José, y 2) ambas son elaboraciones teológicas y no se deben interpretar como datos biológicos. Sobre todo esto, cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 57-94. Salvo en puntos poco importantes, las dos genealogías se contradicen desde el tiempo de David hasta el de José, el padre legal de Jesús. En teoría, una de las dos genealogías podría contener alguna información histórica, pero hoy resulta imposible saber cuál de ellas sería; además, es preciso confesar que tales datos no añadirían prácticamente nada a la suma total de conocimientos relevantes sobre el Jesús histórico.

⁴⁸ Esto es especialmente cierto en el caso de Mt 1,18-25, pasaje que tiene como único objeto señalar que la función esencial de José en el drama teológico es aceptar como suyo al niño concebido virginalmente, insertándolo así en la genealogía davídica que Mateo ha detallado en 1,1-17. Advértase el énfasis del discurso del ángel en el v. 20: «José, hijo de David...» Lo mismo se señala, aunque de modo más indirecto, en Lc 1,27; 2,4; 3,23-31.

⁴⁹ Básicamente, ésta es la posición de Burger en *Jesus als Davidsohn*. Véase, p. ej., su conclusión en p. 178: «Jesús fue descendiente de David no por su nacimiento, si-

no por la Pascua y la confesión de fe de la Iglesia». Aparte de las objeciones que presento a continuación, Brown (*The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* [New York: Paulist, 1973] 55 n. 87) ofrece un argumento de carácter general en contra de la posición de Burger: «Santiago, el hermano de Jesús, era muy conocido en el mundo cristiano y vivió hasta la década de los sesenta. [...] ¿Cómo se explica la aquiescencia de Santiago a datos tan ficticios sobre el origen de la familia?» Además, Pablo, que conoció a Santiago precisamente por ser «el hermano del Señor [Gál 1,19]», cita una fórmula de fe en la que se proclama que Jesús era «de la estirpe de David» (Rom 1,3). Por tanto, la posibilidad de que en Palestina, en la primera generación de cristianos, existiera la creencia de que Jesús era de origen davídico, es algo que no se puede descartar, como le gustaría a Burga.

⁵⁰ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα. Sobre la teología de esta fórmula confesional y las razones para pensar que es prepaulina, véase, además de los comentarios normales sobre Romanos, M.-E. Boismard, "Constitué Fils de Dieu (Rom 1A)": *RB60* (1953) 5-17; R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (London: SCM, 1965) 49-50; O. Cullmann, *Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959) 235, 291-92; N. Dahl, "Die Messianität Jesu bei Paulus", en *Studia Paulina* (Haarlem: Bohn, 1953) 83-95, esp. 90-91; D. Duling, "The Promises to David and Their Entrance into Christianity – Nailing Down a Likely Hypothesis: *NTS* 20 (1973-74) 55-77; R. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (New York: Scribner's, 1965) 165-67, 187; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (London: Lutterworth, 1969) 246-51; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (SBT 1/50; London: SCM, 1966) 108-11; E. Linnemann, "Tradition und Interpretation in Róm 1, 3f": *EvT31* (1971) 264-75 (con una respuesta de E. Schweizer en pp. 275-76); R. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (SBT 2/17; London: SCM, 1970) 80, 96-98, 111; E. Schweizer, "Róm 1, 3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus", en *Neotestamentica* (Zürich/Stuttgart: Zwingli, 1963) 180-89; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Roma: Istituto Biblico, 1961) 160-66; P. Stuhlmacher, "Theologische Probleme des Römerbriefpraskripts": *EvT27* (1967) 374-89; K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (WMANT 8; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1962) 70-76; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre* (Stuttgart: KBW, ³1970) 192-202.

⁵¹ Nótese lo hábilmente que pasa Pablo de la definición del evangelio común a todos los cristianos (Rom 1,3-4) a su específico entendimiento del evangelio en términos de justificación por la fe (Rom 1,16-17).

⁵² Cf. Brown (con Meier), *Antioch and Rome*, 89-127; Lampe, *Die stadtrömischen Christen*.

⁵³ Rom 1,3 es el único pasaje de las epístolas indiscutidamente paulinas que menciona el origen davídico de Jesús, y parece citar una fórmula de fe tradicional. Pablo quiere mencionar en este punto tal origen porque trata de ganarse a los cristianos romanos, cuyas ideas teológicas tenían aún una fuerte coloración judía. Cuando Pablo declara, al final de una lista de los privilegios de Israel en la historia de salvación, que Jesús es «el Mesías según la carne» (Rom 9,5), puede estar pensando en su descendencia de David. De ser así, resulta de lo más significativo que en este pasaje donde se recuerda la adopción, la gloria, los pactos, la ley, el culto y los patriarcas de Israel nunca se mencione a David por su nombre (Rom 9A-5). Es Abrahán, no David, quien en la teología de Pablo simboliza la apertura a los gentiles; quizá Pablo veía en el rey David una figura demasiado particularista (por no decir política) para servir a su programa teológico.

"Véase, p. ej., Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT 7/2; Regensburg: Pustet, 1969) 242; Martin Dibelius / Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1972) 108; A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1982) 130-31; J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (Black's New Testament Commentaries; London: Black, 1963) 177; Walter Lock, *The Pastoral Epistles* (ICC; Edinburgh: Clark, 1924) 95; C. Spicq, *Les épîtres pastorales* (EBib; Paris: Gabalda, 1969) 746.

⁵⁵ Marcos toma en sentido positivo la exclamación de Bartimeo en Mc 10,47 («Jesús, Hijo de David, ten compasión de mí»); por eso, probablemente, no pretende que Mc 12,35-37 (la cuestión sobre si el Mesías es el Hijo de David) sea un rechazo del origen davídico de Jesús, sino simplemente una indicación de que es menos importante que la condición de Jesús como Señor e Hijo de Dios. Más abierto a debate está el significado de este relato en la tradición premarcana; pero de ninguna manera es axiomático -como parecen pensar algunos comentaristas- que la forma premarcana intentase negar la condición de Hijo de David. Para la posición que se inclina por el rechazo, cf. Burger, *Jesus als Davidsohn*, 52-59, 64-70, 166. Como observa Brown (*The Virginal Conception*, 55, n. 87), Mc 12,35-37 «no se debe interpretar como una pregunta retórica que lleva implícita la negación de la condición de Hijo de David. Más bien puede ser una pregunta rabínica tipo *haggadá* dirigida a conciliar dos posiciones escrituristas aparentemente contradictorias: el Mesías es a la vez Hijo de David y Señor de David, pero de diferentes maneras». A mi modo de ver, tanto Mc 10,47 como Mc 12,35-37 representan probablemente tradiciones premarcanas y así atestiguan otra corriente de cristología del Hijo de David en el cristianismo de la primera generación.

⁵⁶ Buena parte de la abundancia de "Hijo de David" en el Evangelio de Mateo puede deberse a la redacción mateana. Pero como, en mi opinión, Mateo representa continuidad más que oposición con respecto a la tradición especial de su Iglesia, probablemente existió alguna teología del "Hijo de David" en la tradición premateana llamada "M". Sobre el uso por parte de Mateo de la tradición M, véase Meier (con Brown), *Antioch and Rome*, 53-57. La existencia de un componente "davídico" en el material M antes de la redacción de Mateo es especialmente plausible por lo que respecta a la genealogía y al relato de la infancia mateanos, dado el uso de "tradiciones de David" en la genealogía y en el relato de la infancia de Lucas, muy diferentes de los anteriores. Sobre los temas davídicos presentes en Mateo, cf. Brian M. Nolan, *The Royal Son of God* (OBO 23; Fribourg: Editions Universitaires; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).

⁵⁷ Aunque Lucas nunca llama a Jesús directamente "Hijo de David" en Hechos, dice algo equivalente por medio de Pedro en Hch 2,30: «Pero como era profeta y sabía que Dios le había prometido bajo juramento que uno de su descendencia se había de sentar en su trono, [David] habló proféticamente de la resurrección del Mesías». Véanse unas palabras similares de Pablo lucano en Hch 13,22-23,35-37; cf. E. Schweizer, "The Concept of the Davidic 'Son of God' in Acts and Its Old Testament Background", en L. E. Keck / J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (Paul Schubert Festschrift; London: SPCK, 1968) 186-93; véase también Eric Franklin, *Christ the Lord* (Philadelphia: Fortress, 1975).

⁵⁸ Esto parece lo más probable, habida cuenta de la aplicación a Jesús, el Hijo, de los salmos de entronización 2 y 110, así como de la promesa de Natán a David (2 Sm 7,14) en Heb 1,5.13.

⁵⁹ Advuéntanse las palabras clave de los Setenta en el v. 12: ἀναστήσω y σπέρμα; cf. Duling, "The Promises to David", 55-77.

⁶⁰ La mayor parte de los comentaristas consideran que la descripción de Is 61,1-3 se refiere a un profeta, ya sea el autor (a menudo llamado Trito-Isaías) o alguna otra figura profética; así Claus Westermann, *Isaiah 40-66* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1969) 365-66; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1975) 239-40; John L. McKenzie, *Second Isaiah* (AB 20; Garden City, NY: Doubleday, 1968) 181-82; Carroll Stuhlmueller, "Deurero-Isaiah and Trito-Isaiah": *NjBC*, 346. En una carta dirigida a mí (26 nov. 1990), David Noel Freedman sugiere, en cambio, que el pasaje procede del Déurero-Isaías y en él se proclama el edicto que el profeta imagina y espera que el rey Ciro promulgue al conquistar el Imperio babilónico. En cualquier caso, como señala Westermann, el verbo "ungir" se usa aquí en sentido metafórico para designar el divino encargo y envío. Abre el camino para un uso de "mesías" y "mesiánico" en un sentido más amplio; no se refiere necesariamente a alguien que de una manera literal, física, ha sido unguido con aceite, como en el caso del rey efectivo de Israel.

⁶¹ Alguien podría objetar que el hecho de que Jesús fuese condenado y ejecutado por los romanos bajo la acusación de pretender ser «rey de los judíos» (Mc 15,2.26 parr.) constituye el gran catalizador histórico que llevó a que Jesús crucificado y resucitado fuera proclamado Mesías por casi todas las corrientes del NT, incluidas las más antiguas a que tenemos acceso mediante la crítica de las formas. En tal caso, esto fue lo que dio origen también a la identificación de Jesús como Hijo de David; no hay necesidad de apelar a una tradición en tal sentido que supuestamente circuló durante el ministerio público de Jesús.

Por otro lado, no se puede negar que la crucifixión de Jesús como "rey de los judíos" produjo un decisivo impacto en la predicación cristiana de los primeros tiempos y en el uso del título Mesías/Cristo como una especie de segundo nombre de Jesús. Sobre esto da buenos argumentos N. A. Dahl en su famoso ensayo, "Der gekreuzigte Messias", en Ristow / Mathiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 149-69; trad. ingl.: N. A. Dahl, "The Crucified Messiah", en *The Crucified Messiah and Otha Essays* (Minneapolis: Augsburg, 1974). Sin embargo, precisamente porque "Mesías" era una designación susceptible de muy diferentes interpretaciones en el judaísmo del siglo 1 (hecho que reconoce Dahl), no es posible pasar automáticamente de designaciones como "Mesías", "rey de Israel" y "rey de los judíos" al título "Hijo de David". Los judíos y los judeocristianos habían tenido reciente experiencia de varios "reyes de los judíos", y ninguno de ellos era Hijo de David. Los gobernantes asmoneos a partir de Aristóbulo (104-103 a. C.) se atribuyeron el título de rey, y Herodes el Grande recibió tal designación de Roma el año 40 a. C. El nieto de Herodes, Herodes Agripa 1, fue también rey de un Israel reunificado desde el año 41 al 44 d. C.

Los Asmoneos eran de linaje levítico, no davídico; y Antípater, el padre de Herodes, descendía de los idumeos (= edomitas), que se habían convertido por la fuerza al judaísmo durante el período asmoneo (pero véase la afirmación de Nicolás de Damasco según la cual la familia de Antípater pertenecía a la clase dirigente judía que volvió a Judea desde Babilonia [*Ant.* 14.1.3 §9]; cf. la obra revisada de Schürer, *The History of the Jewish People*, 1, 234 n. 3). El origen judío de Herodes resultaba un tanto discutible por el hecho de que su madre, Cipros, era miembro de una famosa familia de Arabia (*G.j* 1.8.9 §181). Esto no representaba un obstáculo insuperable para que Herodes reivindicara su condición de judío, dado que trazar ese origen a través de la madre no fue un principio firmemente establecido en el judaísmo antes del año 70 d. C. (cf. Shaye J. D. Cohen, "Was Timothy Jewish (Acts 16,1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent": *JEL* 105 [1986] 251-68). Significativamente, Josefa traza el origen judío de Herodes a través de su abuelo y de su padre; cf. *Ant.* 14.1.3 §8-10; 14.7.3 §121 (aunque el texto es aquí confuso); 14.15.2 §403

(donde Antígono dice a los romanos que Herodes era «idumeo, o sea, medio judío» y por ranto no apro para rey de los judíos). Herodes rrató de asegurar los derechos de sus hijos como herederos suyos y de ganarse e! favor de los que apoyaban a la dinastía asmonea, casándose con la princesa asmonea Mariamme I. De este modo, Herodes podía afirmar que, tanto por nacimiento (por parte paterna) como por matrimonio, reunía las debidas condiciones para ser "rey de los judíos", pero difícilmente podía ser considerado "Hijo de David". En suma, la experiencia concreta de los judíos en e! siglo 1 de antes y después de nuestra era impedía toda identificación automática de! título "rey de los judíos" con e! de "Hijo de David".

⁶²Es abundante la bibliografía relacionada con la cuestión desde los puntos de vista bíblico, teológico e histórico. Para una orientación general sobre e! tema y la bibliografía, cf. Brown, *The Virginal Conception*, 21-68; Joseph A. Fitzmyer, "The Virginal Conception of Jesus in the New Testament": *T534* (1973) 541-75; Brown, *Birth of the Messiah*, 517-33; Brown et al., *Mary in the New Testament*, 289-92.

⁶³A veces, algunos exegetas han querido ver referencias a la concepción virginal en otros lugares del NT: p. ej., Gál 4,4-5 («Dios envió a su hijo, nacido de mujer»); Mc 6,3 («hijo de María»); Jn 1,13 (una variante débilmentē-atestiguada, donde e! verbo en plural ἐγεννήθησαν [«ellos (los creyentes) fueron engendrados»] se leería en singular [«él (la Palabra) fue engendradü»]. Sobre todo esto, cf. Brown et al., *Mary in the New Testament*, 62-63, 181-82; Brown, *Birth of the Messiah*, 518-21.

[Es interesante observar que la tradición de! nacimiento de Jesús en Belén y la de la concepción virginal no se entrecruzan en ninguno de los dos relatos de la infancia. La primera se encuentra sólo en e! capítulo 2 de cada Evangelio, la segunda sólo en e! capítulo 1.

⁶⁵Conviene señalar la paradoja de que el relato de la infancia de Mateo, aun centrándose menos en María que en José, es más explícito sobre la concepción virginal (Mt 1,18-25) que en el relato de la infancia lucano, el cual dedica más atención a María (cf. Lc 1,27.34-35). Sobre el carácter alusivo de la referencia lucana a la concepción virginal en la anunciación a María, cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 298-303; Fitzmyer, "Virginal Conception", 566-67; también la posición de Fitzmyer modificada en su comentario, *The Cospel According to Luke*, 1, 338.

⁶⁶Sobre exámenes de los orígenes y "catalizadores" sugeridos para la idea de la concepción virginal de Jesús, cf. Brown, *The Virginal Conception*, 61-66; íd., *Birth of the Messiah*, 521-31; Brown et al., *Mary in the New Testament*, 291-92.

⁶⁷P. ej., Mc 3,21.31-34; Jn 7,5.

⁶⁸Algunos autores miran más allá de! campo inmediato de los mitos grecorromanos e invocan historias del nacimiento de grandes figuras religiosas como Krishna, Buda y Zoroastro. Dos dificultades hacen esos paralelos poco útiles: 1) Es extremadamente difícil datar con alguna exactitud la primera aparición de tales historias. 2) Incluso en el caso de que éstas existieran en siglo 1 d. C., es muy improbable que las conociesen -y todavía más que las aceptasen como fuentes- los primeros cristianos, que fueron los portadores de la tradición de la concepción virginal antes de que los evangelistas pusiesen por escrito esa tradición. Sobre todo esto, cf. Brown, *Virginal Conception*, 62 (junto con n. 104); íd., *Birth of the Messiah*, 523 n. 13.

⁶⁹Martin Hengel puede tener razón, por tanto, al buscar el origen de la idea de la concepción virginal en el judaísmo apocalíptico. Sin embargo, resulta problemático su uso de! *Henoc eslavo* (también conocido como 2 *Henoc*) para sostener su opinión. La daración de ese libro es sumamente difícil; las épocas que se han sugerido para su origen varían desde los tiempos precristianos hasta la baja Edad Media (véa-

se el estudio de F. I. Andersen en *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 1 [Carden City, NY: Doubleday, 1983] 94-97). Sobre todo esto, cf. Martin Hengel, *The Son of Cod* (Philadelphia: Fortress, 1976) 82; Brown, *Birth of the Messiah*, 524, n. 21.

⁷⁰ Cabría explicar la aparición de la idea de la concepción virginal de Jesús en el cristianismo primitivo sugiriendo que los judeocristianos palestinos citaron al principio Is 7,14 en hebreo o arameo con una intención puramente cristológica: Jesús era Emmanuel, el Mesías davídico prometido. Luego, cuando los judeocristianos de lengua griega adoptaron el texto, se advirtió la presencia de *παρθένος* en la versión de los Setenta, y esto dio origen a la idea de la concepción virginal. Esta teoría tropieza con dos obstáculos importantes: 1) El NT no cita ni alude claramente a Is 7,14 fuera de los relatos de la infancia; de modo que no hay prueba alguna de un uso puramente "cristológico" en la Iglesia primitiva ajeno a su presente uso en Mt 1,23. 2) Tampoco es seguro que Is 7,14 se encuentre subyacente en la presentación lucana de la concepción virginal. A diferencia de Mateo, Lucas nunca cita el texto, y Fitzmyer afirma que la virginidad de María en la escena de la anunciación no se deriva de Is 7,14 (*The Gospel According to Luke*, 1, 336). Además, muchos autores opinan que, incluso en el caso de Mateo, el evangelista añadió secundariamente la fórmula de la cita de Is 7,14 a una versión premateana que no la contenía (cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 96-104, 144-45). Por eso el uso de la cita no sería el origen de la idea en cuestión, sino un medio de interpretarla.

⁷¹ Se puede aplicar esta palabra a una mujer hasta el momento en que da a luz su primer hijo. Lo que esencialmente dice el texto de Isaías es que una joven en edad casadera pronto concebirá y dará a luz un hijo. La mujer puede, en efecto, ser virgen en el momento de pronunciarse la profecía. Pero el texto no se refiere a eso ni refleja en lo más mínimo que la joven seguirá siendo virgen cuando conciba y dé a luz al niño.

⁷² Véase C. Delling, "*Παρθένος*", en *TDNT5* (1968) 827. El sentido en griego antiguo solía ser "muchacha" o "joven"; de hecho, esa mujer era normalmente virgen, pero no había especial énfasis en ello.

⁷³ La voz griega *παρθένος* representa aquí a la hebrea *na'ara*, "muchacha".

"Véase, p. ej., su *De cherubim* (Sobre los querubines) 12-15; cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 524.

⁷⁵ Brown ha reiterado este punto frecuentemente; véase, p. ej., *The Virginal Conception*, 66-67; *Birth of Messiah*, 527; "Cospel Infancy Narrative Research (Luke)", 678. A la misma conclusión llegó el grupo católico-protestante autor de *Mary in the New Testament*: «El grupo está de acuerdo en que la cuestión de la historicidad de la concepción virginal no se puede resolver mediante exégesis histórico-crítica» (pp. 291-92). Sostiene una idea similar Johann Michl, "Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament", en H. Brosch / J. Hasenfuss (eds.), *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Mariologische Studien 4; Essen: Driewer, 1969) 145-84, esp. 183.

⁷⁶ Para que no parezca que la causa de esta postura reservada no son las limitaciones de la investigación histórico-crítica, sino la fe católica, conviene señalar las obras de algunos teólogos católicos que, después de analizar los datos, creen que la concepción virginal es simplemente un *teologúmeno*: p. ej., Otto Knoch, "Die Botschaft des Mattheusevangeliums über Empfangnis und Geburt Jesu vor dem Hintergrund der Christusverkündigung des Neuen Testaments, en *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart: KBW, 1970) 37-59, esp. 57-58. Knoch adopta una postura paradójicamente "católica": precisamente porque sostiene la alta cristología de Juan y de Calcedonia, el "Dios y hombre verdadero", cree poder considerar el relato de la concepción virginal como un simple *teologúmeno*. Para Knoch, la concepción virginal

es el "ropaje histórico" de la convicción de fe que tienen las Iglesias de Mateo y Lucas: Jesús, en cuanto Mesías, no sólo es hombre verdadero, sino también Hijo de Dios en sentido propio. Knock afirma que hoy, en la teología católica, se reconoce generalmente que la profesión de fe en Jesucristo "Dios y hombre verdadero" no exige necesariamente la concepción y el nacimiento virginales de Jesús. Un punto de vista similar sostiene Gisela Latke al decir que la versión lucana de la concepción virginal es producto de una reflexión teológica, no de un acontecimiento histórico; véase su "Lukas 1 und die Jungfrauengeburt, en *Zum Thema Jungfrauengeburt*, 61-89, esp. 88.

Entre otros exegetas católicos que califican de *teologúmeno* la concepción virginal, o que no la consideran parte necesaria de la fe cristiana, se cuentan Gerhard Lohfink, "Gehört die Jungfrauengeburt zur biblischen Heilsschafft?": *TQ* 159 (1979) 304-6; John McKenzie, "The Mother of Jesus in the New Testament", *Concilium* n. 168 (1983) 3-11, y Rudolf Pesch, "Gegen eine doppelte Wahrheit. Karl Rahner und die Bibelwissenschaft", en Karl Lehmann (ed.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag* (Freiburg: Katholische Akademie; München: Schnell & Steiner, 1984) 10-36, esp. 26-34. Mientras que McKenzie muestra reserva en sus formulaciones ("The Mother", 5), Lohfink se expresa en términos absolutos: la concepción virginal ciertamente no pertenece al contenido de la fe y confesión del cristianismo primitivo y, por tanto, tampoco al "mensaje de salvación" bíblico ("Gehört", 304). Pesch parece estar de total acuerdo con Lohfink.

Como las observaciones de Pesch indican, Karl Rahner no se mostraba inclinado a considerar la concepción virginal como un mero *teologúmeno*. Para algunos comentarios anteriores de Rahner relativos a la posición de Pesch sobre la virginidad de María, cf. Karl Rahner, "Jungfraulichkeit Marias", en *Schriften zur Theologie*. Band XIII. *Gott und Offenbarung* (Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger, 1978) 361-77. Se puede encontrar un estudio todavía anterior de Karl Rahner sobre la virginidad de María en su ensayo, "Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt", en *Zum Thema Jungfrauengeburt*, 121-58. En este ensayo, Rahner parece inclinado a considerar como *teologúmenos* las ideas posteriores relativas a la virginidad de María en el acto de dar a luz a Jesús (*virginitas in partu*) y a su virginidad perpetua después del alumbramiento (*virginitas post partum*). Pero no muestra voluntad de llegar tan lejos en cuanto a la concepción virginal (*virginitas ante partum*).

Menciono las opiniones de exegetas católicos como Pesch no para adoptarlas, sino simplemente para indicar que mi posición no está predeterminada por preocupaciones confesionales. La visión rahneriana del tema, más moderada y en la línea mayoritaria católica, es compartida por Walter Kasper (ahora obispo) en su "Letter on 'the Virgin Birth'": *Communio* 15 (1988) 262-66. Kasper admite que formalmente, como *teólogo*, durante un tiempo consideró la concepción virginal como una cuestión abierta. Todavía mantiene que la crítica histórica por sí sola pone en tela de juicio la interpretación tradicional; «pero esta crítica, cuando es verdaderamente crítica, no puede probar nada en contrario. El resultado final se queda en tablas» (p. 263). Kasper acepta la doctrina de la autoridad combinada de la Escritura, la tradición, el magisterio y la reflexión teológica. Sin embargo, reflejando la opinión de Rahner, considera que es una prudente medida pastoral no escandalizar a un creyente sincero que no pueda aceptar la doctrina (p. 266). Cf. también Gerhard L. Müller, *Was heisst: Gehoren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung* (QD 119; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1989).

⁷⁷ Haya este respecto dos posibilidades diferentes, entre las que no siempre se establece una cuidadosa distinción al tratar el tema. Si, en un sentido estricto, María y José tuvieron relaciones *sexuales* después de su desposorio pero antes de que se completase el proceso matrimonial (o sea, antes de que María fuera conducida a casa de José y ambos empezasen a cohabitar permanentemente), y luego completaron el pro-

ceso matrimonial antes del nacimiento de Jesús, éste no habría sido considerado ilegítimo. Que Jesús fue concebido en el ínterin entre el acto de la promesa formal (*erusín*) de José y María y el del traslado de la esposa a casa del esposo (*nīšuin*) se afirma claramente en Mt 1,18-25 Y de forma menos clara en Lc 1,27,35-35; 2,5. Con arreglo a esto, alguien podría plantear la hipótesis de que José y María habían tenido relaciones sexuales durante ese período intermedio, práctica permitida posteriormente en Judea pero mal vista en Galilea (aunque, estrictamente hablando, no se trataba de fornicación ni de adulterio, puesto que se consideraba a la pareja marido y mujer una vez celebrado el desposorio).

Esa teoría tendría el problema de depender no sólo de un punto secundario dentro de la tradición de la concepción virginal, sino también de material rabínico de fecha posterior, que pudo ser reconocido o no como válido al final del siglo 1 d. C. La clara distinción entre Judea y Galilea a este respecto se establece solamente en la versión que da del asunto el Talmud babilónico (*b. Ketub.* 9b, 12a), no en el texto anterior de la Misná (*m. Ketub.* 1,5). Para una traducción inglesa del texto talmúdico, cf. *The Babylonian Talmud. Seder Nashim. Kethuboth* (trad. Samuel Daiches / Israel Slotki; London: Soncino, 1936) 46-47, 63-64. Significativamente, el editor literario indica que la costumbre pudo haber diferido en varias partes de la misma Judea (p. 63). Mateo es el Evangelio que habla más claramente de ese período intermedio; sin embargo, el mismo Mateo sitúa los acontecimientos de la concepción en Belén de Judea, no en Nazaret de Galilea. Por eso, las distinciones rabínicas posteriores en cuanto a diferencias de costumbres en Judea y Galilea son de importancia discutible. Sobre todo esto, cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 123-24.

En todo caso, la teoría de la ilegitimidad se suele proponer a la manera de Celso o de las *Toledoth Yeshu*: Jesús nació de la unión ilícita de María y alguien distinto de José. Éste es el sentido de "ilegitimidad" que se tratará en el texto.

"Véase, p. ej., Jane Schaberg, *The Illegitimacy offenses. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco: Harper & Row, 1987). Morton Smith *Jesus the Magician* [San Francisco: Harper & Row, 1978] 47) considera la ilegitimidad «posible pero no probable» (p. 47). Para otros especialistas, véase el apéndice de Brown en "The Charge of Illegitimacy", en *Birth of the Messiah*, 534-42.

En lo que sigue, analizaré la forma más usual de la cuestión: detrás de los relatos de la infancia y acaso oculta por ellos, ¿puede encontrarse una tradición sobre la ilegitimidad de Jesús? Este planteamiento difiere notablemente del propuesto por Schaberg. Ella sostiene que, conscientemente, Mateo y Lucas incorporaron a sus relatos de la infancia la tradición de la concepción ilegítima de Jesús, concepción quizá debida a una violación. La tradición tiene muchas probabilidades de ser histórica, según Schaberg, quien afirma que «la doctrina de la concepción virginal es una distorsión y una máscara [...] tras la que se encuentra la tradición de la ilegitimidad» (p. 197). Aunque Schaberg se inclina por la teoría de la violación, no excluye la posibilidad de fornicación consentida por parte de María (p. 152). El diferente énfasis de Schaberg consiste en su opinión de que Mateo y Lucas intentaron transmitir la tradición que habían heredado (p. 1). En otras palabras, Mateo y Lucas entendieron que los relatos tenían que ver con una concepción ilegítima, aunque su cautela y su visión androcéntrica hicieron difícil de percibir este aspecto de los relatos de la infancia.

En mi opinión, la tesis de Schaberg se contradice a sí misma desde el principio, y la amenaza de autocontradicción aumenta a medida que el libro va desarrollando su tesis. La autora trata de reforzar su extraña posición con una exhibición de pericia exegética. Lo malo es que, para apoyar sus puntos de vista, normalmente se ve en la necesidad de elegir una interpretación menos plausible de un determinado texto. Por supuesto, todos los intérpretes optan a veces por elegir una interpretación menos plausible. Pero la larga cadena de interpretaciones controvertibles que presenta Scha-

berg convierte todo su análisis en algo muy poco fiable. Los argumentos detallados son sustituidos por repetidas afirmaciones de una teoría, abundan las cuestiones retóricas, y los datos no convenientes se pasan por alto o son aludidos rápidamente en notas a pie de página. Se tiene la creciente impresión de estar ante una exégesis que va "a contrapelo" del texto para defender unas posiciones hermenéuticas fijadas de antemano. Así, no es sorprendente que, al final de su exégesis de Lucas, Schaberg parezca enfadada con el evangelista por ser tan refractario a su modo de interpretación (p. 144). En resumen, una gran cantidad de erudición desperdiciada en un descabellado proyecto.

⁷⁹Sin embargo, podemos aludir a algunas afirmaciones concretas, si bien no tienen gran valor probatorio para la tesis esencial de una primitiva tradición de ilegitimidad. Así, Schaberg (*Illegitimacy*, 164-65) aduce *ellogion* 105 del *Evangelio de Tomás* capto: «El que conoce a su padre y a su madre será llamado hijo de prostituta [la palabra griega πορνή se usa para "prostituta" en este dicho capto]». Yo no encuentro probatorio el argumento de Schaberg acerca de este texto. 1) Para su argumento, Schaberg depende de la posición de Koester, según el cual el *Evangelio de Tomás* contiene algunos dichos más primitivos que sus paralelos del NT. Como ya he expuesto en el capítulo 5, ésta es una afirmación muy discutible. 2) Schaberg arguye que el *ellogion* 105 puede derivarse de una tradición preevangélica de ilegitimidad reflejada en Jn 8,41 y Mc 6,3; más adelante explicaré cómo ninguno de los dos versículos refleja esa tradición. 3) Como ocurre a menudo con los crípticos dichos del *Evangelio de Tomás*, *ellogion*, sin un contexto más amplio, puede significar cualquier cosa o nada; por eso, acertadamente, Brown (*Birth of the Messiah*, 534) observa que este dicho «es demasiado oscuro para ser realmente útil». 4) De cualquier modo, la designación de Jesús como hijo de una prostituta no representaría la forma más temprana de la tradición de ilegitimidad como la recoge Celso, sino la forma ligeramente posterior atestiguada por Tertuliano en *De spectaculis* 30.6 (*quaesturiae filius*, i. e., "hijo de una prostituta").

⁸⁰La gran variedad de grafías es debida al hecho de que las consonantes semíticas del nombre *pntyr'* se vocalizaron y transcribieron de diferentes modos al pasar ese nombre al griego y a otras lenguas. Además de Panthera, es posible encontrar Pantira, Pandera, Pantiri y Panteri.

⁸¹Para una edición crítica de los textos mencionados, cf. M. Borret (ed.), *Origène, Contre Celse*. Tome 1 (Livres I et II) (SC 132; Paris: Cerf, 1977) 150-53, 162-65. En p. 163 n. 4, Borret todavía acepta como posible la explicación de Klausner, esto es, que la idea de que Jesús era hijo de Panthera se desarrolló a partir del griego ὁ υἱὸς τῆς παρθένου ("el hijo de la virgen"), aunque hoy muchos especialistas rechazan esa teoría. Borret cree que la tradición talmúdica sobre Jesús Ben Pandera puede remontarse a finales del siglo I d. C.

⁸²La siguiente referencia a la tradición de la ilegitimidad que se puede datar está en el texto de Tertuliano *De spectaculis* 30.6, escrito alrededor del año 197 d. C. Para una edición crítica, cf. M. Turcan (ed.), *Tertullien, Les Spectacles* (SC 332; Paris: Cerf, 1986). Todo el pasaje en que se encuentra la referencia incidental a Jesús como *fabri aut quaesturiae filius* ("el hijo de un carpintero o de una prostituta") es significativo: Tertuliano está elaborando una mezcolanza con toda clase de calumnias y de ultrajes de que se ha hecho víctima a Jesús. Su floreo retórico es un revoltijo de material procedente de los Evangelios canónicos, especialmente de Mateo y Juan, sazonado con algunas ampliaciones legendarias de carácter burlesco. "Midrás de burla" contra los Evangelios podría ser un nombre adecuado para designar la tradición de ilegitimidad, también en Celso.

⁸³ Por eso no me molesto en examinar aquí material como el apócrifo *Hechos de Pilato*, documento que tiene una historia muy complicada. En conjunto, parece haber sido compuesto al comienzo del siglo V, pero varias partes datan de siglos anteriores (si bien parece difícil cuantificar esa anterioridad). Algunas partes se escribieron quizá para contrarrestar unos *Hechos de Pilato* espurios, de origen pagano, escritos a comienzos del siglo IV. Justino mártir menciona unos *Hechos de Pilato* a mediados del siglo II, donde se presentaba a Pilato y al emperador Tiberio como testigos de la inocencia y divinidad de Cristo. Nada más se puede saber con seguridad sobre esta forma primitiva de los *Hechos de Pilato*, pero lo sabido es bastante para dudar de que contuviese alguna información históricamente fiable. La forma más antigua de este apócrifo que se puede reconstruir con alguna fiabilidad data de la última parte del siglo II y menciona de pasada la concepción virginal de Jesús, pero no dice nada sobre una acusación de ilegitimidad. Sobre este texto reconstruido, cf. Johannes Quasten, *Patrology* (Westminster, MD: Christian Classics, 1983; originalmente 1950) I, 117. La acusación de ilegitimidad es mencionada (y rechazada) en una forma posterior y más completa de los *Hechos de Pilato* que depende claramente, al menos, de algún Evangelio canónico. Incluso Schaberg concluye que el documento en cuestión no es un testimonio independiente del NT con respecto a la tradición de la ilegitimidad de Jesús (*Illegitimacy*, 159). La afirmación de F. Scheidweiler en el sentido de que este texto apócrifo presenta una forma del relato más antigua que la de la noticia de Celso no está justificada por ninguna prueba sólida; véase su introducción a los *Hechos de Pilato*, en Edgar Henneke / Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*. I. Band. *Evangelien* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1968) 330-33, esp. 330. Scheidweiler parece presuponer en su argumentación que la acusación de ilegitimidad empezó con una forma relativamente suave (p. ej., relaciones sexuales prematrimoniales en los *Hechos de Pilato*) y fue progresando hacia formas más duras (p. ej., adulterio con Panthera en el relato recogido por Celso). Sin embargo, las extravagancias de toda la tradición de ilegitimidad hacen sospechar de cualquier argumento que suponga un claro desarrollo rectilíneo. Esto no se da en la cristología, y no debe suponerse que ocurra en la anticristología de la tradición de ilegitimidad.

⁸⁴ Realmente, no todos los especialistas admiten que Celso diga la verdad aquí; queda la posibilidad, como reacción a los relatos de la infancia, de que él inventase la historia y la pusiese luego en boca de un judío. Celso tampoco sentía muchas simpatías por el judaísmo. Sin embargo, el hecho de que, dos décadas después, Tertuliano (*De spectaculis* 30.6) atribuya la acusación de ilegitimidad a los judíos y no a los paganos aboga por una fuente judía para la noticia de Celso.

⁸⁵ La fecha exacta en que Justino compuso el *Diálogo con Trifón* es objeto de debate; pero probablemente fue escrito pocos años después del 150 d. C.

⁸⁶ Maier (*Jesus von Nazareth*, 252, 255, 265, 268-70) insiste en que, metodológicamente, hay que distinguir entre la noticia de Celso y la tradición rabínica primitiva sobre "Ben Pantere", la cual no revela conocimiento de la acusación de ilegitimidad. Acaso fue añadida la tradición de ilegitimidad cuando, en época posterior, se identificó a "Ben Pantere" con "Ben Stada".

Otros elementos del relato están presentes también en Lucas, pero los expresa más claramente Mateo; p. ej., el hecho de que se produjese la concepción durante el período de los desposorios.

⁸⁸ Que el cambio se debe a una reelaboración mateana del texto de Marcos es algo generalmente admitido por los críticos que aceptan la teoría de las dos fuentes; véase, p. ej., Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaus* (THKNT I; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1972) 358-59; Rudolf Schnackenburg, *Matthaus-*

elangelium I, 1-16,20 (Die Neue Echter Bible 111; Würzburg: Echter, 1985) 131-32. Advértase que nunca se menciona a José ni directa ni indirectamente en el Evangelio de Marcos.

⁸⁹ Los polemistas judíos no necesitaban haber leído realmente el texto de Mateo; el conocimiento de su relato de la infancia mediante las disputas con los cristianos es una explicación suficiente. Schaberg debe admitir que la historia de Celso tomó elementos de Mateo y que también muestra trazos polémicos de los relatos del NT. Su intento de hacer ver que, además, la noticia de Celso está inspirada en una "tradición paralela independiente" no encuentra corroboración en los datos disponibles (*Illegitimacy*, 166).

⁹⁰ Esto no es óbice para que Schaberg trace toda una hipótesis: cf. *Illegitimacy*, 153-56.

⁹¹ Cf. un inventario de las distintas interpretaciones de la frase clave de Mc 6,3 en Harvey K. McArthur, "'Son of Mary'": *NovT15* (1973) 38-58.

⁹² La lectura ὁ τοῦ τέκτονος υἱός ("el hijo del carpintero") encuentra apoyo en p⁴⁵, familia 13, minúsculos 33, 472, 543, 565, 579, 700, los antiguos manuscritos latinos a, b, c, e, i, r', 8, áureo, muchos manuscritos de la Vulgata, tres manuscritos del capto bohaírico, e! etiópico e, implícitamente, e! texto de Orígenes *Contra Celso* 6.36 («En ninguna parte de los evangelios aceptados por las Iglesias se llama carpintero [τέκτων] al mismo Jesús»). Para una edición crítica del texto griego de esta afirmación de Orígenes, cf. M. Borret (ed.), *Orígène. Contre Celse*. Tome I (Livres V et VI) (SC 147; Paris: Cerf, 1969) 266-69.

⁹³ La mayor parte de los manuscritos "discrepantes" añaden "y de María", aunque p⁴⁵ lee solamente "hijo del carpintero".

⁹⁴ Por ejemplo, Vicent Taylor considera que el simple ὁ τοῦ τέκτονος υἱός (sin καὶ τῆς Μαρίας) como lo que Marcos escribió originariamente; véase su *The Gospel According to St Mark*, 300; trad. española: *Evangelio según san Marcos* (Madrid: Cristiandad, 1980). McArthur ("Son of Mar", 52) cree que la lectura alternativa "el hijo del carpintero y de María" es la original; pero enseguida admite la dificultad de llegar a una firme decisión.

⁹⁵ Riesner (*Jesus als Lehrer*, 218) rechaza la hipótesis de las dos fuentes, sosteniendo que la formulación mateana es más original. Marcos, por dirigirse a lectores no judíos de lengua griega, habría intentado evitar el equívoco de que Jesús era hijo físico de José. Este planteamiento implica que, al igual que Mateo y Lucas, Marcos conocía la tradición de la concepción virginal, si bien este evangelista no da ningún indicio de ello.

⁹⁶ ὁ τέκτων, ὁ υἱός recibe calificación "A" (= "prácticamente seguro") en el *UBSGNT*³. Véase el comentario en Metzger, *Textual Commentary*, 88-89.

⁹⁷ Destacadamente, Ethelbert Stauffer, "Jeschu Ben Mirjam", en E. Earle Ellis / Max Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica* (Matthew Black Festschrift; Edinburgh: Clark, 1969) 119-28. Stauffer interpreta "hijo de María" como una afirmación de que Jesús era hijo ilegítimo de ella, tras lo cual procede a interpretar Mt 1 como una respuesta polémica a esa acusación. Dos inconvenientes básicos echan a perder su artículo: 1) Stauffer se vale más de asertos que de razonamientos y pruebas. Nunca demuestra, sino que da por supuesto, el punto sobre el que descansa toda su argumentación: que una frase como "hijo de María" era entendida en el AT y en la época de Jesús como un modo normal de referirse a un hijo ilegítimo. Como veremos, no era éste el caso. 2) Las pruebas que aduce son una mezcla de textos

rabínicos, samaritanos y mandeos procedentes de muy diferentes épocas y lugares. Los que se refieren explícitamente a la tradición de ilegitimidad son todos posteriores, con mucho, al Evangelio de Marcos y a los relatos de la infancia de Mateo y Lucaso

⁹⁸Josef Blinzler cae en ese error, especialmente con respecto al hijo único de una viuda, en su *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21; Stuttgart: KBW, 21967) 72. En cuanto a las viudas, encontramos una mejor evaluación de los datos en McArthur, "Son of Mary", 38-58, esp. 44.

⁹⁹Véanse las pruebas que ha reunido McArthur, *ibid.*, 45, así como las varias razones que aduce para no aplicar esa solución a Mc 6,3 en particular (pp. 52-53); cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 540.

¹⁰⁰Cf. McArthur, *o. e.*, 41; McArthur trata el asunto analizando vestigios de pautas de la familia matriarcal, pero enseguida admite que de ninguna manera es segura tal explicación. Véase también Detlev Dormeyer, "Die Familie Jesu und der Sohn der Maria im Markusevangelium (3,20 f. 31-35; 6,3)", en Hubert Frankemolle / Karl Kertelge (eds.), *Vom Urehristentum zu Jesus* Joachim Gnillka Festschrift; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1989) 109-35, esp. 127-29.

¹⁰¹David Noel Freedman (en carta de fecha 26 nov. 1990) sugiere que el motivo para la mención de Seruyá es doble: 1) era hermana de David, y 2) el padre de sus tres hijos había muerto. Y pasa a sugerir otra posibilidad: el marido de Seruyá había tenido más de una esposa y por eso se identificaba a los hijos de Seruyá con el nombre materno, al estilo de José y Benjamín, los hijos de Raquel. Aunque Freedman no cree probable que José hubiera tenido antes otra esposa, piensa que al menos se debe sopesar la posibilidad de ello.

¹⁰²Indicio de su enfoque es que, en su estudio de Mc 6,3, Schaberg (*Illegitimaey*, 160-64) no examine este notable caso de los hijos de Seruyá. Acepta acriticamente muchas ideas de Stauffer, sin tener apenas en cuenta los argumentos de McArthur.

¹⁰³Semejante idea, lanzada sin el menor desarrollo previo en la presentación de Marcos, se estrella contra el hecho de que la frase está en boca de adversarios de Jesús descreídos. En línea con el tema marcano de! "secreto mesiánico", ni siquiera los discípulos de Jesús pueden comprender su verdadera identidad de Hijo de Dios antes de su muerte y resurrección. La sugerencia de que los enemigos de Jesús conocen su concepción virginal revela una total incapacidad para percibir la visión teológica y las limitaciones de! Evangelio de Marcos. Además, los evangelistas que afirman claramente la concepción virginal no tienen dificultad en llamar a Jesús "hijo del carpintero" o "hijo de José". Aducir que Marcos, que nunca menciona la concepción virginal, sugiere esa idea al decir "el carpintero, el hijo de María" delata una curiosa lógica. Por otro lado, Marcos es el evangelista más severo en el tratamiento de los parientes de Jesús (cE Mc 3,21.31-35; 6,4). Comprensiblemente, Mateo y Lucas, de acuerdo con la idea de la concepción virginal, omiten o suavizan esos pasajes marcanos. ¿Cómo concuerda la severidad de Marcos con la idea de que al menos su madre, cuando no otro pariente, habría tenido que conocer la concepción virginal? Sobre todo esto, cf. Brown et al., *Mary in the New Testament*, 62-63.

¹⁰⁴Así, acertadamente, Brown et. al., *ibid.*, 64. Su punto de partida es la suposición, muy probablemente correcta, de que José había muerto.

¹⁰⁵Difícilmente, la gente de! pueblo menciona a los hermanos y hermanas de Jesús para insinuar que también ellos son ilegítimos.

¹⁰⁶ Quiero recalcar que esta explicación sugerida por el contexto no indica que "hijo de María" sea un título fijo de Jesús ni una forma establecida de referirse a los hijos de las viudas. Se trata más bien de un uso popular debido a la situación retórica del momento. Un intrigante paralelo de este uso "ocasional" se encuentra en el relato lucano de la resurrección del hijo de la viuda de Naín. Se dice precisamente que el muerto es "el hijo único de su madre" (μονογενῆς υἱός τῆ μητρὶ αὐτοῦ, Lc 7,12). La solución que adopto es básicamente la que defiende McArthur en el apartado titulado "Descripción informal" ("Son of Mary", 54). Además de Lc 7,12, indica como lugares de esas "descripciones informales" Hch 23,16 y GáI4,21-31. La conclusión de McArthur merece ser repetida: «Deduzco, por tanto, que los antiguos eruditos estaban en lo cierto al considerar que la frase no tenía ninguna connotación especial aparte del hecho manifestado explícitamente y que los especialistas modernos han errado al ver en "Hijo de María" una frase problemática» (p. 58).

¹⁰⁷ Cf. los comentarios de Brown, *John*, 1, 315, 342. En p. 342, observa Brown: «Un análisis de la estructura del cap. VIII (v. 12ss) es quizá más difícil que la de cualquier otro capítulo o discurso extenso de la primera parte del Evangelio».

¹⁰⁸ Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*. II., 283) acierta al observar que, en este punto del debate, los judíos hacen hincapié en que Abrahán es su padre *espiritual*, el prototipo de la fe y las buenas obras.

¹⁰⁹ En el contexto y argumento inmediatos de Juan, las obras de Abrahán pueden ser, en particular, fe en Dios y acogida hospitalaria de su divino emisario.

Ποιέανσε, p. ej., las conocidas palabras que dirige Yahvé al profeta, según la versión de los Setenta, en Os 1,2: λαβὲ σεαυτῷ γυναῖκα πορνείας καὶ τέκνα πορνείας, διότι ἐκπορνεύουσα ἐκπορνεύσει ἡ γῆ ἀπὸ ὀπισθεν τοῦ ΚΥΠΙΟΥ; «Toma para ti una mujer de la fornicación [o prostitución] e hijos de la fornicación [o prostitución], porque la tierra cometerá fornicación tras fornicación negándose a seguir al Señor». Cf. LXX Os 2,6.

¹¹¹ Este punto fundamental falta en la exégesis del pasaje que hace Schaberg (*Illegitimacy*, 157-58).

¹¹² Cf. J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St John*, 2 vols. (ICC; Edinburgh: Clark, 1928) II, 316. Bultmann, en cambio, ve en la acusación la idea de que Jesús es un hereje (*Das Evangelium des Johannes*, 225 n. 6), mientras que Brown prefiere conectarla con la subsiguiente acusación de que tiene un demonio: Jesús está loco (*John*, 1, 358). Cualquiera que sea el matiz exacto de la acusación, todos estos comentaristas coinciden en que no se debe entender "samaritano" literal y biológicamente.

¹¹³ Conviene recordar en este punto que, en general, Juan no muestra conocer en absoluto la tradición de la concepción virginal. Sería bastante sorprendente que, a pesar de ello, reflejara conocimiento de la opuesta tradición polémica de la ilegitimidad de Jesús.

¹¹⁴ Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*. II. Teil, 285) rechaza firmemente toda referencia a la ilegitimidad en Jn 8,41; Brown está menos seguro en *John*, 1, 357, *Y Birth*, 341-42. También en contra de una referencia a la supuesta ilegitimidad de Jesús en este pasaje se muestra M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean* (EBib; Paris: Gabalda, 1936) 246. Tanto C. H. Dodd como Barnabas Lindars parecen aceptar la "interpretación de ilegitimidad" como posible, pero no muy probable; cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: University, 1965) 260 n. 1; Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1972) 328.

15 La cuestión de la fiabilidad de este dato cronológico se tratará en el capítulo 11.

16 En los Setenta, el nombre hebreo *Miryam* se transcribe como Μαριάμ. No obstante, Josefo emplea regularmente la forma declinable Μαριάμη o Μαριάμμη, aunque escribe Μαρία en *G.j.* 6.3.4 §201. Obviamente, Josefo (y algunos autores del NT) busca la manera de crear una forma declinable para la indeclinable Μαριάμ. Como es de suponer, los manuscritos griegos del NT que han llegado hasta nosotros muestran grandes variaciones en la grafía del nombre. Si hemos de dar crédito a las actuales ediciones críticas del NT, los evangelistas eran capaces de llamar a María, la madre de Jesús, lo mismo Μαριάμ que Μαρία en un mismo capítulo: así, en Lc 1 aparece regularmente Μαριάμ, pero en 1,41 se lee τῆς Μαρίας. Idéntica modificación se registra con respecto a María Magdalena, incluso dentro de una misma perícopa; de este modo, Jn 20,11 tiene Μαρία, pero en 20,16 figura Μαριάμ. No hay base alguna para ver en estas variantes nombres, personas o fuentes diferentes. La equivalencia de las dos formas queda subrayada por el hecho de que cada una de ellas aparece en el NT exactamente 27 veces (Μαρία en Mateo, Marcos, Lucas Juan, Hechos y Romanos; Μαριάμ en los mismos libros, con las excepciones de Marcos y Romanos). Respecto al debate sobre la etimología del nombre, cf. Mandred Görg, "Mirjam – ein weiterer Versuch": *BZ* 23 (1979) 285-89. Destacan dos posibles etimologías: una forma semítica occidental que significa "don de Dios" y una forma egipcia que se puede interpretar como "amada de Amún". Aun recalcando nuestra actual inseguridad sobre este punto, Görg se inclina por la última solución.

En el ínterin... (1)

Lengua, educación y status socioeconómico

1. ¿Es posible decir algo sobre los años de formación?

La razón de que no se pueda escribir una biografía de Jesús -tal como se entiende la biografía modernamente- es obvia. Se trata de un hombre que murió hacia los treinta y cinco años de edad, y cuyos primeros treinta y dos años, más o menos, son casi completamente desconocidos e incognoscibles. No hay que ser un freudiano de estricta observancia para comprender que, sin tener ningún dato sobre las relaciones de infancia de Jesús, los conflictos de su adolescencia y su llegada a la edad adulta, ni sobre sus actividades hasta alcanzar los treinta años -por no hablar de su desarrollo específicamente intelectual y religioso-, es imposible decir nada con certeza sobre las influencias que moldearon al Jesús que conocemos a través del ministerio público. La razón de que los autores de los evangelios apócrifos de la infancia (como el *Evangelio de la Infancia de Tomás*) y las novelas modernas se hayan centrado en la llamada "vida oculta" de Jesús en Nazaret es que ésta les permite dar rienda suelta a su imaginación (piadosa o impía) sin hechos que la refrenen. ¿Resultado de ello?: ficción a granel e historia especiosa.

Dada nuestra ignorancia, cabría preguntarse por qué hay en este libro no ya un capítulo, sino dos, sobre los "años intermedios" de la vida de Jesús; por qué no pasar directamente desde los escasos datos sobre su nacimiento hasta el comienzo de su ministerio público. En buena medida, eso es precisamente lo que vamos a hacer. Sin embargo, una exposición previa de la relación entre los aspectos relevantes de su ministerio público y algunos hechos bien conocidos sobre Judea, Galilea y el judaísmo durante el período de la "vida oculta" de Jesús nos permitirá hacer unas cuantas conjeturas objetivas sobre las circunstancias que rodearon su infancia, adolescencia y juventud.

Al tratar de elaborar esas conjeturas es preciso establecer una cuidadosa distinción entre ciertos hechos básicos que se pueden dar por supuestos -"hechos" que son en realidad puras generalizaciones- y una información más detallada, susceptible de concretar esos hechos básicos, la cual, por otra parte, suele faltar. Por ejemplo, que Jesús como niño y adolescente experimentó un desarrollo físico, sexual, intelectual y religioso es algo que se presupone por las leyes de la naturaleza y por analogía histórica. No solamente no hay nada en el NT que contradiga tal presuposición, sino que existen algunos textos que indican justamente esa maduración normal: «el niño iba creciendo y robusteciéndose» (Lc 2,40); «Jesús iba creciendo en saber, en estatura y en el favor de Dios y de los hombres» (Lc 2,52); «[Jesús] tenía que parecerse en todo a sus hermanos [= los seres humanos]» (Heb 2,17; cf. 4,15). Aunque, a veces, la teología posterior ha tratado de restringir el alcance de esta última y rotunda manifestación, la misma teología cristiana afirma en sus momentos de mayor inspiración que, con excepción del pecado, Jesús vivió todas las experiencias esenciales por las que pasa el ser humano durante su desarrollo físico y psicológico. Así pues, no hay conflicto entre el uso general de la analogía histórica y los puntos de vista de la teología cristiana.

Al mismo tiempo, las vagas generalizaciones de la analogía histórica no nos llevan muy lejos. Por poner un ejemplo muy del gusto de nuestra sociedad postfreudiana, es obvio que Jesús experimentó una maduración sexual como cualquier otro muchacho judío de su edad; pero qué pudo significar tal experiencia para él como individuo, y lo que aspectos especiales de la misma pudieron afectarle, eso es algo que ignoramos por completo. Igualmente hay que dar por sentado que Jesús experimentó un considerable desarrollo intelectual y psicológico al pasar de la niñez a la juventud. Y también es claro que, como todo ser humano, luchó por definirse a sí mismo dentro de una actitud de identificación, relación u oposición con respecto a unidades sociales más amplias. Pero no podemos saber exactamente qué implicó ese desarrollo en su caso ni qué estadios constituyeron ese proceso de autoconocimiento. No hay posibilidad, al cabo de veinte siglos, de colocar a Jesús en el diván del psiquiatra. Así las cosas, el erudito calla y el novelista tiene su gran momento. No existiendo prácticamente datos con los que controlar la especulación, no hay modo de rechazar ni de probar ninguna hipótesis. Sólo cabe repetir el viejo aforismo filosófico: lo que se afirma gratuitamente se puede negar gratuitamente.

Conscientes, pues, de las limitaciones sobre lo que podemos decir, examinaremos en este capítulo varias circunstancias "externas" que, naturalmente, moldearían la vida y el pensamiento de Jesús mientras crecía en Nazaret: la lengua o lenguas que aprendió, la educación que recibió, la

ocupación a que se dedicó y la posición socioeconómica que alcanzó. En el capítulo siguiente trataremos de discernir las circunstancias de carácter más “íntimo” que influyeron en su vida, o sea, sus relaciones familiares y su estado civil.

11. ¿Qué lengua hablaba Jesús?

Una de las primeras preguntas que se nos ocurre plantearnos sobre la formación de Jesús es qué educación recibió y qué lenguas sabía leer. Pero esta pregunta presupone una anterior: ¿qué lengua o lenguas hablaba Jesús, especialmente cuando enseñaba?

En cierto sentido, podemos dar una respuesta muy simple, aunque también muy vaga. Dado que Jesús en la edad adulta se convirtió en un maestro itinerante que recorría Galilea y Judea, y dado que, como maestro, naturalmente deseaba que le entendiese su auditorio, compuesto en su mayor parte por judíos palestinos corrientes, Jesús hablaría la lengua que utilizasen para su vida diaria los judíos corrientes en Palestina. Surge, pues, la pregunta obvia: ¿qué lengua era ésa? La respuesta es simple: no se puede determinar con absoluta seguridad. La razón de tal incertidumbre es también simple: no hay documentos sonoros de la Palestina del siglo I. y al no existir tales documentos, tenemos que recurrir a los datos literarios y epigráficos. Pero, desgraciadamente, unos y otros son ambiguos en el sentido de que no demuestran de modo directo e incontestable cuál era la lengua más hablada por los judíos corrientes en la Palestina del siglo I. La ambigüedad de los datos explica por qué los especialistas discrepan tanto sobre si Jesús hablaba regularmente en griego (así R. O. P. Taylor y, con más reservas, A. WArgyle 2), en arameo (así Joseph A. Fitzmyer³) o en hebreo (así Harris Birkeland 4).

A la mencionada ambigüedad contribuye una serie de factores. En primer lugar, las dos principales fuentes de conocimiento, las obras literarias y las inscripciones, tienen limitaciones intrínsecas. Como veremos en la próxima sección, que trata de los conocimientos de Jesús en cuanto a lectura y escritura, William V Harris ha demostrado que la capacidad para leer —y más aún para escribir— obras extensas en cualquier lengua era relativamente rara en el mundo grecorromano y, en buena medida, exclusiva de los escribas y de la elite intelectual 5. Por poner un ejemplo concreto en el caso de Palestina: la literatura sectaria producida en y para Qumrán (p. ej., el *Manual de Disciplina*, los *Himnos de acción de gracias* y el *Péser de Habacuc*) está escrita en su mayor parte en hebreo “postbíblico” 6. Esto nos dice algo sobre los conocimientos lingüísticos del tipo especial de judíos cultos y esotéricos que residían en Qumrán y nos indica también que, al

menos allí, el hebreo era una lengua "viva" ⁷. Cuestión muy distinta es que revele, además, que en toda Palestina los judíos tenían el hebreo como lengua corriente. Se necesitarían más datos para sacar esa conclusión.

Las inscripciones tienen, asimismo, sus propias limitaciones como fuentes de información sobre la lengua coloquial de Palestina ⁸. En la antigüedad, las inscripciones de carácter público se generaban normalmente en la minoría selecta (los gobernantes, los ricos, los instruidos) y a ella estaban destinadas. Al pueblo llano sólo iban dirigidas en el sentido de que, junto con los edificios u otras estructuras que ellas adornaban, expresaban un mudo mensaje de dominación política, de éxito militar o económico o de superioridad cultural. Por eso, en lo que respecta al mundo greco-romano, donde la gran mayoría de la gente corriente era analfabeta funcional, no debemos suponer sin más que la finalidad de las inscripciones era que la población en general las leyese palabra por palabra.

A este propósito, conviene recordar la famosa "inscripción de Poncio Pilato", descubierta en Cesarea Marítima el año 1961. En ella se proclama que el prefecto Poncio Pilato (26-36 d. C.) dedicó un determinado edificio de Cesarea (la ciudad que fue capital de la provincia romana de Judea) al emperador Tiberio. La inscripción está en latín, pero hay razones para dudar de que la gran mayoría de gentiles y la considerable minoría de judíos que vivían entonces en Cesarea entendiesen el significado del texto latino, por no hablar de su capacidad para hablar el latín como su lengua corriente. Probablemente, Poncio Pilato no tenía el menor interés en comunicar a las masas un mensaje verbal preciso. Se dirigía a "los suyos", los relativamente pocos miembros de la élite al servicio del Imperio romano, minoría que no sólo sabía hablar latín, sino también leerlo. A las masas, por medio de la inscripción y del edificio, Pilato hablaba simplemente con el lenguaje del poder. Sería aconsejable que, cada vez que para apoyar un argumento sobre la lengua más hablada en Palestina se recurra a una inscripción pública, recordásemos la de Cesarea Marítima y preguntásemos: ¿Qué prueba en realidad esta inscripción? Otra cosa son las inscripciones funerarias, de las que al menos cabe esperar como dato la lengua normalmente hablada por el difunto o por los autores de la dedicatoria. Sin embargo, incluso en este caso hay que contar con posibles factores: nostalgia por "la religión de los viejos tiempos" o deseo de dar la impresión de un elevado grado de cultura ⁹. No se puede deducir la lengua corrientemente hablada por los católicos americanos de comienzos siglo XX a partir del *Requiescat in pace* de sus tumbas, como tampoco es posible averiguar los varios idiomas de los europeos contemporáneos partiendo de las inscripciones latinas modernas de que está salpicado el continente.

Un segundo problema que surge frecuentemente en relación con los datos es la forma de utilizarlos. A veces, los investigadores reúnen inscripciones palestinas de siglos diferentes ¹⁰. Este procedimiento no es válido, sobre todo cuando se plantea una pregunta tan específica como la concerniente a las lenguas habladas en Palestina en el siglo 1 d. C. Según algunos especialistas, se produjo en Palestina un eclipse de la lengua aramea durante el programa de helenización llevado a cabo por los monarcas seléucidas de Siria en los siglos III y II a. C. ¹¹ Además, parece que el arameo perdió claramente terreno en favor del griego como resultado de las dos guerras judías de los siglos 1 y II d. C. Es un procedimiento muy discutible, por tanto, el de reunir datos epigráficos de Palestina sin prestar la debida atención a la época concreta de que procede cada uno de ellos. Las inscripciones del siglo II a. C. o de la última parte del II d. C. no nos dicen necesariamente cuál era la lengua del judío corriente en las primeras décadas del siglo 1 d. C.

Teniendo presentes estas precauciones, podemos resumir ahora lo que parecen indicar los datos sobre las cuatro lenguas utilizadas en la Palestina del siglo 1 d. C.: latín, griego, hebreo y arameo ¹².

1) Hay un acuerdo casi general en que el latín, la lengua más reciente en el ámbito palestino ¹³, era también la de menor uso, al ser utilizada casi exclusivamente por, para y entre los funcionarios romanos. Como vemos en el caso de la inscripción de Poncio Pilato, los romanos ponían inscripciones en latín en los edificios y obras de carácter público, como los acueductos, sin preocuparse de que la inmensa mayoría de los judíos de Palestina no supiese leer ni entender las impresionantes frases latinas. La mera presencia de un texto latino en Palestina expresaba dominación; ese mensaje -y no el encerrado en las palabras del texto- era el que entendían los judíos. También encontramos algunas inscripciones funerarias latinas en piedras sepulcrales de legionarios romanos muertos en Palestina. Esas inscripciones nos recuerdan otra dificultad que entrañan los textos funerarios: pueden decir algo sobre la lengua de la persona que murió, sin indicar necesariamente nada sobre la lengua de la gran mayoría de la gente que luego podía leerlos ¹⁴. A la vista de todo esto, no parece casual que las inscripciones latinas más notables conocidas por la arqueología o por descripciones de obras literarias se hayan encontrado en Cesarea y Jerusalén, o en sus alrededores, pero no en pueblos de Galilea. No hay razón para pensar que Jesús hablase latín ni, mucho menos, que lo leyese ¹⁵.

2) El griego constituye un caso totalmente distinto. Se empleaba en el Imperio romano como *lingua franca*, uso que se extendía desde la propia Roma hacia el este en torno al Mediterráneo, a través de Grecia, Asia Menor y las principales ciudades de Siria y Palestina hasta Egipto. A partir de

la época de Alejandro Magno (356-323 a. C) y, sobre roda, durante el período de los soberanos seléucidas, especialmente en el reinado de Antíoco IV Epífanés (175-165/4 a. C), como también durante el de Herodes el Grande (37-4 a. C), la cultura y la lengua griegas arraigaron cada vez más en Palestina. En este sentido, el judaísmo palestino del tiempo de Jesús era un judaísmo helenístico ¹⁶. Lo que hoy se debate entre los especialistas es simplemente el grado preciso de helenización en un determinado momento o lugar. Durante la mayor parte de los tres últimos siglos anteriores a nuestra era, la helenización fue masiva. Los reyes seléucidas de Siria fundaron nuevas ciudades griegas en Palestina, y algunos asentamientos anteriormente judíos fueron transformados en ciudades de carácter griego (πόλις) tanto en lo político como en lo cultural. Desde esos centros, la lengua y la cultura griegas se extendieron a las zonas rurales.

Pese al tinte nacionalista del alzamiento de los Macabeos, los gobernantes asmaneos que los siguieron eran en buena medida monarcas helenísticos ¹⁷. Hacia el final del siglo 1 a. C, Herodes el Grande prosiguió esa política de helenización con su impresionante plan de construcciones, entre las que destacan el espléndido puerto de Cesarea Marítima, la ciudad de Sebaste en Samaría y numerosos edificios en Jerusalén, roda ello según el estilo grecorromano ¹⁸. En Jerusalén se han encontrado inscripciones griegas, incluida la que prohibía a los no judíos entrar en los patios interiores del templo, y una inscripción sinagoga puesta por el sacerdote Theodotos Vettenu. También se han hallado muchas inscripciones griegas en tumbas y osarios. Martin Hengel afirma que un tercio de los epitafios de Jerusalén pertenecientes al período del segundo templo fueron escritos en griego, y pasa luego a estimar que, de las 80.000 a 100.000 personas residentes en dicha ciudad y *sus* alrededores, entre 8.000 y 16.000 habrían hablado griego ¹⁹. Pero no sólo los judíos de Jerusalén tenían contacto con la cultura y lengua griegas ²⁰. Un buen número de judíos vivían en las ciudades helenizadas de la llanura litoral, desde Gaza, en el sur, hasta Dar o Tolemaida-Akka (Acre), en el norte ²¹. Cesarea, la capital romana de Judea, tenía casi tantos habitantes judíos como gentiles ²². En las cuevas de Murabba'at se han encontrado papiros escritos en griego sobre asuntos de la vida diaria e incluso copias de cartas griegas que datan -oh, ironía- del tiempo de la sublevación de Simón Bar Kokba, precisamente cuando los nacionalistas luchaban y morían por librarse de la dominación extranjera, tanto política como cultural ²³.

Sin embargo, la invasión cultural de la lengua griega no se produjo sin resistencias. La rebelión macabea significó no sólo un contraataque militar contra los ejércitos de Antíoco IV sino también, en cierto sentido -al menos entre algunos segmentos de la población judía-, un contraataque lingüístico. Éste estuvo marcado por un énfasis en "la lengua de los ante-

pasados" (que, en el libro de Daniel, resulta ser una mezcla de hebreo y arameo) ²⁴. Probablemente a partir del tiempo de los Macabeos y sus sucesores, se extiende a través de Palestina una revitalización del interés por el hebreo y el arameo, la cual se refleja en los escritos producidos o conservados en Qumrán ²⁵. Mientras la clase dirigente asmonea y herodiana y los intelectuales de Jerusalén seguían utilizando la lengua griega, inmersos en la cultura helenística, empezaba a producirse una clara reacción entre los judíos devotos que buscaban su identidad nacional y religiosa. Prueba de esa situación es el hecho de que los fragmentos griegos encontrados en Qumrán son mucho menos numerosos que los extensos documentos hebreos y arameos. Igualmente significativo resulta el tipo de hebreo y arameo hallado. En el hebreo de los documentos de Qumrán, con la excepción del *Rollo de cobre*, prácticamente no aparecen palabras tomadas de otras lenguas ²⁶. Lo mismo, en líneas generales, se puede decir de los documentos arameos de Qumrán. Esto contrasta notablemente con el hebreo y el arameo palestinos de pocos siglos después, que brindan abundantes ejemplos de préstamos griegos y latinos.

Por eso es razonable preguntarse si la marea del griego seguía anegando, y hasta qué grado, el ámbito judío en la Palestina de las primeras décadas del siglo 1. d. C. ²⁷ La respuesta podría variar según las diferentes zonas y clases sociales. A mi modo de ver, algunos pasajes de Josefa nos previenen contra la suposición de que el griego era una lengua muy extendida entre los judíos de Palestina en el siglo 1 o la de uso más corriente. Un miembro de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, Josefa, presume de su esmerada educación, a la que contribuía -se cuida él de señalarlo- su excelente memoria y su capacidad intelectual (*Vida* 2 §8). A la edad de unos catorce años (*ca.* 51-52 d. C.), ya era famoso -no se sonroja de decirlo- entre los jefes de los sacerdotes y los dirigentes de Jerusalén. Después de pasar buena parte de su adolescencia explorando las diversas "escuelas" de pensamiento judías, se hace fariseo (o, al menos, lo afirmará más tarde). Hacia el año 61 visita Roma para interceder ante Papea, amante de Nerón y luego emperatriz, por ciertos sacerdotes judíos que habían sido arrestados y enviados a Roma. Obviamente, incluso teniendo en cuenta la jactancia de Josefa, éste pertenecía a una pequeña minoría de hombres cultos con experiencia internacional, capaces de leer y escribir en varias lenguas. Pero algunas cosas que él dice en sus obras nos hacen preguntarnos si realmente estaba extendido el conocimiento del griego en la Palestina de su tiempo, el cual es algo posterior al de Jesús.

Al final de las *Antigüedades judaicas*, Josefo se elogia a sí mismo con el mayor descaro imaginable (*Ant.* 20.21.1 §262-66). No sólo ha llegado a sobrepasar a los demás judíos en el conocimiento de la ley ²⁸, sino que además ha trabajado intensamente para aprender prosa y poesía griegas, des-

pués de estudiar la correspondiente gramática. Inmediatamente procede a defenderse -con una torpeza algo más que ligera en el texto griego- contra el posible reproche por un hecho aparentemente conocido: a pesar de los muchos años que llevaba en Roma (ciudad donde se hablaba mucho griego) su pronunciación de la lengua de Homero dejaba todavía algo que desear ²⁹.

Parece, sin embargo, que no era tan sólo la pronunciación del griego lo que Josefa no dominaba del todo; tampoco tenía una total maestría de la lengua escrita. Al comienzo de las *Antigüedades judaicas*, cuenta que, después de terminar *La guerra judía*, intentó escribir una obra mayor sobre toda la historia del pueblo judío, desde la creación hasta la víspera de la rebelión (las *Antigüedades judaicas*). Luego se excusa por haber aplazado este nuevo y más vasto proyecto, subrayando la dificultad de escribir en griego una obra tan amplia. El griego, confiesa -incluso después de la composición de *La guerra judía* y de haber vivido décadas en Roma (!)- todavía representa para él un uso lingüístico extranjero y extraño ³⁰. No resulta sorprendente, por tanto, conocer que originalmente Josefa había compuesto *La guerra judía* en su lengua materna (probablemente el arameo) y luego había empleado colaboradores (συμπεργούς) para traducir la obra al griego (*Contra Apión* 1.9 §50) ³¹. La necesidad de colaboradores que le ayudasen con el griego es de lo más llamativo en ese pasaje, dado que Josefa recalca que entonces contaba con mucho tiempo libre en Roma, concedido por su protector Vespasiano, y tenía a su disposición todos los materiales que le servían de fuentes.

Parece lógico deducir que, en el siglo I d. C., incluso un aristócrata judío de Jerusalén dotado intelectualmente y culto no tenía necesariamente un completo dominio de todas las sutilezas del griego escrito ni tampoco del hablado ³². Por otro lado, Josefa era capaz, al menos, de entender y hablar griego cuando aún estaba en Palestina. Pero un incidente ocurrido durante la guerra judía nos lleva a preguntarnos cuánto griego podía entender, no digamos hablar, la mayoría de los judíos de Jerusalén. Se nos dice que, cuando apretaba el cerco de Jerusalén, Tito *no sólo* exhortó personalmente a los defensores judíos a que se salvaran entregando la ciudad, sino que *además* envió a Josefa a hablar con ellos «en la lengua de sus antepasados» (posiblemente hebreo, probablemente arameo) ³³.

Es intrigante la distinción implícita que hace aquí Josefa. Naturalmente, Tito no tenía elección: al no saber hebreo ni arameo, únicamente se podía dirigir en griego a los jerosolimitanos. Josefa, como podía hablar a sus compatriotas judíos de Jerusalén en griego o en arameo, usó este último. El empleo de una lengua semítica pudo ser simplemente una *captiva benevolentiae*, una apelación a los lazos de sangre; pero también pudo

tratarse de una necesidad, si algunos judíos no entendían el griego ni, por tanto, la conminación de Tito ³⁴. Sobre todo porque los rebeldes de las zonas rurales se habían concentrado masivamente en Jerusalén, tal vez Josefa se vio forzado a hablar en arameo para asegurarse de que todos le entendían. Pero, aunque la utilización del arameo en vez del griego fuera un mero gesto diplomático para subrayar la afinidad ³⁵, este simple hecho nos dice algo sobre cuál era la lengua con la que aquellos judíos palestinos reunidos en Jerusalén se encontraban cómodos en la crítica hora de las negociaciones de vida o muerte: no se trataba del griego, sino del arameo. La deducción natural es que esta última lengua era la que mejor conocían y la que usaban con regularidad ³⁶.

Significativamente, este pasaje no es único. En las obras de Josefa hay otros datos que refuerzan la impresión de que, por norma, se necesitaba un intérprete cuando los jefes romanos trataban de negociar con los judíos palestinos ³⁷. Al parecer, el griego no se podía utilizar en tales ocasiones como lengua común. Y dado que Suetonio nos asegura que Tito dominaba perfectamente el griego, el fallo tuvo que estar en los judíos palestinos.

Es preciso admitir que, en el mejor de los casos, todo esto arroja una luz muy indirecta sobre la cuestión principal: la lengua que mejor conocía y usaba Jesús. No obstante, si ni siquiera el intelectual jerosolimitano Josefo estaba totalmente familiarizado con el griego tras años de escribir en esa lengua mientras vivía en Roma, y si en el año 70 d. C. había considerado necesario, o al menos aconsejable, dirigirse a sus paisanos judíos de Jerusalén en arameo y no en griego, parece que hay pocas posibilidades de que un lugareño galileo supiese bastante griego para ser un maestro y predicador eficaz que normalmente transmitiese sus enseñanzas en griego. Sobre todo si expertos como Sean Freyne están en lo cierto en cuanto al carácter esencialmente conservador del judaísmo de los campesinos galileos ³⁸, los naturales de Nazaret y de otros pueblos de Galilea habrían evitado en lo posible el uso del griego.

Nada de esto prueba, sin embargo, que Jesús no conociese ni usase en absoluto esa lengua. Probablemente, las exigencias profesionales y comerciales, así como la necesidad general de comunicarse con un ámbito mayor, obligaban a veces al uso del griego, incluso en el caso de los conservadores campesinos galileos ³⁹. Pero es difícil estimar exactamente cuánto griego emplearía el campesino medio. En su taller de carpintería, Jesús pudo tener ocasión de aprender el suficiente griego para apalabrar los encargos y escribir las facturas. Las peregrinaciones regulares de su familia a la santa -aunque helenizada- ciudad de Jerusalén pudieron ser ocasión de que el joven Jesús recibiera numerosas dosis de cultura griega y del griego hablado en los espacios públicos ⁴⁰. Naturalmente, aunque recibidos de manera

ocasional, esos conocimientos de griego podrían haber sido suficientes para manejarse en las necesidades profesionales corrientes como las antes señaladas. Incluso pudo ocurrir que Jesús fuera capaz de hablar suficiente griego para comunicarse directamente con Pilato durante su proceso ⁴¹. Pero, sin una educación formal en esa lengua, resulta muy inverosímil que conociera a fondo la lengua griega, ni siquiera que tuviera bastante dominio y fluidez para enseñar en griego con su asombroso arte de la palabra. Por eso, de acuerdo con Fítzmyer, dudo de que existiese desde los primeros tiempos un *corpus* de dichos de Jesús en lengua griega, que no necesitaran traducción al ser incorporados a nuestros Evangelios griegos ⁴².

3) El hebreo, la antigua y sagrada lengua de Israel, decayó mucho en el uso popular a partir del exilio en Babilonia y del regreso de los judíos a Palestina, mientras que el arameo, la *lingua franca* del Próximo Oriente desde los períodos neosirio y persa en adelante, iba ganando terreno entre los judíos del pueblo llano reinstalados en Israel ⁴³. Los libros de la Biblia hebrea escritos después del exilio (p. ej., Qohelet = Eclesiastés) muestran a veces una marcada influencia del arameo en el tipo de hebreo utilizado ⁴⁴. De hecho, los libros de Esdras y Daniel contienen capítulos enteros (seis de los doce en Daniel) escritos en arameo ⁴⁵. No obstante, en contra de la opinión popular, el hebreo, como lengua escrita -y probablemente hablada- nunca desapareció de Israel. Ya antes de la rebelión maccabea contra Antíoco Epífanes, la composición del libro de la Sabiduría de Jesús Ben Sirá (= Eclesiástico) en Jerusalén hacia el año 180 a. C. muestra que el hebreo clásico tardío se mantenía vivo y con buena salud en la capital espiritual de Israel.

Han venido a reforzar esta impresión los descubrimientos de Qumrán, que han sacado a la luz un gran número de obras en hebreo, muchas desconocidas anteriormente. Algunos de esos escritos se compusieron en y para la misma comunidad de Qumrán: por tanto, desde el siglo II a. C. hasta casi el final del siglo I d. C. De hecho, el hebreo es la lengua más representada en Qumrán, seguida del arameo y con el griego en un distante tercer puesto. La mayor parte de las obras hebreas de Qumrán están escritas en una especie de hebreo postbíblico, "neoclásico", que muestra elementos de una evolución posterior de la lengua. El *Rollo de cobre*, sin embargo, parece preludiar el hebreo de la Misná y por eso se dice que está escrito en un hebreo "protomisnaico" ⁴⁶. Los rollos de Qumrán comprenden géneros tan variados como reglas comunitarias (el *Manual de Disciplina*), profecía apocalíptica (el *Rollo de la Guerra*), salmos (los *Himnos de acción de gracias*) e interpretaciones escatológicas de la Escritura a la luz de la historia de Qumrán (el *Péser de Habacuc*). La cantidad y diversidad de tales composiciones son claro indicio de una transmisión viva e intensa de la lengua hebrea.

Al mismo tiempo hay que ir con cuidado cuando se trata de hacer afirmaciones. Como los textos en cuestión son teológicos y literarios y proceden de un grupo muy especial, marginal y esotérico, no prueban necesariamente que entonces se hablase ampliamente el hebreo en Palestina, ni reflejan directamente el tipo de hebreo que se hablaba en realidad ⁴⁷. De todas formas, esos escritos de la secta de Qumrán, junto con otros materiales de la misma procedencia (p. ej., el *Rollo de cobre*), parecen probar, en opinión de especialistas como Fitzmyer, un vínculo vivo entre el hebreo bíblico y el de los rabinos que produjeron la Misná. Dada la cantidad y calidad de las obras hebreas aparecidas en Qumrán (no todas ellas escritas allí), probablemente reflejen, al menos de modo indirecto, un tipo de hebreo hablado en algunos grupos de judíos intensamente dedicados a ideales religiosos y/o nacionalistas. Así, no sólo se continuó utilizando el hebreo escrito y, muy probablemente, hablado en la liturgia del templo y en los debates de los doctos, sino también en grupos de judíos devotos y celosos, tanto en Qumrán ⁴⁸ como en otros lugares de Israel. ·

Con todo, no hay pruebas que sustenten la aseveración de eruditos como J. T. Milik ⁴⁹ de que ese hebreo protomisnaico o "neoclásico" era la lengua normal del pueblo de Judea durante la época romana. La aparición de targumes (traducciones de las Escrituras hebreas al arameo) en Qumrán, en una comunidad tan dedicada a las composiciones en hebreo, es ya una objeción fundamental contra la idea de que el hebreo era *la* lengua del pueblo llano. Es de notar que en Qumrán se han encontrado targumes de Job (4QtgJob, 11QtgJob). Aunque los fragmentos contenidos en 11QtgJob comprenden tan sólo un quince por ciento, aproximadamente, de la totalidad del libro, se ha conservado lo suficiente para mostrar que este targum no se entrega demasiado a paráfrasis caprichosas ni a largas expansiones midrásicas del texto hebreo, como hacen algunos de los targumes "clásicos" posteriores. Por el contrario, la mayor parte de este targum de Qumrán presenta una traducción bastante literal del texto hebreo al arameo ⁵⁰. Ello indica que la principal finalidad de estos targumes no era un comentario extenso ni una aplicación homilética, sino simplemente la traducción de un texto hebreo sagrado que ya no era inteligible para algunos judíos, por más que fueran devotos y consagrados a las Escrituras ⁵¹.

Por lo que respecta a Jesús, en la próxima sección veremos que la crítica de las fuentes y de la redacción debe infundirnos cautela en cuanto a recurrir a la escena en que Jesús lee el libro de Isaías en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-20), como si esto fuera una prueba clara de su conocimiento del hebreo ⁵². Aun así, la costumbre de Jesús, durante su ministerio público, de predicar en las sinagogas y discutir con escribas y fariseos sobre puntos de la Escritura hace plausible que él tuviera algún conoci-

miento de hebreo bíblico. Pero no hay pruebas firmes de que hablase hebreo regularmente en su forma coloquial, protomisnaica.

4) Desde el tiempo de Gustaf Dalman⁵³, la obra de especialistas en arameo como Matthew Black y Joseph Fitzmyer ha convencido a la mayor parte de los investigadores de que el arameo era la lengua corriente, de uso diario, que hablaba en Israel el judío medio en el siglo 1 d. C. Incluso Martin Hengel, quien propone una influencia helenística masiva en Palestina durante el período grecorromano, está de acuerdo sobre este punto⁵⁴. Como he señalado, la política de helenización de los reyes seléucidas en Siria hizo probablemente que el arameo sufriera un eclipse durante los siglos III y II a. C. Pero la política de helenización forzada llegó demasiado lejos y provocó una reacción. Fue en pleno conflicto con Antíoco cuando se redactó el libro "hebreo" de Daniel (ca. 165 a. C.), con casi seis de sus doce capítulos actuales en arameo. Hacia la mitad del siglo 1 a. C., empezaron a aparecer inscripciones judías en arameo, las cuales se hicieron más numerosas en tiempos de Herodes el Grande. De hecho, trabajos arqueológicos recientes nos han proporcionado numerosas inscripciones de osarios y tumbas en arameo.

Los descubrimientos de Qumrán han aumentado grandemente nuestro conocimiento del arameo judeopalestino de los siglos 1 a. C. y 1 d. C. Entre los hallazgos figuran obras arameas anteriormente desconocidas, como el *Génesis apócrifo* (1QapGn) y la *Oración de Nabonido* (4QOrNab), así como varias copias en arameo del libro deuterocanónico/apócrifo de Tobías, targumes de Job y un targum del Levítico (4QtgLv). Como ya he subrayado al tratar de la lengua hebrea, la existencia de targumes arameos de libros sagrados escritos en hebreo tiene especial valor probatorio para determinar que el arameo era la lengua usual de los judíos corrientes durante ese período. Después de todo, el libro de Job y el Levítico no estaban restringidos a la comunidad esotérica de Qumrán; por eso, sus correspondientes targumes bien pudieron originarse fuera de Qumrán y luego ser incorporados a la biblioteca de los secrarios⁵⁵. Del mismo modo, el *Génesis apócrifo*, aunque hallado en Qumrán, no muestra especiales indicios de teología esenia, y su composición podría haber tenido lugar fuera de la comunidad⁵⁶. Constituye un tipo de midrás hagádico que narra en arameo relatos precedentes de la Biblia hebrea (Gn 1-15) con cierta dosis de folklore. Podría ser, pues, otro testimonio del uso del arameo entre judíos palestinos devotos pertenecientes a la corriente mayoritaria.

Junto con las obras mencionadas, atestiguan el uso del arameo fragmentos de escritos relativos a la vida diaria en Palestina: p. ej., un pagaré del año 56 d. C., encontrado en las cuevas de Murabba'at⁵⁷, así como una carta sobre un *óstrakon* procedente de Masada. Significativamente, el ara-

meo palestino de alrededor del siglo 1 d. C. (como el de Qumrán) muestra una influencia griega en su vocabulario sorprendentemente escasa⁵⁸. En cambio, después del año 200 d. C., esa influencia se vuelve relevante⁵⁹. Por ejemplo, hay muchas palabras tomadas del griego en los targumes "clásicos" posteriores, y también en inscripciones de sinagogas palestinas desde el siglo III hasta el VI. Debemos tener en cuenta este contraste para no atribuir un excesivo predominio al griego en el lenguaje corriente de los judíos en la Palestina del siglo 1 d. C.

Se admite desde hace mucho tiempo que este ambiente de lengua aramea se refleja en los cuatro Evangelios del NT. Desde Gustaf Dalman, pasando por C. F. Burney⁶⁰ y C. C. Torrey⁶¹, hasta Joachim Jeremias, Matthew Black⁶² y Joseph A. Fitzmyer, los especialistas en arameo han venido mostrando cómo los dichos de Jesús conservados en griego adquieren frecuentemente nueva fuerza poética e incluso mayor claridad de significado cuando son retrovertidos al arameo⁶³. Algunos dichos de Jesús contienen expresiones que son peculiares del arameo, pero ajenas al hebreo y al griego (aramaísmos); puede haber también versiones griegas de dichos de Jesús que sean el resultado de errores cometidos al traducir el original arameo⁶⁴. Un famoso ejemplo de aramaísmo se encuentra en la versión mateana del padrenuestro (6,12): «Perdónanos nuestras deudas [ὀφειλήματα]». "Deuda" no es una metáfora usual por pecado o culpa en hebreo o griego; en cambio, el nombre arameo de "deuda", *hoba'* se suele usar metafóricamente en ese sentido⁶⁵. Aunque las opiniones sobre tal o cual dicho son objeto de debate, se está más o menos de acuerdo en que buena parte de la tradición de los dichos de los Evangelios descansa sobre un sustrato arameo.

En algunos casos, el sustrato resulta evidente cuando nuestros Evangelios conservan palabras empleadas por Jesús. Un destacado ejemplo es el famoso *ταλιθα κουμι* ("chiquilla, ponte en pie"), que Jesús dirige a la hija de Jairo en Mc 5,41⁶⁶. Aun escribiendo en griego, Marcos atestigua así que Jesús utilizó la lengua aramea no en oraciones solemnes ni en composiciones literarias formales, sino en sus contactos con otros judíos palestinos en la vida diaria. Aun cuando se debiera juzgar no histórico el episodio de la resurrección de la hija de Jairo, queda el hecho de que la tradición premarcana primitiva, cuyo origen más plausible es Palestina, presenta a Jesús hablando en arameo. En mi opinión, sin embargo, Mc 5,41 y la invocación *ἀββα* de Jesús (Mc 14,36) son las palabras con más probabilidades de remontarse al Jesús histórico. La orden *εφφαθα* ("¡ábrete!"), dirigida a un sordo en Mc 7,34, también puede ser una palabra aramea, si bien la afirmación de Rabinowitz de que es hebrea ha creado ciertas dificultades (aunque no insuperables)⁶⁷. En la versión marcana (15,34), el grito de desamparo en la cruz, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (*eloi, eloi, lema sabachthani*), está, sin duda, en ara-

meo. La cuestión es si verdaderamente se remonta al Jesús histórico o —como yo sostendría— refleja la interpretación teológica primitiva de la muerte de Jesús como la del justo doliente de los Salmos ⁶⁸. En cualquier caso, tendríamos en Mc 15,34 la teologización de la Iglesia palestina primitiva, la cual puso arameo en los labios de Jesús. Y ¿quién sabía mejor que los primeros cristianos palestinos qué lengua empleó Jesús, incluso en su oración personal y más intensa? ⁶⁹

Joachim Jeremias ha realizado numerosos estudios sobre todos los casos en que aparece arameo en los dichos de Jesús. Aparte los nombres propios y los adjetivos, cuenta 26 palabras arameas que los Evangelios o las fuentes rabínicas atribuyen a Jesús ⁷⁰. No todos los ejemplos que presenta son probatorios, pero algunos son especialmente útiles para determinar que Jesús instruyó a sus discípulos en arameo. Así, suponiendo que Jesús hablara normalmente en griego, cuesta explicar la tenaz supervivencia de la forma aramea de dirigirse a Dios como $\alpha\beta\beta\alpha$, incluso entre los gentiles de lengua griega convertidos por Pablo en Asia Menor (Gál 4,6), por no hablar de los cristianos gentiles de Roma que nunca habían visto a Pablo (Rom 8,15). La explicación más razonable es que $\alpha\beta\beta\alpha$ representa un uso llamativo dentro del arameo que Jesús hablaba como lengua propia, uso que se imprimió y grabó de tal modo en la mente de sus primeros discípulos que fue transmitido como una fórmula oracional fija incluso a los primeros creyentes gentiles ⁷¹. Resulta interesante el marcado contraste de esta clara presencia de un sustrato arameo en muchos dichos de Jesús con la relativa ausencia de palabras y construcciones hebreas (hebraísmos) ⁷².

En resumen, el asunto de la lengua o lenguas que Jesús habló es una cuestión complicada, que refleja la compleja situación de la Palestina del siglo 1 como país "cuatrlingüe". No hay razón para creer que Jesús conociese o emplease el latín, lengua empleada casi exclusivamente por los conquistadores romanos. Es probable que supiese y utilizase algo de griego para fines profesionales o de comunicación general con los gentiles, incluido, tal vez, Pilato durante su proceso. Pero ni su ocupación como carpintero en Nazaret ni su itinerario galileo, limitado a pueblos y aldeas muy judíos, exigirían un uso regular y fluido del griego. No hay razón, pues, para pensar que Jesús enseñara normalmente en esa lengua a las multitudes que acudían a él. En cuanto al hebreo, lo habría aprendido en la sinagoga de Nazaret o en una escuela vecina y, probablemente, lo empleó a veces en los debates sobre las Escrituras con escribas o fariseos. Pero, como maestro que se dirigía a las masas de campesinos judíos corrientes, cuya lengua de uso diario era el arameo, Jesús casi necesariamente habló y enseñó a sus correligionarios en arameo, del que quedan algunos vestigios en el texto de nuestros Evangelios. Para ser más preciso, Jeremias identifica el arameo de Jesús como una versión galilea del arameo occidental, distinto en algu-

nas palabras y usos del hablado en Judea. La versión mateana de la negación de Pedro puede aludir a esas diferencias cuando los circunstantes dicen a Pedro: «Sin duda eres uno de ellos [los seguidores de Jesús *el galileo*]; se te nota hasta en la forma de hablar» (Mt 26,73) ⁷³.

El cuadro general está, pues, bastante definido. Quedan problemas especiales, los cuales son quizá insolubles con nuestros actuales conocimientos. Si, como indica el Evangelio de Juan, Jesús iba regularmente a Jerusalén para las grandes celebraciones, ¿qué lenguaje utilizaba para enseñar allí? Como hemos visto, hacia el siglo I d. C. Jerusalén estaba muy helenizada. No sólo los príncipes asmaneos, la aristocracia sacerdotal y la minoría intelectual sabrían griego, sino también un considerable número de judíos de la diáspora que habían ido a estudiar o a establecerse en Jerusalén. Pensemos, por ejemplo, en Esteban y los otros "helenistas" (Hch 6,1-15), judíos de lengua griega procedentes de la diáspora que vivían en Jerusalén y estaban presentes en la Iglesia cristiana desde los primeros días probablemente porque se sintieron atraídos por Jesús y sus enseñanzas durante las visitas que él realizó a Jerusalén.

¿Cuál sería la lengua en que le escuchaban? Probablemente, algunos de esos judíos de la diáspora eran bilingües, pero otros (p. ej., los llegados recientemente de la diáspora) quizá no hablaban más que griego ⁷⁴. ¿Se dirigió Jesús a veces en griego a ese especial auditorio? ¿Sabía él bastante griego para hacerlo de manera eficaz? Hemos visto razones para dudar de que tal fuera el caso. ¿Acaso alguien -por ejemplo, un discípulo con educación y nombre griegos como Andrés o Felipe⁷⁵- le servía de intérprete? De ser así, tendríamos el fenómeno de la traducción al griego de palabras arameas de Jesús en vida de él. Una conjetura interesante, pero nada más ⁷⁶. Lo procedente es que el investigador dé preferencia a la opinión más probable, esto es, que de manera regular, quizá exclusivamente, Jesús enseñó en arameo, al ser el suyo un griego de tipo práctico, orientado a las necesidades del trabajo, y tal vez rudimentario. En un país cuatrilingüe, Jesús pudo ser un judío trilingüe, pero probablemente no un maestro trilingüe.

III. ¿Era Jesús iletrado?

Si Jesús se hubiera criado como un intelectual aristócrata en Roma o en Atenas, o incluso en Jerusalén, habría sido más fácil especular sobre el carácter de su educación y el nivel de conocimientos alcanzado. Pero creció en Nazaret, un lugar insignificante situado en los montes de la Baja Galilea, un pueblo tan oscuro que nunca lo mencionan el AT, Josefa, Filón, ni la literatura temprana de los rabinos, ni los *pseudepigrapha* del ATn. Por eso es difícil determinar qué educación formal pudo recibir Je-

sús en un ambiente como ése. Para abordar sin rodeos la cuestión: ¿sabía Jesús leer y escribir? Es evidente su capacidad didáctica; pero, en una cultura oral, teóricamente se podía ser un buen maestro, sobre todo de campesinos corrientes, sin tener que recurrir a la lectura ni a la escritura. Por eso la pregunta sigue planteada: ¿sabía Jesús de letras o era analfabeto?

1. *Tres textos clave del NT*

Habrá quien considere ridícula esa pregunta, dado que, al parecer, tres pasajes del NT prueban que Jesús sabía leer y escribir: Jn 8,6; Jn 7,15 y Lc 4, 16-30. Pero, realmente, aun en el caso de que esto se revelase cierto, deberíamos admitir un hecho sorprendente: como mucho, *sólo* tres textos del NT tienen que ver con el asunto. Nuestra sorpresa se convierte en decepción cuando nos damos cuenta de que los tres pasajes están llenos de problemas de interpretación y de historicidad.

En efecto, de los tres textos propuestos como prueba, Jn 8,6 carece de utilidad en la práctica. Se encuentra en la curiosa perícopa de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 7,55-8,11), pasaje que «originalmente no formaba parte del cuarto Evangelio»⁷⁸. De hecho, esta perícopa no figura en los mejores y más tempranos manuscritos del Evangelio de Juan, aparece sólo en algunos manuscritos del de Lucas, no es objeto de casi ningún comentario entre los exegetas griegos durante el primer milenio⁷⁹ y es considerada por algunos expertos como una creación de la Iglesia del siglo II, en la cual no cesaba la polémica sobre el grado de misericordia con que se debía tratar a los pecadores⁸⁰. Aun así, queda la posibilidad de que el pasaje conserve una tradición fiable sobre Jesús⁸¹.

Pero, aunque así sea, no nos ilustra demasiado la afirmación de que «Jesús se inclinó y se puso a escribir con el dedo en el suelo» (Qn 8,6) cuando los fariseos le preguntaron qué había que hacer con una mujer sorprendida en adulterio. El verbo compuesto *καταγράφω* (literalmente, "poner por escrito") se aplica a la acción de Jesús en el v. 6, y el verbo simple *γράφω* ("escribir") en el v. 8. Ha habido una interminable especulación sobre lo que supuestamente escribió Jesús: los pecados de los acusadores, el dictamen que él expresará en el v. 7, o importantes textos bíblicos como Jr 17,13 o Ex 23,1 b. Como observa Raymond E. Brown, la «posibilidad mucho más simple» es que Jesús se limitara a trazar líneas en el suelo para mostrar su falta de interés o su contrariedad por el excesivo celo de los acusadores⁸². El hecho de que el evangelista destaque la acción de escribir y omita el contenido de lo escrito aboga por esta interpretación. De todas formas, incluso el garabateo de unas cuantas palabras en el suelo no nos diría mucho sobre el nivel de Jesús en cuanto a leer y escribir.

El segundo texto propuesto como prueba de que Jesús no era analfabeto es, al menos, una parte original del Evangelio de Juan. Presenta a "los judíos" que se han reunido en Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos maravillándose de Jesús y preguntándose: «¿Cómo es que éste sabe Escritura, si no ha estudiado?» (Jn 7,15). En realidad, lo que se traduce aquí como "sabe Escritura" podría significar simplemente: "sabe leer" (γράμματα οἶδεν). Pero el contexto general de la pregunta de los judíos -la discusión de Jesús con los dirigentes judíos (p. ej. capítulos 5 y 10)- implica no sólo una instrucción básica, sino también un uso de la Escritura en una argumentación teológica⁸³. Por eso, la pregunta despectiva de Jn 7,15 no se refiere a que Jesús fuese analfabeto, sino a su falta de educación formal en Escritura bajo la guía de algún maestro conocido... ¿en Jerusalén, por supuesto! Es interesante advertir que el comentario, aunque hostil en el contexto de Jn 7, refleja un hecho que se perfila a lo largo de los cuatro Evangelios: aunque Jesús nunca recibió enseñanza formal de ningún gran rabino, era experto en el uso de la Escritura, lo cual parecería indicar que poseía un conocimiento de la lectura nada rudimentario. De los tres textos del NT propuestos, éste proporciona al menos una base indirecta para suponer que Jesús sabía leer y comentar las Escrituras hebreas.

Una clara descripción de ese conocimiento figura en nuestro tercer texto: el relato lucano de la homilía de Jesús en Nazaret al comienzo de su ministerio (Lc 4,16-30). Habiendo entrado Jesús en la sinagoga de su pueblo, le dan el rollo del profeta Isaías⁸⁴. Él busca y lee Is 61,1-2⁸⁵, enrolla el volumen, lo devuelve al auxiliar de la sinagoga y se sienta. Cuando todos lo miran expectantes, Jesús empieza a decirles que el texto de Isaías se ha cumplido incluso mientras lo estaban escuchando⁸⁶. Si pudiéramos considerar Lc 4,16-30 como información fidedigna de un acontecimiento histórico, tendríamos aquí una prueba indiscutible de que Jesús sabía leer y explicar las Escrituras hebreas.

Sin embargo, las fuentes y la historicidad de lo narrado en esta perícopa se ponen en tela de juicio. Algunos exegetas ven en este pasaje de Lucas una tradición procedente de su fuente especial "L" y, por tanto, una corroboración independiente de lo que las otras tradiciones evangélicas nos dicen sobre el regreso de Jesús a Nazaret y su predicación en aquella localidad⁸⁷. Pero también es posible que Lc 4,16-30 sólo represente una imaginativa y pintoresca reelaboración lucana de la predicación y rechazo de Jesús en Nazaret a que alude Mc 6,1-6a. Cabe también una vía media: la perícopa muestra que Lucas conoce el texto de Marcos, pero algunos elementos importantes proceden de la fuente especial lucana⁸⁸. Ciertamente, la perícopa de Lucas abunda en motivos propios de este evangelista; el episodio, intensamente simbólico, viene a ser un avance programático del itinerario de Jesús, de su ministerio, muerte y resurrección, con el

resultado de la proclamación de la buena noticia a los gentiles ⁸⁹. La clara presencia de rasgos redaccionales lucanos recomienda cautela.

Dadas estas diferentes posibilidades, no es fácil llegar a una conclusión y así, como era de esperar, los expertos están divididos. Por un lado, lo esencial de Lc 4,16.22.24 puede proceder de Mc 6,1.3-4, si bien el texto difiere a menudo. Aunque Bultmann cree que, en conjunto, la perícopa lucana representa un desarrollo posterior del episodio de Marcos, admite que Lc 4,25-27 (la homilía sobre Elías y Eliseo) puede tener su origen en una tradición especial. Según Bultmann, Lucas conectó -un tanto forzosamente-la homilía con el relato marciano ⁹⁰. Otros exegetas, entre los que se cuenta Heinz Schürmann, sugieren que Lucas tomó todo su episodio de una fuente no marcana ⁹¹, lo cual, sin embargo, no probaría que en ese pasaje se describe con fidelidad un incidente ocurrido durante el ministerio de Jesús. Fitzmyer prefiere la hipótesis de que el relato de Lucas es una reelaboración de la fuente marcana con algunos elementos de la tradición lucana ⁹². Pero más importante para nosotros es que incluso Schürmann, quien aboga por una fuente no marcana, admite que la descripción de la lectura de Isaías por parte de Jesús (vv. 17-21) es un añadido posterior a la forma primitiva de la tradición. Así pues, justo la parte de la perícopa que podía revelarnos si Jesús sabía leer es probablemente secundaria y no sirve para resolver la cuestión ⁹³.

El resultado del examen de los tres textos supuestamente probatorios no ha sido alentador. Jn 8,6 queda descartado por varias razones. Jn 7,15 insinúa indirectamente un conocimiento de las Escrituras hebreas, y este testimonio indirecto es el más sólido de que disponemos. La utilidad de Lc 4,16-30 sigue siendo discutible porque su referencia a la lectura que efectúa Jesús pudiera no formar parte del relato original. Obviamente, debemos ensanchar nuestro campo de observación si esperamos obtener más claridad sobre el asunto que venimos tratando.

2. *Educación judía y alfabetización en tiempos de Jesús*

El punto natural para abordar un análisis más amplio del tema sería el estado de la educación judía y de la alfabetización en la época de Jesús. Frecuentemente, los estudiosos se han mostrado optimistas en cuanto a la posibilidad de resolver la cuestión de este modo, pero la reciente investigación ha puesto en evidencia dos problemas que hacen discutible ese optimismo.

El primer problema, planteado simplemente, es: ¿hasta qué punto se pueden aplicar a la Palestina del siglo I d. C. -y a un lugar como Nazaret en particular-las posteriores descripciones rabínicas de un sistema de edu-

cación judía ampliamente difundido? Algunos autores se muestran muy ufanos con el cuadro educativo que obtienen de mezclar textos rabínicos de diferentes siglos y luego retroproyectar los resultados al siglo I. Con diferentes grados de precaución citan materiales rabínicos cuyo origen varía desde el siglo II hasta el V, para producir un cuadro "homogeneizado" de la educación judía en torno al cambio de era ⁹⁴.

S. Safrai es un buen ejemplo de este modo de proceder. Según Safrai, en época tan temprana como el siglo I d. C., y quizá incluso antes, la mayoría de los niños judíos se educaban en escuelas, y la educación consistía casi exclusivamente en la lectura de la Biblia hebrea. Tales escuelas se contaban entre las instituciones que una población estaba obligada a mantener. Una escuela "elemental" de ese tipo, dedicada a la lectura de Biblia, recibía el nombre de *bet ha-sefer*, "escuela del libro" ⁹⁵. Efectivamente, en el siglo I, esas escuelas existían en todas las poblaciones de Palestina, incluso en los pueblos más pequeños, gracias a la labor de dos grandes figuras: Simeón ben Shetah (en activo ca. 103-76 a. C.) y el sumo sacerdote Josué ben Gamala (en activo ca. 63-65 d. C.) ⁹⁶. Según el Talmud palestino ⁹⁷, Simeón mandó que los niños fueran a la escuela, mientras que el Talmud babilónico ⁹⁸ cuenta que Josué dispuso que se nombrasen maestros para todas las comarcas y poblaciones, y que los niños fueran a la escuela a la edad de seis o siete años ⁹⁹. La escritura era una habilidad profesional y no se aprendía necesariamente junto con la lectura. Sin embargo, dice Safrai, «la escritura estaba bastante extendida», aunque no tanto como el conocimiento de la lectura, «*que todo el mundo poseía*» ¹⁰⁰. El primitivo tratado *m. Abot* 5,21 fija en los cinco años la edad de empezar a acudir a la escuela para el estudio de las Escrituras y en los diez años para el estudio de la Misná, si bien otras fuentes sitúan en los seis o siete años el inicio de la edad escolar ¹⁰¹.

A los doce o trece años, los chicos terminaban sus estudios en la escuela. Cuando un alumno era particularmente brillante podía frecuentar un establecimiento formativo de tipo más "avanzado", la *bet ha-midrash*, donde estudiaba la Torá "a los pies" de maestros de la ley. Pero esto era privilegio de unos pocos. En aquella época, no existía en Israel un sistema educativo que permitiera proseguir los estudios de manera formal, continua, después de los doce o trece años ¹⁰². La escuela estaba conectada con la sinagoga; se enseñaba en esta misma o, cuando había posibilidad de ello, en un local o edificio anejo, y en algunos casos se daban también las clases en el patio de la casa del maestro. En los pueblos más pequeños, el *hazzán* (una especie de sacristán) desempeñaba además la función de maestro ¹⁰³. El Talmud tenía normas establecidas para el sostén económico de los maestros, a fin de que ni siquiera los niños de las familias pobres se vieran privados de escolarización ¹⁰⁴.

El problema con este cuadro homogeneizado, que presentan Safrai y otros, estriba en que la fuente más antigua de tal descripción, la Misná, se puso por escrito unos dos siglos después de los años escolares de Jesús. Algunas tradiciones de la Misná son, sin duda, muy antiguas, pero no resulta una tarea fácil determinar cuáles de ellas, en el momento de ser escritas, se remontaban a siglos atrás y cuáles tenían un origen más reciente. Que un dicho vaya unido al nombre de un venerado maestro no es garantía de su autenticidad. Además, los dichos de los rabinos pueden representar a veces el ideal que éstos preconizaban más que una descripción sociológica objetiva de lo que pasaba realmente en las poblaciones judías corrientes. Si todo esto es verdadero con respecto a la Misná, relativamente temprana, el uso de los talmudes para describir cómo pudo ser la educación de Jesús resulta todavía más problemático.

Induso un autor tan favorable como George Foot Moore tiene sus dudas sobre estas reconstrucciones. Observa que las reformas de Josué ben Gamala, decretadas poco antes de la primera rebelión judía, tendrían que haber sufrido una completa reforma tras la terminación del conflicto y quizá, nuevamente, después del levantamiento contra Adriano (132-35 d. C.). Sólo después de la segunda rebelión, dice Moore, se puede hablar de escuelas elementales y avanzadas como algo normal dentro de cada comunidad. Sin embargo, aun admitiendo que la escuela se hizo más universal y regular en el ámbito judío sólo después de la rebelión contra Adriano, Moore cree que no se introdujo nada realmente nuevo en el sistema de enseñanza judío con respecto a su forma anterior ¹⁰⁵. William Barclay, pese a tomar algunas cautelas, concede una credibilidad todavía mayor a las tradiciones rabínicas posteriores ¹⁰⁶. Por eso se sorprende ante la "paradoja" de que nunca aparezca la palabra "escuela" en el NT, excepto en el caso de la "escuela de Tirano" (σχολή Τυράννου) que utilizó Pablo en Éfeso (Hch 19,9) ¹⁰⁷.

Emil Schürer se muestra muy precavido en cuanto a la tradición sobre Simeón ben Shetah. Dado que esta nebulosa figura fue tema de muchos relatos en la literatura rabínica posterior, Schürer rechaza el programa educativo de Simeón como una "leyenda tardía" ¹⁰⁸. Acepta, en cambio, la tradición sobre las reformas educativas de Josué ben Gamala. Tales reformas, en sí mismas, no habrían influido nada en la educación de Jesús por haber sido establecidas en los años sesenta del siglo 1. Pero Schürer afirma que las disposiciones de Josué presuponen que las escuelas para niños tenían ya algún tiempo de existencia. Por tanto, sería razonable sugerir que ya funcionaban durante los primeros años de Jesús, «aunque, quizá, todavía no como una institución bien establecida y generalizada» ¹⁰⁹. Esta salvedad nos vuelve a dejar en la duda de si Jesús disponía en Nazaret de algún centro de enseñanza.

Mucho más escéptico en su visión de estos datos rabínicos es Shaye Cohen. Le parece improbable que las tradiciones sobre Simeón ben Shehatah y Josué ben Gamala tengan valor histórico ¹¹⁰. No hay claros indicios de que la comunidad judía en Palestina o en la diáspora sostuviese "escuelas públicas" (o sea, para todos los chicos) en el siglo 1 anterior o posterior al cambio de era. Las alusiones de Filón y Josefa al conocimiento de la ley por parte de los niños judíos se refieren a la lectura pública de la Torá en la sinagoga. Ni Filón ni Josefa dicen que los judíos hubiesen establecido un sistema formal, institucionalizado de escuelas para niños. La única educación elemental entonces existente era la que se impartía en el ámbito familiar, y la mayor parte de las veces consistía simplemente en instrucción sobre el oficio del padre. Naturalmente, podía incluir unos conocimientos rudimentarios de lectura, escritura y cálculo, suficientes para hacer facturas y firmar contratos, pero no una "educación superior", la cual era privilegio de la clase acomodada y con tiempo libre. Por ejemplo, los alumnos de la escuela de Ben Sirá («mi casa de estudios» [Eclo 51,23]) ¹¹¹ procedían probablemente de las familias ricas y aristocráticas de Jerusalén. Nada de esto es muy alentador para el que anda buscando al Jesús histórico de los años de infancia y mocedad. Las sobrias conclusiones de Cohen parecen reflejar con la mayor objetividad los escasos datos de que disponemos. Así pues, seguimos preguntándonos si Jesús recibió alguna educación además de la enseñanza paterna relacionada con la carpintería. ¿Era el Jesús histórico un Jesús iletrado? ¹¹²

Esta pregunta plantea un segundo problema, relacionado con el anterior: no podemos dar por supuesto un alto grado de alfabetización en el Imperio romano durante este período. Como ha señalado William V. Harris, demasiados eruditos han atribuido una elevada tasa de alfabetización a la sociedad grecorromana basándose en datos muy poco sólidos. Barclay sostiene, por ejemplo, que en los tiempos neotestamentarios la alfabetización estuvo más extendida que en los mil ochocientos años siguientes ¹¹³. Según este autor, se hallaba especialmente difundida entre los judíos por la época del cambio de era; todos los niños judíos aprendían a leer en la escuela elemental ¹¹⁴. Después de un minucioso estudio de todos los datos disponibles, el propio Harris llega a conclusiones mucho más moderadas: incluso en la Ática clásica, la tasa de alfabetización oscilaba probablemente entre el cinco y el diez por ciento ¹¹⁵. Además, la situación educativa se detioró en la cuenca oriental del Mediterráneo cuando Roma entró en escena. Ni las expectativas sociales, ni los programas de los gobiernos, ni la demanda del mercado creaban las condiciones necesarias para un alto grado de alfabetización entre la población en general. Que Nazaret constituyese una feliz excepción en el conjunto de este panorama sombrío es algo que hay que demostrar, no suponer.

Sin embargo, aun dejando a un lado la literatura rabínica, tenemos razones para pensar que, especialmente entre los judíos devotos, se daban unas influencias opuestas a las ambientales y favorecedoras de la alfabetización. Hacia el siglo 1 d. C., el pueblo judío había creado un cuerpo único de literatura sagrada, en cuyo núcleo central se encontraban los "cinco libros de Moisés", el llamado Pentateuco, la Torá por excelencia. Tan central era esta literatura que había generado otra a su alrededor: p. ej., el *Génesis apócrifo* hallado en Qumrán y el *Libro de los Jubileos*, por no mencionar otros escritos (posteriores), como la *Vida de Moisés*, de Filón, y las partes más antiguas de las *Antigüedades judaicas*, de Josefa. Aunque no debemos pensar anacrónicamente en la existencia de un canon cerrado de la Escritura en vida de Jesús, el Pentateuco, junto con la continuación de sus historias en Josué, Jueces, Samuel y Reyes, creó la conciencia nacional de todos los judíos preocupados por la religión, cualquiera que fuese su inclinación teológica. Por otro lado, los libros proféticos dirigían la interpretación de la Torá en las nuevas situaciones, a la par que ofrecían a una nación oprimida la esperanza de una gloria futura. Pese a todas las diferencias entre los varios grupos judíos, los relatos, las leyes y las profecías de sus textos sagrados les dieron una memoria colectiva y una idiosincrasia común¹¹⁶. La misma identidad y la existencia continuada del pueblo de Israel estaban ligadas a un *corpus* de obras escritas y regularmente leídas, de una manera simplemente insólita en los otros pueblos del mundo mediterráneo del siglo 1. En este sentido se puede hablar de un canon de Escritura sagrada entre los judíos de las primeras décadas del siglo 1 d. C., aunque se debe entender más como un canon "abierto" que "cerrado".

Con la importancia fundamental que atribuían a estas Escrituras los judíos devotos, no es extraño que ellos tuvieran en alta estima la capacidad de leer y comentar los textos sagrados. La alabanza que en tan elevados términos realizó Ben Sirá del escriba profesional (Eclo 39,1-11) en el siglo 11 a. C., no había perdido nada de su fuerza para los devotos del siglo 1 d. C.¹¹⁷. Poder leer y explicar las Escrituras era una meta a la que los judíos de mentalidad religiosa aspiraban con devoción.

Riesner señala la existencia de indicios tanto arqueológicos como literarios que hacen pensar en una alfabetización bastante extendida entre los judíos palestinos del siglo 1 a. C. y 1 d. C.¹¹⁸. Es normal encontrar inscripciones en objetos corrientes, como cántaros y flechas. En el relato de la persecución desatada por Antíoco Epífanes, 1 Mac 1,56-57 presupone que algunos judíos devotos poseían copias privadas de la Torá. Josefa, en su obra confesadamente apologética *Contra Apión*, declara que la Ley ordena que se enseñe a los niños a leer y aprender las leyes y los hechos de sus antepasados¹¹⁹. En las cuevas de Murabba'at, último refugio de los rebeldes de Bar Kokba durante la segunda sublevación judía (132-35 d. C.), se han

encontrado ejercicios de abecedario, de los que al menos uno se debía a la mano de un principiante. Ejercicios similares han aparecido en la ciudadela llamada el Herodium (al sudeste de Belén), a la que Bar Kokba se retiró por un tiempo. Nada de esto prueba, claro está, que hubiera una "formación de escriba" generalizada. En muchos casos, los conocimientos no pasaron probablemente de un mínimo orientado a las necesidades comerciales y sociales. Pero, evidentemente, hubo en la vida judía factores especiales que favorecieron el respeto y la búsqueda de la instrucción en letras, y la arqueología proporciona al menos varios vestigios de esa actitud.

Naturalmente, algunos grupos se encontraban en mejor posición que otros para poner en práctica ese afán judío por la alfabetización. Además de los intelectuales pertenecientes a la aristocracia de Jerusalén (p. ej., Josefo) y los escribas profesionales, los fariseos -probablemente de origen burgués en su mayor parte ¹²⁰- tenían el celo y los medios económicos necesarios para extender la capacidad de leer las Escrituras entre sus amigos e hijos ¹²¹. Los lugareños de las zonas montuosas no podían hacer esa inversión de tiempo y dinero.

Por eso, a pesar de las exageradas afirmaciones de ciertos autores modernos ¹²², no podemos suponer que, en Palestina, todo judío varón aprendía a leer (a las mujeres raramente se les daba tal oportunidad ¹²³). La alfabetización, aunque muy deseable, no era una necesidad absoluta para la vida normal del judío corriente. De hecho, la misma existencia de targumes (traducciones) arameos de las Escrituras hebreas indica que buen número de judíos "de a pie" presentes en las sinagogas no entendían el hebreo hablado; por tanto, menos capaces serían aún de leerlo o de escribirlo. Los campesinos judíos que no habían aprendido a leer y escribir podían, sin embargo, asimilar y practicar su religión en casa a través de las tradiciones familiares y en la sinagoga mediante la lectura de las Escrituras (acompañada de traducciones al arameo) y la homilía que precedía o seguía a la lectura. Estas tradiciones vivas de la comunidad habrían sido el origen de la vida religiosa de Jesús y de sus ideas, como lo fueron para la mayor parte de los judíos palestinos en aquella época. Pero, por sí mismas, influencias tales como la veneración por la Torá y el respeto por los conocimientos de letras no prueban que Jesús se contase entre los que sabían leer y estudiar las Escrituras; sólo muestran que podría haberse contado.

Por fortuna, aparte de estas consideraciones generales, existen otros aspectos que examinar. Si miramos más adelante, hacia las actividades de Jesús durante su ministerio público, de las cuales dan testimonio casi todas las diversas tradiciones de los Evangelios, podemos efectuar algunas extrapolaciones razonables sobre los años de maduración que produjeron se-

mejante hombre. Si tenemos en cuenta que la vida adulta de Jesús estuvo intensamente centrada en la religión judía; que casi todas las tradiciones de los Evangelios le presentan metido en discusiones eruditas sobre la Escritura y la *halaká* con estudiantes de la Ley ¹²⁴; que se le concedía el tratamiento respetuoso, aunque vago en aquel tiempo, de rabí o maestro ¹²⁵; que más de una tradición de los Evangelios muestra a Jesús predicando o enseñando en las sinagogas (presumiblemente después de las lecturas bíblicas y acerca de ellas) ¹²⁶, y que, incluso fuera de las disputas formales, sus enseñanzas estaban fuertemente impregnadas de las ideas y del lenguaje de *los* textos sagrados de Israel ¹²⁷, es razonable suponer que, dentro de su familia, Jesús había recibido una formación religiosa intensa y profunda, incluido el aprendizaje del hebreo bíblico al menos como lectura ¹²⁸.

Por ser Jesús primogénito ¹²⁹, José le habría dedicado especial atención, no sólo en la cuestión práctica de enseñarle el propio oficio ¹³⁰, sino también formándolo en las tradiciones religiosas y en los textos del judaísmo ¹³¹. Sin duda, en una cultura intensamente oral ¹³², gran parte de esa enseñanza pudo ser transmitida mediante catequesis oral y memorización. Sin embargo, las noticias sobre la habilidad de Jesús al debatir interpretaciones de la Escritura y de la *halaká* con devotos fariseos, escribas profesionales y autoridades de Jerusalén tanto en la sinagoga como en el templo abogan por cierta capacidad de lectura de los textos sagrados, que Jesús habría recibido directamente de José o de algún judío con mayor instrucción buscado para ese fin. Aparte de José, el más posible conducto de educación sería la sinagoga de Nazaret, que acaso funcionaba a la vez como una especie de "escuela elemental" religiosa ¹³³. Si Jesús recibió realmente su primera formación escriturística en la sinagoga de Nazaret, se puede entender la atmósfera cargada emocionalmente que envolvió el regreso de Jesús adulto a esa misma sinagoga para enseñar a *sus* iguales y mayores (Mc 6-1-6a parr.). La reacción "¿quién se cree *ése*?" resulta perfectamente comprensible ¹³⁴.

Aunque la idea de que ese chico de un pueblo de la Baja Galilea hubiese obtenido alguna educación formal pueda parecer improbable a primera vista, no sería ésta la única vez en la historia que unos padres pobres, pero devotos, hubieran proporcionado alguna educación elemental a su hijo mayor para que tuviese buenos conocimientos de sus tradiciones religiosas. Como observa Riesner, que un chico judío de los estratos sociales humildes de Palestina recibiese una educación "elemental" dependía sobre todo de dos factores: la piedad del padre y la existencia de una sinagoga local. Por lo que conocemos, ambas condiciones parecen haberse reunido en el caso de Jesús ¹³⁵. Los datos que ha proporcionado la arqueología sobre el ambiente de Nazaret indican que éste era un pueblo com-

pletamente judío¹³⁶. Si se tiene en cuenta que sus habitantes eran alrededor de dos mil, prácticamente judíos todos ellos, la existencia de una sinagoga con algún programa educativo para niños resulta bastante probable. Y si la familia de Jesús compartía con los campesinos judíos de Galilea un sentimiento de resurgimiento religioso y nacional, entonces la hipótesis de que Jesús recibió alguna educación formal en la sinagoga local estaría bien fundada¹³⁷.

Naturalmente, no hay que imaginar que la familia de Jesús o la sinagoga de Nazaret siguieran un judaísmo de sutilezas farisaicas derivadas de la tradición oral. El judaísmo de los campesinos galileos, acérrimo en la fidelidad a los fundamentos, como la Torá mosaica, la circuncisión y el templo de Jerusalén, por su fuerte carácter conservador les impediría sentirse atraídos hacia lo que ellos consideraban innovaciones de los fariseos, sobre todo si veían a éstos como gente refinada de ciudad¹³⁸. Por consiguiente, no debemos sorprendernos de que en los primeros tiempos de la Iglesia se asociase a Santiago, "el hermano del Señor", con judeocristianos de tendencia conservadora que trataban de preservar la observancia de la circuncisión y de las leyes sobre alimentos, al menos entre los cristianos procedentes del judaísmo (Gál2,11-14; cf. Hch 15,13-29)¹³⁹. Santiago no se había vuelto de pronto un fariseo urbano, sino que en buena medida continuaba siendo un lugareño galileo.

Resumiendo: los distintos textos de los Evangelios prueban muy poco sobre la alfabetización de Jesús. Sin embargo, la argumentación indirecta basada en la convergencia de varias líneas de probabilidad nos lleva a pensar que Jesús, de hecho, sabía leer y escribir. Como hemos visto, las consideraciones generales sobre el judaísmo palestino del siglo I, más el testimonio coincidente de las distintas corrientes de la tradición evangélica, junto con la aportación indirecta de Jn 7,15, hacen plausible que Jesús supiera leer las Escrituras hebreas y mantener debates sobre su significado. Por tanto, tuvo un considerable conocimiento del hebreo y, *a fortiori*, del arameo, la lengua que hablaba usualmente¹⁴⁰. Así, aun en el caso de que Lc 4,16-30 fuese en su totalidad una reelaboración redaccional sobre Mc 6,1-6a, todavía seguiría siendo "verdad" en el sentido de que describe con exactitud algo que Jesús hizo durante su ministerio público. Sin embargo, es de notar que en este caso, como tantas otras veces en la investigación sobre Jesús, llegamos a nuestras conclusiones no mediante textos claros, directos e indiscutibles, sino a través de argumentos indirectos, deducciones y líneas de probabilidad convergentes.

De todo esto se desprende la natural conclusión de que, en algún momento de su infancia o primera juventud, Jesús aprendió a leer y explicar las Escrituras hebreas. Lo más probable es que esto sucediese -o al menos

tuviera comienzo- en la sinagoga de Nazaret. Sin embargo, no hay indicios de que recibiera una enseñanza superior en algún centro urbano como Jerusalén; de hecho, Jn 7,15 parece confirmar explícitamente esa carencia. Por tanto, esto nos lleva a suponer en Jesús un alto grado de talento natural-quizá de genialidad- que compensaba muy sobradamente el bajo nivel de su educación formal ¹⁴¹.

En todo caso, por lo menos en un aspecto, Jesús destacaba de la mayoría de los hombres y mujeres del mundo grecorromano en el siglo 1: estaba alfabetizado, y su alfabetización no se limitaba al simple saber firmar con el nombre o realizar las operaciones básicas para el desempeño de un oficio, sino que le permitía leer obras teológicas y literarias complicadas y comentarlas. Jesús procede de un ambiente campesino, pero no es un campesino corriente.

IV: ¿Era Jesús un pobre carpintero?

Que Jesús era un campesino palestino es un lugar común susceptible de inducir a error. La palabra "campesino" admite distintos significados, y los antropólogos debaten las sutilezas de la definición ¹⁴². Eric R. Wolf sostiene que, en esencia, son campesinos los que «desarrollan actividades agrarias; [...] cultivan plantas y crían ganado en el campo» ¹⁴³. El campesino no es el mismo tipo de persona que el moderno *farmer* americano, el cual puede ser simplemente un empresario dedicado a determinada actividad agraria para obtener una ganancia en el mercado. El campesino no se ocupa de una empresa en el moderno sentido económico, sino de una familia.

Al mismo tiempo, los campesinos difieren de los llamados pueblos primitivos, que también viven en el campo y cultivan plantas y crían ganado. En las sociedades "primitivas" los productores controlan los medios de producción, incluido su propio trabajo. Cambian directamente su trabajo y sus productos por los equivalentes bienes y servicios de otros. Sin embargo, a medida que se desarrolla la cultura, los medios de producción pasan de las manos de los productores primarios a las de un grupo social que no participa en el proceso productivo. Ese grupo, el de los dirigentes del Estado de la ciudad, asume especiales funciones administrativas de carácter ejecutivo, apoyándose en la fuerza. El flujo de bienes y servicios está centralizado en un Estado o ciudad cuyos miembros dominantes absorben los excedentes producidos por los campesinos, para proveer a su propio sostenimiento y distribuir el resto entre los sectores sociales no relacionados con las actividades agrarias. En otras palabras, es la aparición del Estado o de la ciudad lo que da origen al grupo social concreto que llamamos campesinos.

Como resultado, éstos viven en un curioso estado de tensión con respecto al Estado o la ciudad; es una situación de dependencia y beneficio mutuo, a la vez que de recelo y desconfianza, cuando no de franco odio. El poder rector y centralizador constituye una fuente de estabilidad económica, pero también una carga. En tiempos normales la "simbiosis" es básicamente positiva¹⁴⁴, y la carga se soporta mal que bien. Pero, si se desbarata el sistema o si las exigencias del poder central se vuelven demasiado agobiantes, los campesinos pueden recurrir al bandidaje, a los movimientos de protesta o incluso a la abierta rebelión.

Este mínimo bosquejo de la sociedad campesina vale muy bien para Galilea; pero no se suele plantear la cuestión de si vale también para Jesús. El problema, en suma, es que "campesino" designa a quien se dedica a cultivar la tierra y criar ganado, y en los Evangelios nunca se dice que Jesús se dedique a esas ocupaciones. Por supuesto, Jesús y los demás miembros de su familia pudieron cultivar algún trozo de terreno como actividad complementaria¹⁴⁵. La dimensión de la familia (José, María, Jesús, los cuatro hermanos de Jesús y un número indeterminado de hermanas) permitirían suponer que la unidad familiar necesitaba y podía procurarse al menos parte de su consumo mediante la agricultura, algo que, por lo demás, sería de esperar de unos lugareños próximos a los fértiles campos de la Baja Galilea¹⁴⁶. Esto puede ayudar a explicar -aunque sólo parcialmente- por qué gran parte de las imágenes contenidas en las parábolas y en el lenguaje metafórico de Jesús proceden de la agricultura y no del ámbito artesanal¹⁴⁷.

¿En qué sentido, entonces, era Jesús un campesino? Como ,mínimo, vivía en una sociedad agraria, con la que estaba conectado económicamente y que en cierto modo le sostenía. Es posible que dedicase algo de su tiempo a la agricultura, y en este sentido se le podría considerar como un campesino, aunque atípico. En todo caso, era indudablemente miembro de una sociedad campesina.

Sin embargo, Jesús no vivía como trabajador en una gran finca, ni como propietario en alguna alquería aislada. Residía en un pueblo de 1.600 a 2.000 habitantes y, probablemente, obtenía la mayor parte de sus ingresos de los trabajos artesanales que realizaba para ellos. Digo "probablemente" porque, aunque, hoy, hasta los ignaros en materia de religión identificarían enseguida a Jesús como "carpintero", este "hecho" aceptado universalmente descansa sobre la endeble base de medio versículo del NT, Mc 6,3a, donde los asombrados judíos de Nazaret reaccionan con una pregunta-afirmación sobre Jesús, un antiguo mozo del pueblo que ahora tiene el atrevimiento de enseñarles a ellos en su propia sinagoga: «¿No es éste el carpintero [ΤÉΚΤΩΙ]?»¹⁴⁸. En ninguna otra parte de todo el NT se

menciona el oficio concreto que Jesús ejerció en Nazaret. Quizá por su veneración hacia el Hijo de Dios, al que se hace objeto de burla con esa pregunta, Mateo, aunque depende claramente de Marcos en este punto, convierte la pregunta en «¿No es éste el hijo del carpintero?» (Mt 13,55), transfiriendo el oficio al innominado José ¹⁴⁹. Lucas, encontrando, al parecer, también odioso tal sarcasmo, cambia igualmente el texto de Marcos, si bien la solución lucana es simplemente omitir por completo el oficio de Jesús: «¿No es éste el hijo de José?» (Lc 4,22).

En suma, a lo largo de todo el NT, la palabra "carpintero" (τέκτων) sólo aparece en Mc 6,3 y Mt 13,55: en el primer texto, aplicada a Jesús; en el segundo, a José. Por consiguiente, el "hecho" universalmente conocido de que Jesús era carpintero pende del hilo de medio versículo. Sin embargo, esto no debe llevar a suponer que Mc 6,3 sea inexacto, sobre todo porque no había razón para que Marcos, o los predicadores cristianos antes que él, se atrevieran a atribuir a Jesús una ocupación que no gozaba de especial prominencia en su sociedad, que no fue mencionada nunca en la enseñanza de Jesús y de la que no hay el menor eco en ninguna parte de la doctrina del NT ¹⁵⁰. Al no existir ninguna tradición que niegue la del oficio de carpintero, este "hecho" universalmente conocido puede seguir pendiendo de su hilo.

Dada la creciente especialización que se viene produciendo en la época moderna, la antigua palabra griega τέκτων sería hoy aplicable a diversos oficios. Tenemos el «carpintero de muebles o trabajos finos», conocido como ebanista; el carpintero propiamente dicho, o de taller, que hace «cosas tales como puertas y ventanas o muebles poco delicados»; el carpintero de armar, «que trabaja en la misma obra de construcción, en la armadura o estructura», y el carpintero de ribera, que hace «embarcaciones y otras obras de carpintería para la marina» ¹⁵¹. Sin embargo, el término τέκτων era aplicable a todo trabajador que practicaba su oficio «con un material duro que conserva su dureza a lo largo de la operación, p. ej., madera y piedra, e incluso cuerno o marfil» ¹⁵². Más específicamente, el término hacía referencia al carpintero de taller. Éste es, probablemente, el significado con que figura en Marcos y Mateo, dado que: 1) tal es el sentido ordinario en el griego clásico; 2) las versiones antiguas de los Evangelios (siríaca, capta, etc.) traducen τέκτων con palabras que aluden a ese tipo de carpintero, y 3) tal era el significado que le daban los Padres griegos ¹⁵³.

En algunos de sus trabajos, Jesús podría haberse aproximado al carpintero de armar, construyendo partes de madera en las casas ¹⁵⁴. Pero, en Nazaret, las casas corrientes tendrían muros de piedra o de adobe. La madera se utilizaría para las vigas de la techumbre, y el espacio entre ellas se rellenaría con ramas, aparte de arcilla, barro y tierra compactada. Los ha-

bitantes de Nazaret no se podrían permitir el uso de la madera para construir no ya casas enteras, sino ni tan siquiera los suelos de ellas. Sin embargo, las puertas, los marcos de las mismas y los sistemas de cierre eran a menudo de madera como, a veces, también los enrejados de las (pocas y pequeñas) ventanas. Aparte de esa clase de carpintería, Jesús fabricaría distintos tipos de muebles, como camas, mesas, asientos y pies de lámparas (cf. 2 Re 4,10), amén de cajas, armarios y arcones para guardar cosas. Justino mártir dice que Jesús hacía también «arados y yugos» ¹⁵⁵. Aunque esto es probablemente una deducción de Justino más que el vestigio de alguna tradición oral, nos revela la clase de trabajo que un palestino —y Justino lo era— atribuía a un ΤΕΚΤΩΝ.

Se trataba de un oficio que implicaba una amplia variedad de habilidades y de herramientas. De hecho, datos arqueológicos, así como fuentes escritas, nos indican que los carpinteros antiguos utilizaban gran número de herramientas —y de técnicas— no muy diferentes de las empleadas, mucho más tarde, en la América colonial ¹⁵⁶. Así, aunque Jesús era en cierto sentido un trabajador palestino corriente, ejercía un oficio que exigía, para el mundo antiguo, un nivel considerable de conocimientos técnicos. También requería no poco esfuerzo y fuerza muscular. El personaje grácil y blandengue que nos presentan las pinturas y las producciones de Hollywood difícilmente habría sobrevivido a los rigores de su trabajo como ΤΕΚΤΩΝ en Nazaret desde la pubertad hasta el comienzo de la treintena ¹⁵⁷.

En cierto modo, pues, Jesús era uno de los pobres que tenían que trabajar duramente para vivir. Sin embargo, la imaginación, la retórica y el deseo de una fugaz importancia social pueden desbordarnos al describir la espantosa pobreza que supuestamente sufrió Jesús: «¡Jesús, el más pobre de los pobres!» El problema que tenemos los americanos modernos al hablar del "pobre Jesús" o de cualquier pobre del mundo mediterráneo antiguo es que el concepto de la pobreza es siempre relativo. Como señala Ramsay MacMullen, en el Imperio romano de los tiempos de Tácito, la clase senatorial constituiría algo así como el 0,002% de la población total, mientras que la clase siguiente de mayor categoría, la de los "caballeros" (*equites*), se acercaba, sin llegar, al 1% ¹⁵⁸. En un principado insignificante y sometido como Galilea, los verdaderos "ricos" eran un grupo muy pequeño que incluiría a Herodes Antipas, sus poderosos oficiales de corte (cE. Mc 6,21), los grandes terratenientes (a veces absentistas), los mercaderes muy importantes y unos cuantos jefes de recaudadores de impuestos y tasas (cE. Zaqueo en Lc 19,2, aunque, en este caso, se trata de Jericó, en Judea).

Mucha gente pertenecía a un vago grupo intermedio (sin *nada* que ver con la "clase media" americana), en el que estaban comprendidos los co-

merciantes y artesanos de ciudades y de pueblos grandes y pequeños, así como agricultores propietarios de explotaciones de tamaño regular¹⁵⁹. No debemos pensar que la pertenencia a este grupo intermedio implicaba la seguridad económica de que disfruta hoy la clase media americana. Los pequeños agricultores, en particular, llevaban una existencia precaria, a veces en un nivel de subsistencia¹⁶⁰, sujetos como estaban a los caprichos de los elementos, a los precios de los mercados, la inflación, los gobernantes voraces, las guerras y los fuertes impuestos (civiles y religiosos). Bajando en la escala social, se encontraban los jornaleros, los sirvientes asalariados, los artesanos ambulantes y los agricultores desposeídos de sus propiedades y forzados a practicar el bandidaje: todo este grupo es lo que Sean Freyne denomina el "proletariado rural"¹⁶¹. En lo más bajo de la escala se hallaban los esclavos¹⁶², entre los cuales corrían la peor suerte los destinados a labores agrícolas en los grandes latifundios, si bien esto no era lo característico de la agricultura galilea¹⁶³.

En esta estratificación social, expuesta a grandes rasgos, Jesús, el carpintero de Nazaret, se encontraría en la parte baja del grupo intermedio, con una categoría quizá equivalente -si se puede usar una analogía imprecisa- a la del obrero especializado de la clase media baja americana¹⁶⁴. Efectivamente era pobre, en cierto sentido, y la clase media urbana estadounidense, con sus confortables condiciones de vida, habría encontrado espantosas las del Nazaret antiguo. Pero Jesús no era, probablemente, más pobre ni menos respetable que casi cualquier otra persona de aquel pueblo o, incluso, de la mayor parte de Galilea¹⁶⁵. La suya no era la pobreza desoladora, humillante, del jornalero o del esclavo rural.

En realidad, pese a todas las injusticias de la vida, el reinado de Herodes Antipas en Galilea (4. a. C.-39 d. C.) fue relativamente próspero y pacífico: se vio libre de los graves enfrentamientos sociales que lo habían precedido y que se reanudaron después. Aunque a los modernos americanos, acostumbrados a la democracia, Antipas les parecería intolerable, no era peor, sino probablemente mejor, que la mayoría de los déspotas del Próximo Oriente en la antigüedad. Más benigno que su padre Herodes el Grande, fue un hábil gobernante que consiguió vivir en paz con su pueblo. No fue casual que se mantuviera en el poder más tiempo que ningún otro rey o príncipe herodiano, a excepción de Agripa II¹⁶⁶.

La descripción que hacen algunos autores de una Galilea efervescente de rebeliones se debe a la proyección acrítica hacia una época posterior y relativamente tranquila, como fue el reinado de Antipas, del sentimiento revolucionario surgido a la muerte de Herodes el Grande, o a una retroproyección no menos acrítica de la agitación habida entre los años 52 y 70 d. C. Pese a tener que soportar a Antipas "el zorro" (Lc 13,32), la gen-

te corriente consideraba que las ventajas de una la paz y de un modesto nivel de vida superaban a los problemáticos beneficios de una revuelta ¹⁶⁷. Acontecimientos posteriores probaron que tenían razón. Entre otras cosas, fue esta situación social, relativamente pacífica, lo que permitió a Jesús realizar durante varios años una misión itinerante por Galilea y fuera de ella.

En justicia, se debe señalar que algunos especialistas sugieren una descripción diferente de las condiciones socioeconómicas de Jesús. Según ellos, José y Jesús eran maestros de obras que viajaban mucho, que trabajaban a veces en ciudades como Séforis y Jerusalén y que disfrutaban de una posición relativamente acomodada ¹⁶⁸. Si tal fuera el caso, la renuncia a la riqueza por parte de Jesús al comenzar su ministerio público habría sido de lo más radical. Sin embargo, las conjeturas como ésta suelen basarse en combinaciones acríicas de varios textos, en dudosas exégesis y en dosis más que considerables de imaginación ¹⁶⁹. No hay nada en los Evangelios que avale semejante hipótesis.

A veces, para apoyar esta sugerencia, se recurre a la palabra aramea que supuestamente subyace al τέκτων de nuestros Evangelios: *naggara'*¹⁷⁰. Pero *naggara'*, como τέκτων, tiene una amplia gama de significados: carpintero, tornero, artesano y, en sentido metafórico, maestro o artista ¹⁷¹. Además, aunque estuviéramos seguros de que ésta es precisamente la palabra aramea subyacente al τέκτων de nuestro texto griego, ello no probaría nada. Riesner, con todo, lleva todavía más lejos la importancia de esa hipotética fuente aramea, remitiéndose a algunos pasajes talmúdicos posteriores, donde *naggara'* parece significar "erudito", mientras que *bar naggara'* ("hijo del carpintero") tiene el sentido de "estudiante, discípulo" ¹⁷². Partiendo de esto, Riesner llega a la conclusión de que quienes tenían el oficio de "carpintero" se distinguían por su conocimiento de la Escritura. Como todos los pasajes talmúdicos de este tipo son de carácter proverbial y, por lo mismo, de una gran antigüedad, Riesner arguye que la conexión entre el oficio de carpintero y un conocimiento especial de la Escritura podría remontarse a la época de Jesús. Hay que decir que semejante razonamiento descansa sobre indicios muy ligeros y tardíos. Los proverbios talmúdicos podrían conservar material de doscientos o trescientos años de antigüedad y no remontarse hasta la vida de Jesús. Aquí, lo más significativo es que Riesner no puede presentar ejemplos de tal uso procedentes de la compilación rabínica más antigua, la Misná.

Una sugerencia sobre la actividad laboral de Jesús no tan desconectada de su época es que posiblemente encontró empleo durante un tiempo en Séforis, una importante ciudad de Galilea que se hallaba al noroeste de Nazaret, a sólo seis kilómetros de distancia y una hora de camino. Séforis había sido destruida durante una sublevación contra Roma el año 4 a. C.

Tras ser confirmado por Roma como retrarca, Herodes Anripas eligió Séforis como su capital y empezó a reconstruirla con grandiosidad en estilo helenístico. Aunque disminuyeron los esfuerzos iniciales e intensivos, todavía hubo alguna actividad constructora hasta que Antipas trasladó su capital a la nueva ciudad de Tiberíades en *ca.* 26 d. C. Si Jesús hubiese trabajado en Séforis durante el período de su espléndida reconstrucción, habría entrado en contacto con la cultura urbana en una ciudad intensamente helenística ¹⁷³. Tal experiencia le podría haber ayudado a desprenderse del provincianismo propio de los conservadores habitantes judíos de las zonas rurales ¹⁷⁴.

Aunque interesante, esta idea no pasa de ser una mera posibilidad, sin base real en ningún texto de los Evangelios ¹⁷⁵. Lo cierto es que éstos nunca presentan a Jesús predicando en las ciudades galileas de fuerte carácter helenístico ni siquiera hablando de ellas. Por lo que sabemos, dentro de Galilea se limitó su ministerio (así como sus referencias verbales) a los pueblos y aldeas tradicionalmente judíos: Nazaret, Cafarnaún, Caná, Naín y Corazaín. En cambio, Séforis y Tiberíades, las ciudades helenísticas galileas, están llamativamente excluidas del itinerario de Jesús ¹⁷⁶. Este cuadro general de la actividad de Jesús en Galilea, en el que coinciden los cuatro Evangelios, no confirma la idea de un contacto temprano de Jesús con centros helenísticos como Séforis que hubieran influido en él. Naturalmente, no se puede rechazar tal teoría de un modo categórico; pero faltan pruebas sólidas que la apoyen, y los Evangelios aportan indirectamente algunos indicios contra ella. Al final debemos concluir que los escasos datos de que disponemos sobre los años del "ínterin" apuntan en una dirección: Jesús pasó esos años casi enteramente como vecino de Nazaret, en Galilea, desempeñando el oficio de carpintero. Y las experiencias relativas a la educación o al trabajo asalariado que le habrían llevado fuera de Nazaret por un largo período no pasan de ser puras hipótesis, carentes de apoyo en el NT.

A lo largo de este capítulo hemos podido servirnos de generalizaciones sobre la cultura, la política, la sociedad y la economía de la Palestina del siglo 1 para tratar de descifrar las referencias, escasas e indirectas, existentes en varios textos de los Evangelios. De la interacción entre texto y contexto surge un cuadro general y aproximado de las condiciones que rodearon la vida de Jesús en Nazaret. Pero es mucho más difícil descender de lo general a lo particular, tarea que abordaremos en el próximo capítulo. Allí trataremos de decir algo sobre las relaciones familiares concretas que moldearon las experiencias individuales de Jesús. En ese punto, las observaciones generales sobre el conjunto de la cultura y de la sociedad ofrecen poca ayuda; volvemos a depender en gran medida de unos cuantos

textos ambiguos. Claro que las relaciones familiares son frecuentemente ambiguas.

Notas al capítulo 9

¡Por supuesto, eso no ha sido óbice para que tanto psiquiatras como divulgadores hayan trazado bosquejos del desarrollo psicológico de Jesús y estudios sobre él, visro como un arquetipo jungiano. Esos aurores no deben ser considerados de manera global, dado que algunos prescinden conscientemente de la cuestión del Jesús histórico, otros simplemente no le prestan atención y otros, en fin, dicen hablar del Jesús histórico con independencia de lo que afirman los Evangelios. Enre los ejemplos del primer tipo de autores figuran Françoise Dolto y Gérard Sévérin, que se niegan categóricamenre a tomar posición con respecto a la historicidad de los textos evangélicos (*The Jesus of Psychoanalysis. A Freudian Interpretation of the Gospels* [Garden City, NY: Doubleday, 1979] nota preliminar). Obviamente, no es objeto de su atención el Jesús histórico (ni su personalidad individual) como lo he definido.

También se desenrienden de cuestiones históricas como las tratadas aquí los que enfocan la historia de Jesús como un arquetipo susceptible de un análisis jungiano. Por ejemplo, G. H. Slusser (*From Jung to Jesus. Myth and Consciousness in the New Testament* [Atlanta: John Knox, 1986]) utiliza el "arquetipo del héroe", desarrollado por Joseph Campbell, para analizar la historia de Jesús como "historia del héroe mítico". Similarmente, Edward F. Edinger (*The Christian Archetype. A Jungian Commentary on the Life of Christ* [Toronto: Inner City Books, 1987]) trata de estudiar la vida mítica de Cristo (incluida la ascensión y coronación de la Virgen María), enreendida psicológicamenre como representativa de las vicisitudes del yo.

Un enfoque diferente de los anteriores, que prescinden conscientemente de la cuestión del Jesús histórico, es el de Elizabeth Boyden Howes en *Jesus' Answer to God* (San Francisco: Guild for Psychological Studies, 1984). Trabajando desde la tradición jungiana, Howes intenta separar el mito del Jesús que vivió, del mito de Jesús el Cristo, que estimuló la fe de la Iglesia primitiva. Sin embargo, aunque la aurora declara haber examinado el material de los Evangelios críticamente según varios criterios de historicidad, a menudo efectúa un tratamiento ingenuo de ese material, aceptando como palabras y hechos del Jesús histórico lo que son evidentes creaciones redaccionales de los evangelistas. Reiteradamenre presenta juicios sobre la historicidad con frases como "mi impresión es..." y "tengo la impresión de que...", pero sin aportar ningún argumento que justifique esas impresiones. Otro intento, más serio, de trabajar ajustándose a los imperativos de la investigación histórico-crítica es el de Hanna Wolff con *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht* (Stuttgart: Radius, 1979), y la obra compañera de la anterior, *Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie* (Stuttgart: Radius, 1981). El primero de estos dos libros promete tener en cuenta las investigaciones modernas sobre Jesús, pero generalmente se centra en temas como "la imagen de Jesús en la consrelación del arquetipo de la madre" y la "imagen andrógina de Jesús". Las consideraciones histórico-críticas que presenta están romadas principalmenre de un pequeño grupo de especialistas alemanes postbultmannianos (p. ej., Bornkamm, Kisemann). La propia Wolff no se ocupa de hacer una evaluación extensa del material de los Evangelios siguiendo los criterios de historicidad.

Finalmenre, están las presentaciones descaradamenre populares, que van desde una perspectiva cristiana ortodoxa hasta una visión de tipo Nueva Era. Por ejemplo, Andrew G. Hodges *Oesus. An Interview Across Time. A Psychiatrist Looks at His Hu-*

manity [Birmingham, AL: Village House, 1986]) simula una entrevista hecha a Jesús y reproduce sus presuntas respuestas. Para ello toma los Evangelios tal cual, sin discernimiento crítico. El autor, aunque intenta prestar la debida atención al aspecto humano de Jesús, acepta la formulación calcedoniana que lo proclama "Dios y hombre verdadero". Muy creativo pero completamente falto de sentido crítico es el libro de Frank Jakobowsky, *The Psychofogical Patterns of Jesus Christ* (Oakland, CA: Frank Jakobowsky, 1982); el estudio de Jesús va ligado al de los signos astrológicos. No resulta sorprendente enterarse de que esta obra es la continuación de la que el mismo autor escribió bajo el título de *Jesus Was a Leo*. Algunas observaciones perspicaces sobre el conjunto del tratamiento psicológico de Jesús provienen de Ulrich Ruh, "Die Schwierigkeiten mit dem 'wirklichen' Jesus", en *Herder Korrespondenz* 44 (1990) 287-91: el Jesús supuestamente "real" resulta ser la proyección en él de los deseos, necesidades e intereses de cada autor. Ni que decir tiene que semejantes libros suelen alcanzar un gran éxito de ventas, ya que no de crítica erudita.

² Con respecto a que la mayoría de los israelitas «tenían el griego como lengua familiar», la postura más "radical" está representada por R. O. P. Taylor, "Did Jesus Speak Aramaic?": *ExpTim* 56 (1944-45) 95-97; Taylor cree que Jesús pudo hablar arameo en lugares no públicos, pero que normalmente enseñaba a las masas en griego. Una posición más moderada es la que adopta A. W. Argyle, quien sostiene que Jesús enseñaba a veces en arameo y a veces en griego; véase su "Did Jesus Speak Greek?": *ExpTim* 67 (1955-56) 92-93, que originó un minidebate en *ExpTim*: J. K. Russell (mismo título), *ibíd.*, 246; H. Mudie Draper (mismo título), *ibíd.*, 317; A. W. Argyle (mismo título), *ibíd.*, 383; R. M. Wilson (mismo título): *ExpTim* 68 (1956-57) 121-22. Desgraciadamente, buena parte de los argumentos están guiados por suposiciones acríicas o por un afán de tener acceso directo a los dichos originales de Jesús (en griego).

³ Casi todos los artículos sobre el arameo bíblico reunidos en el volumen de Joseph A. Fitzmyer (ed.), *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars, 1979) se refieren directa o indirectamente a la cuestión. Los que lo hacen de manera más directa son: "The Study of the Aramaic Background of the New Testament", pp. 1-27; "The Languages of Palestine in the First Century A.D.", pp. 29-56; "The Phases of the Aramaic Language", pp. 57-84, y "The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament", pp. 85-113. Mucho de lo expuesto en esta sección se basa en la obra de Fitzmyer, aun cuando de este hecho no haya reconocimiento explícito en las notas.

⁴ H. Birkeland, *The Language of Jesus* (Oslo: Dybwad, 1954). *CE* también Isaac Rabinowith, "'Be Opened' = Ephphatha (Mark 7,34): Did Jesus Speak Hebrew?": *ZNW* 53 (1962) 229-38; *id.*, "Ephphatha (Mark VII. 34): Certainly Hebrew, not Aramaic": *JSS* 16 (1971) 151-56; J. Cantineau, "Quelle langue parlait le peuple en Palestine au I^{er} siècle de notre ère?": *Sem* 5 (1955) 99-101; J. A. Emerton, "The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century A.D. and the Language of Jesus": *JTS* 24 (1973) 1-23; P. Lapide, "Insights from Qumran into the Languages of Jesus": *ReQ* 8 (1972-75) 483-501; Chaim Rabin, "Hebrew and Aramaic in the First Century", en S. Safrai / M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century* (CRINT 1/2; Philadelphia: Fortress, 1976) 1007-39.

Como en el caso de los defensores del griego, se observa una gama de posiciones. Por ejemplo, la "radical" es la de Birkeland, quien sostiene que la lengua de la gente corriente era una forma dialectal que acabaría siendo el hebreo misnaico; por eso, normalmente, Jesús hablaba en hebreo cuando les enseñaba, aunque a veces usó también el griego y el arameo. Es curioso que suelen citar esta monografía de Birkeland -e incluso elogiarla- autores que sostienen la "hipótesis hebrea". De hecho, hoy día, se ha-

ce penoso leer la obra de Birkeland. No se trata tan sólo de que sus opiniones, especialmente sobre el arameo, hayan quedado superadas; es que el autor se contradice a sí mismo, fuerza los argumentos y utiliza sin sentido crítico las fuentes (sobre todo el NT). Justificadamente rechaza su posición J. N. Sevenster, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* (NovTSup 19; Leiden: Brill, 1968) 34-36. No es sorprendente que autores que recurren a Birkeland en tiempos más recientes alteren o soslayen disimuladamente muchos de sus argumentos y, a veces, toda su posición relativa a que los judíos de clase baja hablaban un dialecto del hebreo misnaico, mientras que las clases superiores hablaban arameo.

Así, Rabin restringe la tesis de Birkeland afirmando que el hebreo misnaico era la principal lengua hablada por la población de Judea, pero no por la de Galilea. Sin embargo, como Birkeland, se ve en apuros para explicar la presencia y función de los targumes arameos. Su respuesta es que judíos de lengua aramea llegados de fuera se establecieron en Judea, y esto forzó a los sacerdotes y maestros fariseos a hacerse completamente bilingües y proporcionar targumes a quienes no lo eran. De ahí que en Judea el hebreo fuera la lengua dominante y el arameo ocupase el segundo lugar. En Galilea ocurría lo contrario. Durante las discusiones en que participaba en la sinagoga o en el templo, y en las que mantenía con grupos de escribas, Jesús utilizaba el hebreo misnaico. Cantineau defiende una opinión algo similar, y J. T. Milik (*Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SBT 26; Naperville, IL: Allenson, 1959) 130) también sostiene que el hebreo misnaico «era la lengua corriente de la población de Judea en el período romano».

Al igual que Rabin, Lapidé aplica al problema la distinción sociolingüística entre lengua superior (la de la cultura, la literatura y la religión) y lengua inferior (la hablada en casa y en los asuntos de la vida diaria) dentro de una misma comunidad lingüística, situación llamada diglosia. Jesús usaba el hebreo misnaico en las circunstancias de carácter religioso formal, y el arameo en la vida ordinaria (aquí, la tesis de Birkeland queda por completo del revés). Lapidé se ve en la necesidad de negar (sin éxito, me parece) que Jesús, en la cruz, recitó el Sal 22,2 en arameo. Rabinowitz aduce que *ephphatha* no puede ser una forma verbal aramea y, por tanto, tiene que ser hebrea; además saca una conclusión de amplio alcance: los textos hebreos y arameos que narraban la historia de Jesús fueron traducidos al griego y luego utilizados para el Evangelio de Marcos. Esta torpe solución es peculiar de los sostenedores de la "hipótesis hebrea": su posición los fuerza a adoptar para los Evangelios tradiciones y fuentes muy improbables.

Quizá la postura más matizada es la de Emerton, quien trata de hacer justicia a la complicada situación lingüística: el arameo era la lengua común del pueblo llano de Galilea y, por eso, la que Jesús hablaba normalmente. En Judea, la gente corriente hablaba tanto el arameo como el hebreo, por lo cual Jesús empleó allí ambas en diferentes momentos.

⁵ Cf. William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MN/London: Harvard University, 1989).

⁶ Se entiende por "hebreo postbíblico" un tipo de hebreo que trata de imitar el estilo del hebreo clásico de los libros del AT, pero que revela vestigios de influencia del arameo y además apunta al diferente tipo de hebreo que se encuentra en la Misná.

⁷ Como señalan varios autores, una lengua "viva" no es necesariamente lo opuesto a una lengua "artificial". Pudo suceder que los miembros recién admitidos en la comunidad de Qumrán recibieran un entrenamiento intensivo en el tipo especial de hebreo hablado allí y luego empezaran a usarlo como la lengua normal, "viva", de la comunidad, aunque fuera "artificial" para el conjunto de la sociedad palestina.

⁸Esto es algo que, en teoría, admite Sevenster (*Do YOU Know Greek?*, 180-81); pero, en la práctica, tiende a prescindir de las dificultades metodológicas por su afán de usar las inscripciones para demostrar la amplia difusión del griego en la Palestina del siglo I d. C.

⁹Gerard Mussies ("Greek in Palestine and the Diaspora", en S. Safrai / M. Stern [eds.], *The Jewish People in the First Century* [CRINT 1/2; Philadelphia: Fortress, 1976] 1040-64): «En el caso de muchas inscripciones, si no de todas, ignoramos si el griego es el de los parientes del difunto o el de quien labró la piedra, que pudo ser judío o no».

¹⁰Este problema se reconoce en la encomiable obra de Sevenster, *Do You Know Greek?*; véanse, p. ej., las pp. 126-49. Sevenster observa también, perspicazmente, que los osarios de los pobres bien pudieron ser de madera, y por tanto haber desaparecido hace mucho tiempo, mientras que los osarios de piedra de los ricos tenían más probabilidades de llegar hasta nosotros (p. 138). Por tanto, los datos pesarían en favor de las clases superiores, que más fácilmente podían saber griego, o al menos utilizarlo para sus osarios. Además, casi todas las inscripciones funerarias que examina Sevenster son del siglo I d. C. o posteriores (pp. 139-40). Sin embargo, pese a todas sus lamentaciones sobre la dificultad de datar el material y luego sacar conclusiones para el siglo I a partir de un material de los siglos I al IV, es justamente eso lo que hace. Con todo, Sevenster es más cuidadoso que muchos colegas suyos a este respecto. Es sintomático del panorama reinante entre los eruditos que Mussies ("Greek in Palestine and the Diaspora", 1042) enumere en una sola frase inscripciones judías en griego procedentes de Joppe (siglos I-II d. C.), Beth-Searim (siglos I-IV d. C.) y Jerusalén (siglos II a. C.-II d. C.).

¹¹Véase el planteamiento del problema en William F. Albright, *The Archaeology of Palestine* (Pelican A 199; Baltimore: Penguin, 1960) 201-2.

¹²Con seguridad se pueden descartar otras lenguas que, como mucho, llevaban entonces una existencia precaria en Palestina: p. ej., dialectos árabes primitivos, en zonas marginales de Palestina, y posibles restos de fenicio; cf. Rabin, "Hebrew and Aramaic", 10 10-11.

¹³Fitzmyer declara que, según sus noticias, los textos latinos más antiguos de Palestina datan del siglo I d. C.; véase su "The Languages of Palestine", 47 n. 7. Esto se comprende perfectamente, dado que Judea, Samaria e Idumea no se convirtieron en provincia romana gobernada por un prefecto hasta que el etnarca Arquelao, un hijo de Herodes el Grande, fue depuesto en el año 6 d. C.

¹⁴Mussies ("Greek in Palestine and the Diaspora", 1057) sugiere que «muchos, si no la mayor parte», de los osarios judíos hallados en Palestina con inscripciones griegas contenían los huesos de judíos de la diáspora fallecidos después de su regreso a Palestina, de sus descendientes o de judíos que, por haber vivido en una de las ciudades helenísticas, habían asimilado la cultura griega.

¹⁵Jn 19,20 explica que el *titulus crucis* ("Jesús Nazareno, el rey de los judíos") estaba escrito en hebreo (probablemente quiere decir arameo), latín (ῥωμαϊστῖ) y griego. Como señala Fitzmyer, este dato puede ser histórico, puesto que Josefa menciona ciertas ocasiones en que se exponían en Palestina decretos e inscripciones con el texto en latín y en griego (Fitzmyer, "The Languages of Palestine", 31). Para casos recogidos por Josefa, véase, p. ej., *C.f.*, 5.5.2 §193-94; *Ant.* 14.10.2 §191. Brown (*The Gospel According to John*, 2. 902) observa que las «piedras sepulcrales judías de Roma presentaban a veces inscripciones en esas tres lenguas». Sin embargo, es preciso contar con la posibilidad de que este dato, sólo presente en Juan, simbolice sim-

plemente la proclamación pública de la soberanía y el efecto salvífica universales que Jesús logró al ser "levantado en alto" o "ascender" al trono de la cruz. Véase cómo está desarrollado este tema en Jn 11,47-53; 12,13-15.19.20-24.31-32. Schnackenburg (*Das Johannesevangelium*, 3. 315) tiende a la interpretación puramente simbólica: «Es poco probable que un romano hiciera objeto de tanta atención a un crucificado».

¹⁶ La clásica expresión de esta idea en la investigación reciente es la obra de Martin Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia: Fortress, 1974). Para una actualización enfocada más directamente sobre Judea y el siglo 1, cf. Martin Hengel, *The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ* (London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1989); sobre la cuestión lingüística en particular, cf. pp. 7-18. No obstante, el punto de vista de Hengel también ha encontrado posiciones discrepantes; se puede ver un enfoque más mesurado en Tessa Rajak, *Josephus. The Historian and His Society* (Philadelphia: Fortress, 1984) 53.

¹⁷ Hengel (*The "Hellenization" of Judaea*, 8) presenta como ejemplo las primeras monedas judías bilingües, en hebreo y griego, acuñadas por el sumo sacerdote y rey asmoneo Alejandro Janeo (103-76 a. C.); cf. también pp. 31-32.

¹⁸ Hengel (*o. c.*, 33) observa: «La Jerusalén de Herodes era una ciudad completamente helenística que había alcanzado un notable esplendor como resultado de la ambición del rey. [...] Poseía un teatro y un hipódromo, al igual que la residencia invernal de Jericó». Es sintomático que, en contraste con Alejandro Janeo, Herodes el Grande pusiese únicamente inscripciones griegas en las monedas y pesas judías.

¹⁹ Huelga decir que se deben utilizar con precaución estas estimaciones aproximadas, sobre todo porque: 1) Hengel incluye Jericó en la "gran Jerusalén", y 2) los epitafios rebasan los límites del estrecho período del siglo 1 en que estamos interesados.

²⁰ Hengel (*o. c.*, 21, 28-29) sugiere que gran parte de lo que consideramos literatura del judaísmo de la diáspota de lengua griega, incluida una buena cantidad de los libros de la Biblia apócrifos deuterocanónicos, se originó en Palestina.

²¹ Pero Mussies ("Greek in Palestine and the Diaspora", 1059) previene contra la suposición de que en esas ciudades helenísticas todo el mundo tenía el griego como primera lengua; incluso algunos de los no judíos podían hablar arameo como lengua materna.

²² Cf. Hengel, *o. c.*, 14.

Sobre las varias cartas y fragmentos de papiro que se han hallado en cuevas y que datan del tiempo de Bar Kokba, cf. Sevenster, *Do You Know Greek?*, 153-74.

²⁴ Hay aquí cierta ironía: el libro hebreo-araméico de Daniel resulta ser el único del canon hebreo que contiene palabras innegablemente griegas. De este modo, el libro es un microcosmos lingüístico que refleja la Palestina de su tiempo.

²⁵ Entre las obras hebreas producidas en Qumrán figuran el *Manual de Disciplina* (= *Regla de la Comunidad*), el *Rollo de la Guerra* y los *Himnos de acción de gracias* (= *Salmos Hodayot*). Entre las obras hebreas no producidas en Qumrán, pero usadas y preservadas por la comunidad, se cuenta el libro deuterocanónico/apócrifo de Ben Sirá (= *Eclesiástico*).

²⁶ Cf. Mussies, "Greek in Palestine and the Diaspora", 1050. Lo mismo puede decirse del texto hebreo del libro anterior de Ben Sirá.

Obviamente, la destrucción de Jerusalén y el aplastamiento de la rebelión judía el año 70 d. C. creó una situación que haría ganar al griego una fuerza notablemente mayor en la vida palestina. Sevenster (*Do You Know Greek?*, 178-79) intenta oponerse a la idea del año 70 como un momento lingüísticamente decisivo, pero los adversarios que cita parecen tener mejores argumentos. Por eso creo que hay riesgo de error en la pretensión de trasladar la situación lingüística de Palestina en el siglo II d. C. (¡sobre todo después de la sublevación de Bar Kokba!) a la primera parte del siglo I d. C.

²⁸ Sorprende la similar jactancia de Pablo en Gál 1,14: «Y hacía yo carrera en el judaísmo más que muchos compatriotas de mi generación, por ser mucho más fanático de mis tradiciones ancestrales». Afirmaciones autobiográficas del mismo estilo se pueden encontrar en 2 Cor 11,22; Flp 3,5-6; Rom 11,1. A diferencia de Josefa, Pablo manifiesta su rechazo de las habilidades retóricas en 1 Cor 1-3, si bien luego, en 1 Cor 13 (el elogio del amor) y 1 Cor 15 (la resurrección), escribe algunos de los textos griegos más impresionantes desde Platón. En los manuales de literatura universal hay más ejemplos de Pablo que de Josefa, porque, aunque éste tenía mejores conocimientos "técnicos" de la literatura griega, era básicamente un imitador de historiadores griegos como Tucídides y Polibio, mientras que Pablo, pese a todos los paralelos grecorromanos, era "original". Si tuviésemos que trazar una escala de habilidad literaria técnica entre los judíos del siglo I de nuestra era, con el valor cero en el lado izquierdo y el cien en el derecho, es probable que la habilidad de Jesús estuviese cerca del extremo izquierdo; la de Pablo, en algún lugar del centro; la de Lucas y el autor de la Epístola a los Hebreos, a medio camino entre el centro y el extremo derecho, y la de Josefa y Filón, cerca ya de ese extremo.

²⁹ El griego de este pasaje adolece de dificultades textuales y divergencias en la interpretación de varias frases; pero, en esencia, el sentido está bastante claro. Sobre los varios modos de traducir algunas de las frases problemáticas, véanse las notas de Louis H. Feldman en el vol. 10 de la edición de Josefa de la Loeb Library (n. 456), pp. 139-40. Algunos autores (p. ej., Sevenster, *Do You Know Greek?*, 70) dan demasiada importancia al hecho de que en este pasaje Josefa desdeñe alegremente el dominio de lenguas extranjeras como la clase de saber que está al alcance no sólo de los hombres libres corrientes, sino también de los esclavos domésticos. En cambio, dice Josefa, "nuestro pueblo" (o sea, los judíos palestinos) estiman a los que tienen un perfecto conocimiento de las leyes. Todo esto, más que revelarnos cuál era la lengua normal de la gente corriente de Palestina, pone al descubierto lo mortificado que se sentía Josefa por su mala pronunciación del griego y lo desesperado que estaba de mejorarla, hasta el punto de despreciar una habilidad que no poseía. Sevenster no capta el sentimiento de frustración que acompaña a la afirmación jactanciosa de este pasaje.

³⁰ (*Ant. Proemio 2 §7*): ὄκνος μοὶ καὶ μέλλησις ἐγένετο τηλικαύτην μετενεγκεῖν ὑποθεσιν εἰς ἀλλοδαπὴν καὶ ξένην διαλέκτου συνήθειαν.

³¹ Hasta Sevenster (o. c., 75), pese a todo su énfasis en la utilización del griego en la Palestina del siglo I, dice de Josefa: «Este uso de ayudantes hace difícil deducir del griego de esas obras hasta qué punto un judío aplicado del siglo I podía asimilar la lengua y la literatura griegas». Es discutible la idea de que Josefa contó con ayudantes también para escribir las *Antigüedades*. Contra la teoría de Thackeray de un escritor "mercenario tucididesiano" y de un "ayudante sofoclesiano" visibles en partes de las *Antigüedades*, cf. Rajak, *Josephus*, 233-36.

³² Para ser justos con Josefa, debemos señalar que se refiere esencialmente al griego literario elegante que imita las historias clásicas. Pero su comentario sobre su pronunciación defectuosa de esa lengua nos lleva al ámbito del griego hablado. Rajak

(*ibid.*, 62) resume de este modo su investigación sobre el conocimiento que Josefa tenía del griego: «No hay razón para creer que, durante su época de Jerusalén, Josefa tendía a relacionarse con esos círculos restringidos en que se podía admirar la literatura griega. Debemos considerar probable, creo yo, que no había leído a ninguno de los clásicos griegos antes de su llegada a Roma. Sin duda, tuvo mucho tiempo para hacerlo durante la segunda parte de su vida». En opinión de H. Sto J. Thackeray (*Josephus*. Volume 11. *The Jewish War*, books I-III [LCL; Cambridge, MA: Harvard University; London: Heinemann, 1927] XIII-XIX), *La guerra judía* de Josefa tiene grandes méritos como obra literaria: su estilo es «una muestra excelente del griego aticista que estuvo de moda en el siglo I» (p. XIII). Como hemos visto, no se alcanzó esa altura sin la intervención de ayudantes (p. xv). La *Vida* de Josefa no presenta un estilo griego tan brillante, pero esto puede deberse, en parte, al carácter apasionado y polémico de la obra.

³³ *G.j* 5.9.2 §361: Ἰώσηπον καθιῆ τῆ πατρίῳ γλώσση διαλέγεσθαι. Sobre la cuestión de si τῆ Πατρίῳ γλώσση significa arameo o hebreo en tales contextos, cE. Fitzmyer, "The Languages of Palestine", 34 y 51 n. 36. Birke!and, naturalmente, rechaza la idea de que "la lengua de los antepasados" pueda significar alguna vez "araméo" en Josefa (*The Language o/Jesus*, 13). Es cierto que a veces Josefa distingue con cuidado entre hebreo y arameo (que él denomina "sirio", *συριστί*, Σὺ-πλῦν); cE. *Ant.* 10.1.2 §8; 12.2.1 §15. Pero esto es un buen ejemplo del uso controlado por el contexto. En los dos pasajes de las *Antigüedades judaicas* recién citados, lo importante del relato reside en la diferencia entre el hebreo y el arameo. Pese a su conocimiento de esta diferencia, Josefa identifica despreocupadamente como hebreas lo mismo palabras hebreas que arameas. Así, en *Ant.* 1.1.1 §33 considera hebrea (τῆν Ἑβραίων διάλεκτον) la forma aramea *sabbata*, lo mismo que, en 1.1.2 §34, hace con *Adamos*; en *Ant.* 3.10.6 §252 identifica la palabra aramea *asartha* como el nombre hebreo de la fiesta de las semanas (τῆν Ἑβραίοι ἄσαρθα καλοῦσι), cuando en realidad la forma hebrea (que sin duda Josefa conocía perfectamente) era *'aseret*. Por tanto, Josefa ignora en la práctica la distinción que conoce en teoría, sobre todo cuando el contexto no exige una clara diferenciación entre hebreo y arameo. Y éste es precisamente el caso de pasajes como *G.j* 5.9.2 §361: la distinción lingüística se establece entre el griego que habla Tito y el arameo que habla Josefa. Que un autor del siglo I, poseedor de algunos conocimientos sobre la topografía y las costumbres de Palestina, pudiera identificar repetidamente palabras arameas como hebreas queda demostrado en el caso de Juan el evangelista. Deliberadamente usa Ἑβραϊστί ("en hebreo") con las palabras arameas *Bethzatha* (5,2; sobre el complicado problema textual, cf. Metzger, *Textual Commentary*, 208), *Gabbatha* (19,13), *Golgotha* (19,17) y *Rabbouni* (20,16). Sobre todo esto, y especialmente sobre *rabbouni* como forma aramea, cE. Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig: Hinrichs, 1898) 5-10; íd., *Grammatik des jüdisch-palastinischen Aramaisch* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960; original, 1905) 176 n. 1; íd., *Jesus-Jeshua* (New York: Ktav, 1971; original, 1929) 13. Respecto a las dificultades de decidir si Josefa hablaba habitualmente en Jerusalén hebreo o arameo, o las dos lenguas por igual, cE. Rajak, *Josephus*, 230-32; esta autora cree que empleaba ambas con igual soltura.

³⁴ Sevenster (*Do You Know Greek?*, 63-65) trata de quitar fuerza a esta línea de argumentación advirtiendo que no sabemos hasta qué punto sabía Tito hablar griego; por ende, la misión de Josefa no significa necesariamente que los habitantes de Jerusalén entendiesen en realidad poco griego. Pero Tito hablaba bien en griego, si hemos de dar crédito a una de las mejores fuentes disponibles: Siletonio. En su *Vidas de los doce cesares*, Suetonio explica que el ralentoso, inteligente y culto Tito podía pronunciar discursos y componer poemas tanto en latín como en griego con rapidez, facili-

dad y, de hecho, hasta improvisadamente (*latine graeeque vel in orando vel in fingendis poematibus promptus et jácilis ad extemporalitatem usque*); cf. Suetonio, *Divus Titus* 3 §2. (Es extraño que, al desarrollar su argumento, Sevenster recurra a las manifestaciones de Suetonio sobre el conocimiento del griego por parte de otros emperadores -p. ej., César Augusto no sabía hablar el griego con fluidez-, pero prescinda totalmente de lo que dice Suetonio acerca de Tito.) Además, desde el año 67 hasta el 71 d. C., Tito llevó a cabo operaciones en Oriente. Con excepción de su entorno más inmediato, compuesto de romanos, y de otros funcionarios también romanos que encontrarse en su viaje, con la mayor parte de la gente tendría que comunicarse en griego, la *lingua franca* de la parte oriental del Imperio.

³⁵ Esto está implícito en la frase final del período: «pensando que quizá podrían dirigirse a una persona de su misma raza» (Τάχ' ἂν ἐνδοῦναι πρὸς ὁμόφυλον δοκῶν αὐτοῦς). Sin embargo, el participio δοκῶν se refiere a Tito, no a Josefa, y parece explicar la razón por la que Tito envía a Josefa a hablar a los defensores más que el motivo por el que Josefa habla en arameo.

³⁶ El intento de Taylor CDid Jesus Speak Aramaic?", 96) de evitar esta conclusión no es convincente.

³⁷ Entre otros pasajes que indican la normal necesidad de un intérprete en tales negociaciones se cuentan *Contra Apión* 1.9 §49 (Vespasiano y Tito necesitaban tener a Josefa a su continua disposición, dado que sólo él podía entender la información de los desertores); *La guerra judía* 6.2.1 §96 Oosefo comunica a los rebeldes de Jerusalén el mensaje del César [Tito] traduciéndolo al "hebreo" [araméo]); 6.6.2 §327 (Tito habla a los jefes de los rebeldes de Jerusalén, habiéndose buscado previamente la ayuda de un intérprete).

³⁸ Cf. Sean Freyne, *Caldee From Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 c.E.* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 5; Wilmington, DE: Glazier; Notre Dame: University, 1980). Esta posición es examinada detenidamente en las secciones subsiguientes del presente capítulo.

³⁹ Hengel (*The "Hellenization" of Judaea*, 14-15) presenta una argumentación sólida en favor de la helenización de Galilea, así como de Judea: «Galilea, completamente rodeada por los territorios de las ciudades helenizadas de Tolemaida, Tiro y Sidón en el oeste y el noroeste, Cesarea de Filipo (o Panias), Hippos y Gadara en el noreste, este y sureste y, finalmente, Escitópolis y Gaba (un poblado militar fundado por Herodes) en el sur, tendría que ser también en gran parte bilingüe». Yo sugeriría la necesidad de distinguir más bien entre los pueblos pequeños del interior y las ciudades y pueblos grandes situados en torno al mar de Galilea. En todo caso, Draper CDid Jesus Speak Greek?", 317) hace una buena observación: a una situación de bilingüismo se llega frecuentemente por la vía de la reciprocidad. Si algunos o muchos campesinos judíos galileos sabían griego además de arameo, no es arriesgado suponer que al menos algunos gentiles galileos y judíos galileos helenizados supieran algo de arameo.

⁴⁰ Pese a la tendencia a identificar la capital galilea, Séforis, como el principal lugar de contacto de Jesús con la cultura griega, no hay ninguna prueba firme de que Jesús pusiera los pies allí alguna vez. En cambio, estamos seguros de que visitó Jerusalén y -si el Evangelio de Juan es exacto en este punto- lo hizo a menudo. Todo el libro de Martin Hengel *The "Hellenization" of Judaea* abona la tesis de la fuerte presencia de la cultura helenística en la capital espiritual del judaísmo.

⁴¹ Es posible, sin embargo, que, aun cuando Pilato supiera griego, prefiriese que los juicios se desarrollasen en latín con ayuda de un intérprete. Dado el carácter condensado y esquemático de los relatos de los Evangelios, los evangelistas no tenían que sentirse obligados a mencionar la presencia de un intérprete, sobre todo si creían de general conocimiento que en tales circunstancias se solía recurrir a un colaborador de ese tipo.

En cuanto a otras ocasiones en que Jesús pudo haber hablado en griego, a veces se suele señalar la curación del criado del centurión (Mt 8,5-13 || Lc 7,1-10) y el exorcismo practicado a la hija de la mujer siro-fenicia (Mc 7,24-50; Mt 15,21-28 presenta a la mujer como cananea); así Hengel, *The "Hellenization" of Judaea*, 17; cf. Sevensen, *Do You Know Greek?*, 190. Esto es posible, pero de ninguna manera seguro. La versión lucana de la curación del criado del centurión nos dice que éste utilizó a los concejales judíos de la ciudad como intercesores ante Jesús. Aun suponiendo que la forma mateana del relato, por su mayor sencillez, sea más original -algo que no se debe dar por descontado, ya que Mateo suele acortar los relatos de milagros que recibe de la tradición-, no tenemos medio de averiguar cuánto tiempo llevaba resiendo en Israel ese centurión, ni si había aprendido algo de arameo. Por lo que respecta a la mujer siria, al principio es llamada Ἑλληνίς. Esta palabra puede significar "de lengua griega", pero tal sentido parece fuera de lugar en un relato cuya cuestión de fondo es la tensión entre la misión de Jesús con respecto a Israel (los hijos) y las necesidades de los gentiles (los perritos, v. 27). Por lo cual, Walter Bauer está probablemente en lo cierto al denominar este texto el de la "mujer gentil"; véase su *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Kurt y Barbara Aland [eds.]; Berlin/New York: de Gruyter, 61988) col. 508. Esta mujer representa un problema teológico y un paradigma para Marcos no porque sea de lengua griega, sino porque es gentil. Taylor (*The Gospel According to St. Mark*, 349) resume la opinión de muchos comentaristas cuando señala: «Marcos [00.] describe a la mujer indicando su religión y nacionalidad». Por otro lado, la escena marcana está situada vagamente en "la región de Tiro", no en la ciudad de Tiro. Si se supone que la mujer pertenece al ámbito rural y es una mezcla de siria y de fenicia por sus orígenes, probablemente hablaría alguna forma de lengua semítica, ya fuese arameo o fenicio. Hengel admite este último punto, recordando que, incluso hacia el final del período romano, los habitantes de Gaza de educación griega sabían hablar el arameo vulgar (p. 74 n. 88).

⁴² Fitzmyer, "The Study of the Aramaic Background", 10.

⁴³ La necesidad de traducir el hebreo al arameo puede reflejarse ya en Neh 8,8 y Esd 4,7. Rabin ("Hebrew and Aramaic", 1013) indica que esta idea, defendida por muchos especialistas, parece encontrar confirmación en el Talmud babilónico. Pero los pasajes de Nehemías y Esdras admiten otras interpretaciones.

⁴⁴ Por poner sólo un ejemplo: R. B. Y. Scott (*Proverbs. Ecclesiastes* [AB 18; Garden City, NY: Doubleday, 1955] 192) comenta sobre el hebreo del Eclesiastés: «Tiene características que se asemejan al hebreo de la Misná (200 d. C.) 00. aparentemente se trata de un dialecto que se desarrolló en ciertos círculos sometidos a influencia aramea, poco antes del comienzo de la era cristiana». Para un punto de vista similar, cf. Robert Gordis, *Kohleth-The Man and His World* (New York: Schocken, 1958) 59-62. Sin embargo, David Noel Freedman cuestiona esta opinión (carta del 26 nov. 1990); cree que el «hebreo misnaico con sus ejemplos de épocas anteriores, como los presentes en el Eclesiastés y en algunos documentos de Qumrán, es autóctono y no ha sufrido particular influencia del arameo, aunque muestra similitudes con éste».

"Naturalmente, aquí se alude al texto masorético de Daniel; la forma deutero-canónica/apócrifa del libro contiene algunos capítulos adicionales conservados en

griego. Es probable, aunque no seguro, que la entera versión masorética de! libro se hubiera escrito originalmente en arameo; cf. Louis F. Hartman / Alexander A. Di Lella, "Danie!", en *NJBC*, 408.

⁴⁶ Respecto a estas designaciones, véase Fitzmyer, "The Languages of Palestine", 44-45. Para un estudio pormenorizado de! uso de tiempos y verbos en e! *Manual de Disciplina* y e! *Documento de Damasco*, cf. John C. Kesterton, *Tense Usage and Verbal Syntax in Selected Qumran Documents* (tesis doctoral; Washington, DC: The Catholic University of America, 1984). Kesterton opina que e! hebreo de esos documentos de Qumrán se encuentra entre e! hebreo bíblico y e! hebreo de la Misná, notablemente distinto.

⁴⁷ Algunos expertos consideran que las inscripciones de tumbas y osarios reflejan e! lenguaje coloquial. Desgraciadamente, aparte de Qumrán, tales inscripciones de! siglo 1 d. C. -con textos claramente hebreos- son extremadamente escasas; cf. Fitzmyer, *o. c.*, 44.

⁴⁸ Ciertamente, e! movimiento esenio se extendió más allá de los límites de Qumrán, y es probable que grupos de esenios establecidos en varias partes de Palestina se dedicasen a conservar viva una tradición hebrea.

⁴⁹ Milik, *Ten Years of Discovery*, 130; similarmente, Rabin, "Hebrew and Aramaic", 1015; Cantineau, "Quelle langue", 100.

⁵⁰ Sobre esto, véase Fitzmyer, "The First-Century Targum of Job from Qumran Cave XI", en *A Wandering Aramean*, 161-82, esp. pp. 174 Y 178 n. 29. Como observa este autor, debemos admitir la posibilidad de que e! targumisra rrababajase a partir de un rextto hebreo ligeramente distinto de! masorético canonizado.

⁵¹ Rabin ("Hebrew and Aramaic", 1029-36) se da cuenta de que la existencia de targumes arameos en la primera parte del siglo 1, y antes, crea una seria dificultad a su tesis de que, en Judea, la lengua más hablada entre los judíos era un tipo de hebreo misnaico. Se esfuerza en darle respuesta con diversas sugerencias, algunas contradictorias (judíos de lengua aramea habían emigrado a Judea desde otras regiones; e! targum era más bien una guía para los que ya entendían las palabras hebreas); pero, en realidad, nunca encuentra solución al problema que plantea e! relativamente literal *Targum de Job* de Qumrán.

⁵² Lapidé ("Insights from Qumran", 497) no se da cuenta de los problemas que la crítica redaccional pone al descubierto con respecto a esta perícopa.

⁵³ Véanse, p. ej., sus obras *Die Worte Jesu, Grammatik des jüdisch-palastinischen Aramaisch y Jesus-Jeshua*.

"Véase, p. ej., su *The "Hellenization" of Judaea*, 8: "Mientras que el arameo era la lengua vulgar que hablaba la gente corriente, y e! hebreo la lengua sagrada de! culto religioso y de los debates entre escribas, e! griego se había convertido, en gran medida, en e! instrumento lingüístico de la industria, e! comercio y la administración". En un tenor similar, después de examinar los datos sobre e! uso de! griego en Palestina durante e! siglo 1 d. C., Mussies ("Greek in Palestine and the Diaspora", 1058) advierte: "Por otro lado, debemos tener cuidado de no exagerar: e! griego no pasó de ser una lengua secundaria para el pueblo en general». Sevenster, otro gran defensor de la idea de una amplia difusión del griego en la Palestina de! siglo 1, reconoce también: "Ciertamente, en aquel tiempo se hablaba y escribía e! arameo en Palestina y [...] era y siguió siendo la lengua normal de comunicación en muchos ámbitos. De hecho, esto es algo que raramente se niega» (*Do You Know Greek?*, 176).

"Véase la discusión en Fitzmyer, "The First-Century Targum of Job", 166.

⁵⁶ Para una confrontación de opiniones sobre si el origen de ese escrito es esenio o no, cf. Joseph A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1. A Commentary* (BibOr 18 A; Rome: Biblical Institute, 21971) 11-14. Dice Fitzmyer: «No hay nada en el *Génesis apócrifo* que nos fuerce a afirmar la autoría esenia del texto, ni tampoco hay nada que la excluya».

⁵⁷ Las cuatro cuevas de Wadi Murabba'at se encuentran a unos veinte kilómetros al sur de Qumrán y a unos tres kilómetros al interior desde el mar Muerto.

⁵⁸ Entre las relativamente pocas excepciones, figuran los nombres de instrumentos musicales griegos en Dn 3,5.10.15; las referencias a dracmas en Esd 2,69 y Neh 7,69-71, y algunas palabras griegas en el *Rollo de cobre*.

⁵⁹ Véase Fitzmyer, "The Languages of Palesrine", 40-42.

⁶⁰ C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon, 1922).

⁶¹ Véase, p. ej., C. C. Torrey, *Our Translated Gospels: Some of the Evidence* (New York: Harper, 1936); íd., "Studies on the Aramaic of the First Century A.D. (New Testament Writings)": *ZA W65* (1953) 228-47; íd., "The Aramaic Period of the Nascent Christian Church": *ZNW44* (1952-53) 205-23.

⁶² Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon, 1967).

⁶³ Obviamente, esta breve lista de grandes especialistas del siglo xx en arameo no implica que todos ellos tengan las mismas opiniones o empleen los mismos métodos. Varias posiciones, como las de Burney y Torrey, no encontrarían hoy defensores entre los expertos.

⁶⁴ Cf. diversos ejemplos en Joachim Jeremias, *New Testament Theology. Part One. The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971) 6-7.

⁶⁵ Cf. *ibíd.*, 6 n. 15.

⁶⁶ Aquí, la precisa frase aramea que trata de representar el griego sería probablemente *talyeta' qîm*. Una curiosa cuestión filológica es que sería de esperar la forma femenina singular de la segunda persona del imperativo del verbo, o sea, *qîmî* (forma que, de hecho, figura como corrección en varios manuscritos griegos tardíos y en algunas versiones de Marcos). ¿Cometió Marcos o su tradición griega un error de transliteración, o las palabras de Jesús representan una variante popular del arameo hablado en Palestina en el siglo 1 que prescindía de la forma femenina propia del imperativo? Sobre esto, cf. Jeremias, *o. c.*, 4 n. 9.

⁶⁷ Rabinowitz, "Be Opened", 229-38. Admite este autor la existencia de unas pocas y raras formas que, por analogía, podrían hacer posible la clasificación de *ephphatha* como un imperativo arameo en vez de hebreo. Por otro lado, el estado actual de nuestros conocimientos debería inspirarnos la prudencia de no decidir categóricamente qué formas eran o no posibles en el arameo de Judea o de Galilea en la primera parte del siglo 1 d. C. Sobre este tema, cf. Jeremias, *o. c.*, 7 n. 4.

⁶⁸ En relación con este punto, véase el análisis que he efectuado al tratar del criterio de dificultad en el capítulo 6.

⁶⁹ La presencia de esta frase aramea en Marcos es la base sobre la que se asienta la distinción de Lápide entre lengua superior de Jesús (el hebreo), que él hablaba en ocasiones de carácter formal y religioso, y su lengua inferior (el arameo), que utilizaba en la vida diaria ("Insights from Qumran", 496-97). Como otros críticos en apuros, Lápide señala el confuso estado del texto tanto en Marcos como en Mateo. Pero no ca-

be dudar en serio de que el texto arameo de las ediciones críticas actuales del NT representa la lectura original de Mc 15,34; véase Metzger, *Textual Commentary*, 119-20; cf. 70. Además, para todo el que sostiene la teoría de las dos fuentes, Mt 27,46 representa simplemente una alteración redaccional de la invocación inicial Ελωι, convertida en Ελι a fin de hacer más inteligible para el lector el equívoco de interpretar la palabra como dirigida a Elías (Ηλι(α)ς). El cambio se produce, pues, en la fase redaccional del texto griego de Mateo. Por eso sigue en pie la objeción contra la distinción fundamental de Lapede, sobre todo porque él parece aceptar que el grito de desamparo procede realmente de Jesús.

También en los Hechos de los Apóstoles se pueden encontrar argumentos que apoyan la tesis del arameo como la lengua normal de los judíos de Palestina, incluidos los de Jerusalén. Por ejemplo, antes de la elección de Matías para ocupar el puesto de Judas, Pedro pronuncia un discurso en el que recuerda la muerte de Judas. Dice que ésta, ocurrida en el campo que Judas había comprado, «fue conocida de todos los vecinos de Jerusalén, por lo que aquel terreno es llamado en su lengua "Hakéldama", o sea, "campo de sangre"» (Hch 1,19) Hay que señalar algunos puntos: 1) Hakéldama es ciertamente un nombre arameo: *haqel dema'*. 2) Lucas dice de manera implícita que daban al terreno ese nombre "todos los vecinos de Jerusalén", que tuvieron conocimiento del suceso. 3) Lucas dice que este nombre arameo lo habían puesto todos los vecinos de Jerusalén "en su lengua", o sea, en arameo. (La explicación "en su lengua" procede obviamente de Lucas o de su tradición griega; no tiene sentido en boca de Pedro.) Por tanto, como mínimo, Lucas, escribiendo hacia finales del siglo I d. C., da a entender que la lengua de los habitantes de Jerusalén era el arameo. Además, aunque el discurso de Pedro, tal como lo conocemos, es una composición lucana, la noticia de la muerte de Judas, la conexión con el terreno y el nombre "campo de sangre" se remontan a una tradición oral anterior, como lo indica el muy diferente tratamiento de los mismos motivos en Mt 27,3-10; cf. Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 2 vols. (HTKNT 5; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1980, 1982) 1, 214. Incluso un crítico tan escéptico como Ernst Haenchen ve una tradición palestina en el tema del castigo divino de Judas; cf. su *Die Apostelgeschichte* (MeyerK 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919G8) 128. El intento de R. O. P. Taylor ("Did Jesus Speak Aramaic?", 96) de rechazar el argumento derivado de Hch 1,19 carece de fuerza.

⁷⁰Jeremias, *New Testament Theology*, 5-6. Como he indicado en el capítulo 4 al estudiar las posibles fuentes rabínicas para nuestro conocimiento de Jesús, no creo (en contra de la opinión de Jeremias) que la tradición de *b. Sabb.* 116b represente una forma original de Mt 5,17; más bien se trata de una mutilación posterior del texto del Evangelio.

⁷¹Respecto al tratamiento clásico, cf. Joachim Jeremias, "Abba", en *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 15-67. Como explica el mismo Jeremias, en la época del NT 'abba' había reemplazado a la forma posesiva 'abí tanto en arameo como en hebreo (pp. 26, 60-62). A mi juicio, es preciso admitir que, dada la gran semejanza entre el hebreo y el arameo, había una considerable imbricación y mezcla entre las dos lenguas, especialmente en el ámbito religioso. No es sorprendente que 'abba' pasase al hebreo como una palabra normal y se siga utilizando en el hebreo moderno. Sin embargo, al examinar las demás palabras arameas que la tradición del NT pone en labios de Jesús, Jeremias continúa considerando 'abba' como un vocablo arameo (pp. 65-66; cf. también su *New Testament Theology*, 7-8).

⁷²Así Jeremias, *o. e.*, 7-8.

⁷³Jeremias (o. c., 4) se introduce en un terreno menos firme al usar como fuente principal de este arameo galileo de Jesús «los pasajes escritos en arameo popular que aparecen en el Talmud palestino y en los midrasas originarios de Galilea». Entre la tradición de Jesús y este material rabínico posterior media una considerable distancia temporal. El arameo de Jesús pertenecería a la categoría que Fitzmyer denomina "araméo medio", lo mismo que los documentos arameos de Qumrán. Véase Fitzmyer, "The Study of the Aramaic Background", 8.

⁷⁴Algunos autores creen que los "helenistas" conocían solamente el griego. Ésta es la opinión de Joseph A. Fitzmyer, "Jewish Christianity in Acts in Light of the Qumran Scrolls", en *Studies in Luke-Acts* (Paul Schubert Festchrift; London: SPCK, 1968) 233-57; en esto sigue la opinión de C. F. D. Maule. Un punto de vista diferente, similar al mío, es el que encontramos en Sevenster (*Do You Know Greek?*, 31): «[Los helenistas] hablaban griego en la vida diaria y en casa, aun cuando parte de ellos no habrían perdido su conocimiento del hebreo o del arameo y todavía serían capaces, quizá, de entender ambas lenguas. Pero ya no hablaban éstas con regularidad y algunos las habrían olvidado por completo».

Aquí, el problema básico es que la palabra ἑλληνισταί no se encuentra antes de Lucas y puede ser invención suya. En tal caso, está fuera de lugar apelar al uso que hace Pablo de ἑβραῖος. Hay que adivinar el sentido de Lucas a partir de lo que él cuenta. Por ejemplo, si el grupo de siete dirigentes helenistas debía mantenerse en contacto con los Doce para conservar la paz entre los "hebreos" y los "helenistas" en la Iglesia de Jerusalén (Hch 6,1-6), es de suponer que algunos de ellos sabían desenvolverse en arameo. De hecho, al menos tal como describe la escena (claramente redaccional), Lucas parece suponer que los Doce se dirigen a toda la asamblea de los cristianos (incluidos los helenistas), que luego eligen a los siete dirigentes helenistas, a quienes los Doce imponen las manos. Nótese las frases προσκαλεσάμενοι δέ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν (v. 2) ... ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν (v. 3) ... καὶ ἤρρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους (v. 5). CE. el desacuerdo entre Raymond E. Brown y John P. Meier sobre la definición de ἑλληνισταί en su *Antioch and Rome* (New York/Ramsey, NJ: Paulist, 1983) 34 n. 79.

⁷⁵Andrés y Felipe son los únicos miembros de los Doce que llevan nombres griegos. Por eso, en Jn 12,20-22, quizá no sea casual que, en Jerusalén, algunos "Ἕλληνες (muy probablemente gentiles de lengua griega) se acerquen a Felipe para pedirle que se les permita ver a Jesús; Felipe, entonces, solicita de Andrés que le ayude a presentar la petición. Naturalmente, la escena, tal como está, es un elemento de la teología joánica: el hecho de que los gentiles se sientan atraídos hacia Jesús es señal de que le ha llegado la hora de ser alzado en la cruz a fin de atraer a todos los seres humanos hacia sí Gn 12,23.32). Pero ¿corresponde la concatenación de Jerusalén ("Ἕλληνες-Felipe-Andrés) a una etapa anterior de la tradición? Sobre la cuestión de los discípulos "helenizados" de Jesús, véase Hengel, *The "Hellenization" of Judaea*, 16-18. Hengel señala que otros dos discípulos de Jesús tenían nombres de origen griego, pero aramaizados en su forma actual: Tadeo es probablemente una forma abreviada de Theodotos (o algo similar), y Bartolomé viene de (*bar*) *Ptolemaios*. Opina, además, que Simón Pedro "debió de ser bilingüe", dado el éxito en su labor misionera fuera de Judea, desde Antioquía hasta Roma pasando por Corinto. En realidad, no sería imposible que Pedro se hubiese valido de intérpretes; recordemos la descripción que Papias hace de Marcos como el "intérprete de Pedro" (ἐρμηνευτῆς ΠΙΕΤΡΟΥ) en un pasaje de Eusebio (*Historia eclesiástica*, 3.39.15). Quizá una mejor razón para pensar que Pedro sabía cuando menos algo de griego es su participación activa en la "industria pesquera" en el mar de Galilea.

⁷⁶ Hengel (*o. e.*, 1-6, 18) ciertamente tiene razón en un punto: desde los primeros días de la Iglesia de Jerusalén hubo judeocristianos de lengua griega que *desde el principio* formularon en griego su fe en Jesús, del mismo modo que los judeocristianos de lengua aramea lo hacían en arameo. La idea de que el cristianismo "judeohelenístico" constituye una fase posterior de desarrollo en los niveles lingüístico y teológico es un mito académico todavía presente en muchos libros de texto sobre cristología neotestamentaria; es preciso desterrarlo de una vez para siempre.

⁷⁷ A pesar de la oscuridad de Nazaret (que ha llevado a algunos críticos a sugerir que su fundación era relativamente reciente), la arqueología indica que el pueblo venía siendo ocupado desde el siglo VI a. C., aunque pudo experimentar una "refundación" en el siglo II a. C. Sobre el problema de las varias grafías del nombre (*Nazaret[h]*, *Nazara*, *Nasrat[h]*), véase Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (Garden City, NY: Doubleday, 1977) 207-8; cf. también Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 382-83 n. 21. En los cuatro Evangelios se aplican a Jesús dos formas del gentilicio correspondiente al lugar: *Ναζαρηνός* (nazareno), que se encuentra 4 veces en Marcos y 2 en Lucas, y *Ναζωραῖος* (nazareo), que se encuentra 8 veces en Lucas/Hechos, 3 en Juan y 2 en Mateo. Algunos especialistas han sugerido la posibilidad de que al menos la forma *Ναζωραῖος* se refiriese en un principio a una secta precristiana a la que Jesús habría pertenecido. Pero Brown, junto con W. F. Albright y otros eminentes semitistas, sostiene que *Ναζωραῖος* como derivación del nombre "Nazaret" es defendible con argumentos puramente filológicos (*Birth of the Messiah*, 209-10).

Muy probablemente, la moderna ciudad de Nazaret se halla situada en el emplazamiento del antiguo pueblo homónimo. Como ha observado Robert North ("Biblical Archaeology", en *NJBC*, 1216), en una Tierra Santa donde varios lugares se disputan el honor de ser la Cafarnaún o Caná bíblicas, un buen argumento en favor de Nazaret es que prácticamente no tiene rival. Nazaret se encuentra a unos 25 km. del mar de Galilea y a unos 32 del Mediterráneo. Está situada al norte de la llanura de Esdrelón, a una altitud aproximada de 400 m. sobre el nivel del mar, entre las colinas de la Baja Galilea, más precisamente, en la ladera de un cerro orientado al sur y al sureste, en una especie de cuenca que se abre hacia el sur. Nazaret no era un pueblo totalmente aislado; próxima, en dirección norte, estaba la ciudad de Séforis, la capital de la región, que a su vez se hallaba junto a la importantísima vía que desde Tiberíades, en el mar de Galilea, iba hasta Tolemaida, en la costa mediterránea. Además, por las inmediaciones de Nazaret pasaba la vía norte-sur que unía Jerusalén con Séforis. Se cree que el antiguo pueblo ocupaba unas cuatro hectáreas y que su población en tiempos de Jesús oscilaba entre 1.600 y 2.000 habitantes. La mayor parte de las casas de Nazaret eran probablemente de una planta y constaban de una serie de pequeñas habitaciones dispuestas en torno a un patio central, aunque algunas construcciones parecen haber tenido dos plantas. En relación con todo esto, véase Eric M. Meyers / James F. Strange, *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1981) 56-57.

⁷⁸ Metzger, *Textual Commentary*, 221 (donde se recoge la opinión unánime del consejo editorial de *UBSCNT*).

⁷⁹ Sobre la complicada historia textual de la perícopa, véase Brown, *The Cospel According to John*, 1, 335-36 (aunque admite la posibilidad de que este relato fuese compuesto en círculos joánicos, observa que el pasaje es más propio de Lucas que de Juan); cf. Metzger, *o. e.*, 219-22. Por lo menos se conoce ahora una referencia patristica, que figura en los comentarios de Dídimo de Alejandría al *AT*, recientemente descubiertos. Para una discusión sobre el texto y la historia de la perícopa, véase Bart D. Ehrman, "Jesus and the Adulteress": *NTS* 32 (1988) 24-44; la teoría de Ehrman re-

lativa a la existencia, hacia el siglo IV, de tres diferentes versiones de la perícopa no deja de ser considerablemente especulativa.

⁸⁰ Hans F. von Campenhausen ("Zur Perikope van der Ehebrecherin [Joh 7,53-8,11]": *ZNW*68 [1977] 164-75) data la composición de la perícopa hacia 100-150 d. C.; por tanto, para von Campenhausen, no narra un acontecimiento histórico de la vida de Jesús.

⁸¹ Ehrman ("Jesus and the Adulteress", 35-36) cree que hay buenas razones para considerar auténtica una de las dos hipotéticas fuentes de la perícopa (o sea, la forma próxima a la de los relatos de disputas de los sinópticos).

⁸² Brown, *The Gospel According to John*, 1, 33-34. Ehrman ("Jesus and the Adulteress", 36) sugiere que, en la segunda versión hipotética del relato, Jesús se da cuenta de la trampa que le han tendido sus enemigos y por eso se inclina a hacer trazos en el polvo mientras considera sus propias opciones.

⁸³ Así Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II Teil, 184-85.

⁸⁴ Probablemente, hay que entender que el mismo Jesús escoge el pasaje. Suponer que había un leccionario de aceptación común para el culto sinagoga en la primera parte del siglo I d. C. sería incurrir en un anacronismo. Riesner *Oesus als Lehrer*, 145) afirma que, hasta el siglo II, la elección de la lectura de los profetas (la *haftará*) era completamente libre.

⁸⁵ En realidad, como veremos, hay aquí una combinación de textos.

⁸⁶ La versión lucana presupone que la homilía sigue a la lectura de los profetas. Ni siquiera en el período rabínico era éste el orden observado. S. Saffrai "Education and the Study of the Torah", en S. Saffrai / M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century* [CRINT 1/2; Philadelphia: Fortress, 1976] 967) explica que «algunos maestros pronunciaban sus sermones inmediatamente después del rezo o de la lectura de la Torá, o incluso como introducción a la lectura, mientras que otros lo hacían más tarde». Es presumible que esa flexibilidad, si no más, se diera en una época anterior.

⁸⁷ Algo diferente es la opinión que expresa Asher Finkel, "Jesus' Sermon at Nazareth", en O. Betz / M. Hengel / P. Schmidt (eds.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* (Otto Michel Festschrift; Leiden/Koln: Brill, 1963) 106-15. Este autor sugiere, sin apoyarse apenas en la crítica de las fuentes y de la redacción, que la perícopa de Lucas (y de Jn 4,44) representa la noticia más temprana del asombro que suscita y del rechazo que sufre Jesús en su pueblo al comienzo del ministerio, mientras que Marcos y Mateo presentan un relato del rechazo en época posterior.

⁸⁸ Así Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974) 119. Al mismo tiempo, Grundmann subraya la función programática de la perícopa para el conjunto de Lucas-Hechos.

⁸⁹ El tema del ofrecimiento inicial del Evangelio a los judíos, el rechazo de éstos y la dedicación a los gentiles, que se toca aquí por primera vez, reaparecerá con frecuencia en Hechos. Sobre las similitudes y diferencias entre los discursos programáticos de Hechos y el "sermón" de Lc 4, véase J. Dupont, "Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc", en F. Neirynek (ed.), *L'évangile de Luc. Problemes littéraires et théologiques* (Lucien Cerfaux Memorial; BETL 32; Gembloux: Duculot, 1973) 329-74, esp. pp. 349-50. Como dice I. Howard Marshall (*The Gospel of Luke* [New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 1878] 177-78), «el relato está colocado aquí [...] por su importancia pro-

gramática, y contiene muchos de los temas principales de Lc-Hch *in nuce*). No casa bien con esta idea su posterior decisión conservadora en favor de la historicidad del relato de Lucas (p. 180). Peto Matshall observa acertadamente (p. 179) que no es plausible que las versiones marcana y lucana provengan de diferentes visitas de Jesús a Nazaret. En líneas generales, hay demasiada similitud entre ambos relatos. Además, no está fuera de lugar señalar que la gran mayoría de las perícopas de Lc 3-4 son resultado de la redacción creativa efectuada por Lucas sobre Marcos y Q, lo cual parece ser también el caso, al menos, del resumen y la transición redaccionales de Lc 4,14-16a. Sobre este último punto, cf. J. Delebe!, "La rédaction de Lc. IV, 14-16a et le 'Bericht vom Anfang'", en *L'évangile de Luc*, 203-23. Por eso no es sorprendente que W. C. van Unnik llegue a esta rotunda conclusión sobre Lc 4,16-30: "Il est clair que le récit est une composition de Luc" ("Eléments artistiques dans l'évangile de Luc", *ibid.*, 129-40, en p. 138).

⁹⁰ C(Bultmann, *Geschichte*, 31.

⁹¹ C(Schürmann, *Das Lukasevangelium*. Erster Teil, 227-28 Y 241-44; sugiere que Lucas podría haber tomado la perícopa de Q.

⁹² Fitzmyer, *Luke*, 1, 527; pp. 526-27 ofrece una buena revisión de las diversas teorías y fuentes. Similarmente, Josef Ernst (*Das Evangelium nach Lukas* [RNT; Regensburg: Pustet, 1977] 169) deduce que la perícopa de Lucas no es una reelaboración totalmente unificada del relato marciano.

⁹³ Todo el que pretenda defender la descripción lucana de la lectura de Isaías como históricamente fiable incluso en los detalles debería explicar: 1) cómo se las arregló Jesús para leer en un rollo de Isaías un pasaje compuesto de Is 61,1a.b.d; 58,6d; 61,2a, con la omisión de 61,1e.2b; 2) cómo es que Jesús leyó un texto de Isaías que es básicamente el griego de los Setenta, incluso cuando los Setenta divergen del texto masorético. En relación con el primer punto, Ernst (*Lukas*, 170) señala que la cita es un texto combinado «que no se podía encontrar en esta forma en ningún rollo de los profetas». El final del pasaje de Lucas también encuentra dificultades desde el punto de vista histórico. Lucas dice que los nazarenos, furiosos, arrastraron a Jesús "hasta el borde [literalmente, la cima] del monte sobre el que se alzaba el pueblo, para arrojarlo por el precipicio" (Lc 4,29). En realidad, Nazaret se encuentra en un valle en cuestión situado en la ladera de un monte, y hay puntos de mayor altitud a su alrededor.

⁹⁴ Ejemplos de este enfoque "homogeneizado" se pueden encontrar en S. Safrai, "Education", 954-70; George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 vols. (New York: Schocken, 1971; 1.^a ed., 1927) 1, 308-22; H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity* (New York: Sheed and Ward, 1956) 317; William Barclay, *Train Up a Child. Educational Ideals in the Ancient World* (Philadelphia: Westminster, 1959) 11-42; Schürer, *History of the Jewish People*, 1, 415-20. Muchos autores, al aplicar el enfoque "homogeneizado", advierten sobre la conveniencia de tener presente el carácter generalmente idealizado y tardío de los textos rabínicos; sin embargo, algunos de esos autores no tardan en olvidar su propia advertencia.

⁹⁵ O *bet ha-softr*, la casa del escriba.

⁹⁶ Safrai, "Education", 948.

Ket. 8.32.e.

⁹⁸ b. *B.E.* 21a.

⁹⁹ También defiende la historicidad de estas dos tradiciones Barclay, *Train Up a Child*, 32-33.

100 Safrai, "Education", 952; el subrayado es mío. Barday (*Traín Up a Child*, 42) se muestra más seguro todavía: muchos niños judíos, aunque no todos, aprendían a escribir en la escuela elemental.

¹⁰¹ Véanse los varios textos rabínicos tardíos que cita Safrai, "Education", 952.

¹⁰² Safrai, "Education", 953.

¹⁰³ Véase *m. Sab.* 1,3.

¹⁰⁴ Safrai, "Education", 957.

¹⁰⁵ Moore, *Judaísmo*, 1, 316-21, junto con n. 92 en p. 104 de las notas.

¹⁰⁶ Por eso acepta enseguida como históricas las noticias sobre Simeón ben She-tah y Josué ben Gamala (*Traín Up a Child*, 32-33).

¹⁰⁷ *ibid.*, 31.

¹⁰⁸ Schürer, *History o/the Jewish People*, Ir, 418.

¹⁰⁹ *ibid.*, 419.

¹¹⁰ Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity 7; Philadelphia: Westminster, 1987) 120-23, esp. 120.

¹¹¹ El fragmento hebreo del manuscrito B de Ben Sirá dice en este punto *bet mí-drast* ("mi casa de instrucción" o, literalmente, "la casa de mi instrucción"; los Setenta dice οἰκῶ παιδείας, sin ningún posesivo. A la luz de todos los datos de las versiones, Alexander Di Leila (en colaboración con Patrick W. Skehan) prefiere la traducción sin el "mi"; véase su *The Wisdom o/Ben Síra* (AB 39; New York: Doubleday, 1987) 575.

¹¹² David Noel Freedman (en carta de fecha 26 nov. 1990) me indica que esa misma pregunta se ha planteado con respecto a Mahoma. La opinión mayoritaria parece ver en Mahoma un hombre analfabeto, aunque elocuente y de un juicio extraordinario.

¹¹³ Barday, *Traín Up a Child*, 14. Opiniones similares a la de Barday se pueden encontrar en muchos estudios sobre la cultura en tiempos de Cristo; véase, p. ej., Everett Ferguson, *Backgrounds o/Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 85-86.

¹¹⁴ Barday, *o. c.*, 42. Aunque este autor advierte sobre el carácter ideal de las regulaciones contenidas en la literatura rabínica, sus manifestaciones parecen enseguida afirmaciones de hechos históricos. Ferguson (*Backgrounds*, 86) es más precavido, pero sostiene que «posiblemente, la mayor parte de los niños judíos estudiaban hasta la edad de trece años, por lo cual era más probable que el número de personas con alto nivel de estudios fuera mayor entre los judíos que en cualquier otro pueblo del mundo antiguo».

¹¹⁵ Harris, *Ancient Literacy*, 114.

¹¹⁶ Actualmente se hace hincapié —y con razón— en la diversidad reinante dentro del judaísmo anterior al año 70 d. C. Como toda idea válida, ésta puede ser llevada al extremo. Los textos sagrados comunes, junto con las observancias básicas (circuncisión, sábado, leyes sobre los alimentos) y la devoción al templo de Jerusalén (en su estado real o idealizado), ayudaron a formar un judaísmo de aceptación mayoritaria que, no obstante, albergaba puntos de vista llamativamente divergentes. Sobre la cuestión en su conjunto, véanse los varios ensayos contenidos en Jacob Neusner /William

118 Tras referirse a varias clases de artesanos, Ben Sirá exclama: «¡Qué diferente el hombre que se entrega de lleno a estudiar la ley del Altísimo! Indaga la sabiduría de los antiguos y estudia las profecías [...] Tiene puesto su cuidado en buscar al Señor, su creador. [...] Muchos alabarán su inteligencia; su fama no perecerá jamás» (Eclo 39,1.6.9). Esta alta estima en que se tenía el estudio de las Escrituras (y por tanto la alfabetización) continuó en el período misnaico, como indican las citas de la Misná que presenta Schürer (*History o/the Jewish People*, JI, 415-16). Entre los ejemplos figura *m. Abot* 1,15: «Dijo Shammai: Convierte tu [estudio de la] Ley en un hábito fi-jo»; 2,7: «cuanto más estudio de la Ley, más vida; cuanto mayor instrucción, más sa-biduría».

118 Riesner, *Jesus als Lehrer*, 112-15.

119 C. Ap. 2.25 §204; adviértase la mención explícita de *γράμματα παιδεύειν ἐκέλευσεν ... ἐπιστάσθαι*. El texto, por consiguiente, habla de algo más que cono-cimiento de la Torá, que se podía adquirir mediante la instrucción oral en el seno de la familia y en la sinagoga.

120 Riesner (*Jesus als Lehrer*, 208-9) cree que los fariseos presentes en la Galilea de comienzos del siglo 1 d. C., serían proporcionalmente más numerosos en las ciudades y pueblos grandes helenizados del norte y del oeste del mar de Galilea. Naturalmen-te, los términos "burguesía" y "clase media" se deben tomar con más de un grano de sal en el contexto palestino de dicha época; en el mejor de los casos, sólo son utiliza-bles en un sentido análogo. Sobre la complicada cuestión de la condición social de los fariseos, cf Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian So-ciety. A Sociological Approach* (Wilmington, DE: Glazier, 1988).

121 Riesner (*Jesus als Lehrer*, 173) opina que la iniciativa en favor de la educación popular surgió de dos grupos parcialmente imbricados: los "protorrabinos" y los fari-seos. Subraya que, en tiempos de Jesús, muchos escribas probablemente no pertene-cían al movimiento y los mismos fariseos no presentaban uniformidad en sus ideas ni en sus prácticas (pp. 174-75).

122 Harris (*Ancient Literacy*, 281-82) se queja, con razón, de las afirmaciones de-masiado generales y frecuentemente infundadas de autores como C. H. Roberts, quien dice que «el mundo en que nació el cristianismo era, si no literario, letrado en un grado considerable; en el Próximo Oriente, en el siglo 1 de nuestra era, escribir era un aditamento esencial de la vida, casi en todos los niveles, en una medida sin parale-lo que se recuerde. En el Nuevo Testamento, leer no es una capacidad poco fre-cuente» ("Books in the Graeco-Roman World and in the New Testament", en P. R. Ackroyd / C. F. Evans [eds.], *The Cambridge History o/the Bible. Volume 1. From the Beginnings to Jerome* [Cambridge: University, 1970] 48). Lo malo es que Roberts trata de probar su afirmación citando la pregunta retórica de Jesús «¿No habéis leído...?» (Mt 12,3). No repara en que Jesús se dirige no a judíos corrientes, sino a fariseos.

123 Respecto a las pocas excepciones que conocemos por la literatura rabínica, cE. Safrai, "Education", 955.

124 Véase, p. ej., Mc 2,32-28; 3,16 parr.; 3,22-30, con el paralelo Q de Mt 12,22-37/1 Lc 11,14-23; Mc 7,1-23 par.; 10,2-12; 12,13-17.18-27.28-34 parr.; el material Q y M de Mt 23; Lc 13,10-17; 14,1-6; YJn 3,1-14; 5,16-47; 8,13-20; 9,40-10,39. Lo importante aquí no es que todos los textos citados conserven dichos del Jesús his-tórico; los ejemplos de Juan, en particular, dejan entrever muchos elementos redac-cionales. Lo importante es que las distintas corrientes de la tradición evangélica (Mar-

cos, Q, M, L Y Juan) insisten en la misma cuestión esencial: que Jesús mantuvo debates o diálogos con fariseos, escribas y autoridades de Jerusalén sobre puntos de discusión surgidos de la Escritura, de la *halaká* o de apreciaciones teológicas judías en general. En suma, éste es un ejemplo del criterio de testimonio múltiple, que a su vez se apoya en otros criterios (discontinuidad en el caso de la doctrina sobre el divorcio, el destino final de Jesús, etc.).

¹²⁵ Sobre la forma de dirigirse a Jesús como "rabí", cf. Mc 9,5; 11,21; 14,45; Mt 26,25; Jn 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8. Además de *rabbi*, se encuentra su equivalente griego, διδάσκαλος ("maestro") como tratamiento o descripción de Jesús, p. ej., en Mc 4,38; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; Mt 8,19; 23,8; Lc 7,40; 11,45; 12,13; 19,39; Jn 13,13. La variante ἐπιστάτης, que en los Evangelios recoge únicamente Lucas, se encuentra en 5,5; 8,24.45; 9,33.49; 17,13. De nuevo, lo importante aquí no es afirmar la historicidad de todos los pasajes, sino simplemente indicar la amplia gama de testimonios con que cuenta este tratamiento (Marcos, M, L y Juan). La gran cantidad de textos relativos a enseñanzas que hay en los Evangelios hacen natural el uso del tratamiento (criterio de coherencia). Dada su abundante presencia en las tradiciones evangélicas, es de destacar que la Iglesia primitiva no desarrolla ninguna cristología basada en el tratamiento rabí/maestro; las cristologías están construidas sobre otros títulos (criterio de discontinuidad).

Adviértase que el tratamiento de rabí o maestro se encuentra ya en labios de los Doce o de otros discípulos, ya en boca de personas ajenas al grupo de Jesús bien dispuestas y no tan bien dispuestas. El hecho de que en el Evangelio de Juan (3,26) los discípulos de Juan Bautista lo apliquen también a éste nos recuerda que, en la primera parte del siglo I, el tratamiento tenía un uso amplio y vago y no implicaba unos estudios formales o una "ordenación" como rabino. Sobre todo esto, cf. Riesner, *jesus als Lehrer*, 239.

¹²⁶ Véase, p. ej., Mc 1,21.39; 6,2; Mt 4,23; 9,35; 12,9; Lc 4,15.16.20.28.33.44; 6,6; 13,10; Jn 6,59; 18,20. A éstos se podrían añadir los pasajes donde se le presenta enseñando o discutiendo públicamente en el templo de Jerusalén; para un estudio más crítico, cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 472-95.

¹²⁷ Cf. Riesner, *o. e.*, 225.

¹²⁸ Riesner (*o. e.*, 227) probablemente tiene razón al afirmar que Jesús leía regularmente su Biblia en hebreo y la traducía al arameo; pero, una vez más, Riesner muestra cierta falta de sentido crítico en el uso de los textos. Está especialmente desacertado al dedicar tanto espacio a defender la historicidad de Lc 2,46-47 (Jesús en el templo a los doce años). Para un tratamiento más crítico, véase Brown, *Birth of the Messiah*, 472-95.

¹²⁹ Véase el ΠΡΩΤΟΚΟΝ de Lc 2,7 y la declaración equivalente en Mt 1,25.

¹³⁰ Cf. Safrai, "Education", 958, aunque los textos que cita son del Talmud. Riesner aduce en favor de esto la práctica normal en el Próximo Oriente antiguo, así como algunos textos del AT (Gn 4,20-22; Neh 3,8), que no son tan probatorios como Riesner desearía. Pero cf. la aseveración parabólica de Jn 5,19: «El hijo no puede por sí cosa alguna, primero tiene que vérselo hacer al padre; todo lo que éste hace, eso lo hace también el hijo». Es posible que en su forma original, como una simple metáfora, el dicho, a pesar de los artículos definidos, tuviera un sentido genérico: "un hijo, un padre". Esta sugerencia es de Jeremias, *New Testament Theology*, 58. Jeremias, a su vez, depende aquí de Dodd; cf. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: University, 1963) 386 n. 2. Véase también la metáfora, similar a la anterior, que hay detrás del *logion* sobre la revelación de Mt 11,27 || Le 10,22.

¹³¹ Riesner (*jesus als Lehrer*, 103) cree que el padre judío, al cumplir su hijo los tres años, asumía la tarea de enseñarle, descargando de ella a la madre. Como ocurre a veces en el libro de Riesner, estas afirmaciones tan concretas se basan en escritos rabínicos posteriores. Los textos del AT que él cita (Lv 19,3; 2 Mac 7,27) no corroboran su aserto, cuyas fuentes, aparte del griego Crisipo y el latino Quintiliano, se encuentran todas en material rabínico de época posterior a la primera parte del siglo 1 d. C. Sin embargo, Riesner tiene en el AT abundante apoyo para afirmar que el padre judío tenía la responsabilidad de enseñar la fe judía a su hijo (pp. 105-8); véase, p. ej., Dt 6,1-7,20; 32,7; Sal 78,3-4; Tob 4,3-21; Eclo 3,1; 8,9; 30,1-13. Además de los textos aislados, basta pensar en las recomendaciones introducidas por "hijo mío" en los libros sapienciales, en las que el maestro de sabiduría adopta la actitud del padre que enseña a su hijo. Como indica Riesner, dirigirse al propio maestro llamándole "padre" era habitual en todo el mundo mediterráneo antiguo (pp. 108-10, aunque advierte la dificultad de documentar el uso de "padre" como un tratamiento en segunda persona -en contraposición a un título en tercera persona- dirigido a los rabinos de la primera época).

¹³² Sobre la cuestión de las culturas orales y escritas, cf. Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983) y, como un importante medio de corrección, Paul J. Achtemeier, "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity": *JBL* 109 (1990) 3-27. Achtemeier sabe percibir la continua influencia de la cultura oral incluso después de que una composición oral ha sido puesta por escrito. Ambos autores dependen, en diferentes grados, de los muchos trabajos de Walter J. Ong; véase, p. ej., *Orality and Literacy* (New York/London: Methuen, 1982).

¹³³ Esto no es volver a la imagen anacrónica (y quizá idealizada) de un sistema de educación pública uniforme en toda Palestina. Tampoco vamos a pensar que "la sinagoga de Nazaret" fuese necesariamente un edificio especial construido con fines exclusivamente religiosos y educativos. Una persona devota que poseyese una de las casas de mayor tamaño de Nazaret podría haber facilitado ese inmueble para su uso como sinagoga. Obviamente, las cosas eran distintas en Jerusalén y, tal vez, en Cafarnaún, lugar donde las excavaciones han dejado al descubierto las ruinas de una sinagoga construida de basalto (no la estructura de piedra caliza construida posteriormente sobre ellas) cuyos orígenes pueden remontarse a los primeros años del siglo II o, incluso, al siglo I d. C. Para la disputa sobre la datación, cf. Jerome Murphy-O'Connor, *The Holy Land* (Oxford/New York: Oxford University, 1986) 192; Charles H. Miller, "Capharnaum", en Paul J. Achtemeier (ed.), *Harpers Bible Dictionary* (San Francisco: Harper & Row, 1985) 154-55.

¹³⁴ Riesner (*jesus als Lehrer*, 240-41) recurre a Me 6,2, en vez de a 1,22, para concluir que Jesús no había recibido una educación formal como escriba, es decir, una preparación superior a los conocimientos básicos enseñados en la sinagoga local. También hace referencia a Lc 4,16 y Jn 7,15.

¹³⁵ Riesner, *o. e.*, 199, 222-23, 232. La sinagoga del tiempo de Jesús debió de reunir unas condiciones muy modestas; posiblemente, estaría situada en la casa de uno de los vecinos de Nazaret más acaudalados (la riqueza es siempre algo relativo) y no en un edificio independiente dedicado a fines religiosos y educativos. Una misma y única persona desempeñaría las funciones de encargado de la sinagoga, escriba y maestro de escuela (pp. 184-85).

Obviamente, la actual "sinagoga de Nazaret" que se enseña a los peregrinos no es la del tiempo de Jesús. No hay modo de averiguar dónde pudo estar situada la sinagoga del siglo I, si bien sugiere una serie de lugares Jack Finegan, *The Archaeology of the New Testament. The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (Prince-

ton: University, 1%9) 33. Véase también Murphy-ü' Connor, *The Holy Land*, 310, 313-14. Según B. Bagatti, las basas de columnas que se han hallado en la parte nordeste de la iglesia de San José, en Nazaret, son los restos de la sinagoga que el peregrino anónimo de Piacenza menciona en el año 570 d. C. Bagatti baraja la hipótesis de que la sinagoga del siglo I d. C. estuviera en ese lugar. Sobre todo esto, cf. Riesner (*o. e.*, 222-23), que con razón se muestra escéptico.

¹³⁶ Meyers *I Strange, Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity*, 57.

mUna inscripción hebrea encontrada en Cesarea en 1962, que data del siglo VI aproximadamente, menciona a Nazaret como uno de los pueblos en que residían grupos sacerdotales después de la rebelión judía. Algunos han especulado con la idea de que este honor concedido a Nazaret podría indicar una reputación de sólida religiosidad judaica. Tal vez no sea casual el hecho de que los trabajos arqueológicos en Nazaret no han sacado a la luz hasta ahora restos con simbolismo pagano; cf. PHEME PERKINGS, "Nazaret", en Paul J. Achtemeier (ed.), *Harpers Bible Dictionary* (San Francisco: Harper & Row, 1985) 689; Finegan, *Archaeology*, 29. Riesner (*o. e.*, 215-17) trata de reforzar la idea de una especial piedad en la familia de Jesús recurriendo a la descripción que se hace de José y María en los relatos de la infancia; como he indicado en el capítulo 8, se trata de un argumento endeble. En general, Riesner es demasiado poco crítico en su utilización del material de los relatos de la infancia. La piedad judía conservadora de Santiago "el hermano del Señor", tan influyente en la Iglesia primitiva, es mejor argumento.

¹³⁸ Sobre la cuestión general del judaísmo conservador, no farisaico de los campesinos galileos, cf. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 259-343; *íd.*, *Galilee, Jesus and the Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1988) 176-218. Riesner (*o. e.*, 208-9) está de acuerdo con él.

¹³⁹ Nótese que, aunque Santiago aparece preocupado por "signos distintivos" (circuncisión, leyes sobre los alimentos) que preserven la identidad judía en un ambiente gentil, no se le asocia con las meticulosas observancias de los fariseos. En cierto sentido, Santiago transfirió probablemente los signos distintivos de su vida como judío en la "Galilea de los gentiles" a los problemas de una Iglesia judía que empezaba a admitir gentiles entre sus miembros. Acaso pensaba que todavía era necesario y efectivo marcar los territorios. Si el Santiago galileo judío no soportaba a los fariseos de las ciudades, quizá el Santiago judeocristiano tenía una razón adicional para sentirse incompatible con el Pablo ex fariseo y urbano. A esta "mezcla" especulativa podríamos añadir la diferencia entre un campesino analfabeto y un artesano alfabetizado.

¹⁴⁰ Dado que el hebreo y el arameo son lenguas semíticas estrechamente emparentadas y que en tiempos de Jesús el hebreo se escribía habitualmente (aunque no siempre) con los caracteres "cuadrados" del arameo, saber leer el hebreo bíblico clásico implicaría, casi necesariamente, saber leer el arameo que el lector hablaba en la vida diaria.

¹⁴¹ Por primera vez en esta obra aludo a una cuestión que volverá a surgir: el fenómeno histórico de la "genialidad judía". El hecho es que la historia de la humanidad -sobre todo la historia del mundo occidental- se ha visto marcada y sustancialmente transformada por grandes judíos, tanto religiosos como seculares, cuyo formidable impacto parece desproporcionado con respecto a sus primitivos orígenes. Se podrían multiplicar los ejemplos, desde Moisés, pasando por el rey David, Johanan ben Zakkai y Maimónides, hasta Spinoza, Marx, Freud y Einstein. Entre todas las categorías utilizadas para entender a Jesús de Nazaret, quizá podríamos considerar la que nos brinda la analogía histórica: la categoría de la genialidad judía.

¹⁴³Cf. George M. Foster, "What Is a Peasant?", en Jack M. Poner / Mary N. Díaz / George M. Foster (eds.), *Peasant Society: A Reader* (Boston: Linde, Brown, and Co., 1967) 2-14. Foster advierte que, cuando se habla de campesinos, se suele pensar en los siervos de la gleba de la Europa medieval y en agricultores marginales. Sin embargo, los antropólogos actuales conciben el término más ampliamente; algunos incluirían, p. ej., a los pescadores malayos. Véase también Paul J. Magnarella, *The Peasant Venture* (Cambridge, MA: Schenkman, 1979) 4-5.

¹⁴⁴Eric R. Wolf, *Peasants* (Foundations of Modern Anthropology Series; Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966) 2. Gran parte de lo que sigue se basa en esta obra.

¹⁴⁵Sobre la imagen de la simbiosis, cf. Bruce J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Adanta: John Knox, 1981) 72: «Por utilizar un término de biología, esta clase de relación entre comunidades en el mundo mediterráneo (y en las sociedades campesinas en general) se puede llamar simbiosis, la cual se produce cuando dos o más organismos diferentes viven juntos, en unión más o menos estrecha, de lo que resulta una relación mutuamente beneficiosa».

¹⁴⁶Esta posibilidad cobraría fuerza si pudiéramos considerar como histórico lo que cuenta Hegesipo (siglo I) a través de Eusebio (*Historia eclesidstica* 3.20.1-3), Receloso de todo el que dijera ser descendiente del rey David, el emperador Domiciano interrogó a los nietos de Judas, un hermano de Jesús. Ellos le aseguraron que no poseían más que un pequeño trozo de tierra, que ellos mismos labraban. Aunque el relato, tal como nos ha llegado, es probablemente una leyenda cristiana, puede conservar un auténtico recuerdo de algunos descendientes de la familia de Jesús que seguían llevando una vida de campesinos en Palestina. Como mínimo, es interesante que unos cristianos palestinos posteriores (entre los que probablemente se contaba Hegesipo) describan a esos descendientes de la familia de Jesús no como artesanos (o, concretamente, carpinteros) según la imagen de Jesús, sino como campesinos. Aun prescindiendo de esta anécdota, la suposición de que una familia de un pueblo galileo poseyese y labrase un trozo de tierra es natural, dado que hasta los habitantes de las ciudades en el mundo antiguo poseían a veces campos de diversa extensión (cf. Shimon Applebaum, "Economic Life in Palestine", en S. Safrai / M. Stern [eds.], *The Jewish People in the First Century* [CRINT 1/2; Philadelphia: Fortress, 1976] 631-700, esp. p. 659 n. 4).

¹⁴⁷Freyne (*Calilee from Alexander the Great to Hadrian*, 11) comenta sobre la fertilidad de los campos circundantes de Nazaret: las formaciones rocosas son de creta semipermeable, "por lo cual proporciona al suelo una protección adecuada y fuentes abundantes que hacen posible la agricultura hasta en las zonas altas de los montes».

¹⁴⁸Digo "sólo en parte", porque uno de los factores primordiales que un buen maestro tiene en cuenta al elegir imágenes es el público al que se dirige. Por eso la intensa utilización de imágenes pertenecientes a la agricultura puede reflejar el auditorio de campesinos al que Jesús habla y no una ocupación a la que él se hubiese dedicado anteriormente. Resulta curioso que George Wesley Buchanan ("Jesus and the Upper Class": *NovT* 7 [1964-65] 195-209) subraye que los destinatarios determinan las imágenes (204) y, sin embargo, proceda a utilizar éstas de un modo extraño, en su deseo de presentar a Jesús como un acaudalado hombre de negocios.

¹⁴⁹En el capítulo 8, al tratar sobre la acusación de ilegitimidad relativa a Jesús, ya advertí que el texto Mc 6,3 está plagado de lecturas variantes. Como expliqué entonces -de acuerdo con las ediciones críticas del NT griego más modernas- la lectura más probable es οὐχ ὁυτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας.

¹⁴⁹ Quizá, en la alteración hay también un eco de la tradición sobre el nacimiento virginal recogida en Mateo. Se alude indirectamente a José en una pregunta separada de la que menciona por su nombre a María y a los hermanos de Jesús.

¹⁵⁰ Alguien invocaría aquí el criterio de dificultad, dado que Mateo pasa el ΤΕΚΤΩV a José, mientras que Lucas, el evangelista con mayores ambiciones literarias (¿y sociales?), elimina la designación por completo. Desde un punto de vista metodológico, nos encontramos ante un interesante ejemplo de algo perteneciente a la tradición evangélica que suele ser aceptado por los especialistas sin que exista un testimonio múltiple en las fuentes. La falta de toda razón teológica para inventar la tradición de Jesús como carpintero, junto con la posible situación embarazosa en la posterior transmisión de los Evangelios, parecen razón suficiente para la aceptación.

¹⁵¹ María Moliner, *Diccionario de uso del español* (Madrid: Gredas, 1971) s. v. (*N. del T.*)

¹⁵² Richard A. Batey, "Is Not This the Carpenter?": *NTS* 30 (1984) 249-58, esp. 257 n. 2. Batey añade que, por consiguiente, quedarían excluidos los materiales blandos, como la arcilla o la cera (al igual que, estrictamente hablando, los metales ablandados por medio del calor, aunque ΤΕΚΤΩV se aplicaba a veces a un herrero).

I53 Paul Hanly Furfey, "Christ as *Tektón*": *CBQ* 17 (1955) 204-15, esp. 204.

¹⁵⁴ Lo que sigue es dependiente de Furfey, *a. c.*, 205-10.

¹⁵⁵ *Diálogo con Trifón* 88 (escrito hacia 155-60 d. C.). Justino dice que se creía que Jesús era un ΤΕΚΤΩV, porque elaboraba objetos propios de un ΤΕΚΤΙΩV, como arados y yugos (καὶ τέκτονος νομιζομένου ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὢν, ἄροτρα καὶ ζυγά).

¹⁵⁶ Furfey (*a. c.*, 209) menciona los siguientes utensilios: martillo, mazo, escoplo, sierra, hacha, azuela, barrena, taladro, cuchillo, cepillo, escofina, torno, regla de marcar y medir, cordel de marcar, plomada, nivel y compases. Y explica que la mayor parte de estos instrumentos se empezaron a utilizar en época muy remota en el Próximo Oriente y su uso se extendió por todo el mundo mediterráneo antiguo. Un dato interesante: los clavos eran caros y se empleaban con menos liberalidad que hoy día.

I" Como señala Furfey (*a. c.*, 213), no es probable que un pueblo como Nazaret pudiera sostener más de un taller de carpintería.

¹⁵⁸ *Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284* (New Haven/London: Yale University, 1974) 88-89.

¹⁵⁹ Observa Freine (*Caldees from Alexander the Great to Hadrian*, 166) que la idea que podemos formarnos a partir de Josefa es que los galileos vivían generalmente en pueblos y eran en su mayoría «agricultores independientes, aunque sus terrenos fueran pequeños». Como advierte este autor, hay que distinguir entre esta situación socioeconómica relativamente sana y la que se creó como consecuencia de las dos rebeliones judías.

¹⁶⁰ James C. Seatt (*The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* [New Haven/London: Yale University, 1976] 1) cita una observación de R. H. Tawney: «Hay regiones en las que la situación de la población rural es la del hombre con el agua permanentemente hasta el cuello, de modo que incluso una leve ola es suficiente para ahogarlo». Tawney se refería a China en 1931, pero su comentario es perfectamente aplicable, al menos, a algunos de los campesinos galileos.

¹⁶¹ Freyne, *a. c.*, 196-197. Cf. la descripción del campesino judío del siglo I que realiza Applebaum en «Economic Life in Palestine», 691: «La sobrepoblación redujo

la unidad de cultivo de! campesino judío y puso en peligro su margen de subsistencia. Éste quedó más mermado todavía por la inestabilidad climática y los impuestos, que dieron lugar a un endeudamiento crónico, a la subsiguiente pérdida de propiedades y al desarrollo de un campesinado formado por arrendatarios y trabajadores por cuenta ajena, cuyas filas se engrosaron además a causa de los acontecimientos políticos (reducción por parte de Roma de! territorio judío y la política confiscatoria de Herodes). Prueba indirecta de ese proceso es el gran aumento en el número de "bandidos" que se produjo sobre todo entre los años 40 y 66 d. C.»

¹⁶² Esto es básicamente cierto, dado que la esclavitud significa en esencia que un ser humano tiene la condición legal de objeto de propiedad, de algo totalmente sometido a otro ser humano, que es el dueño de! esclavo. En la práctica, sin embargo, la esclavitud era una realidad muy compleja, y diferentes tipos de esclavos podrían ser situados en diferentes peldaños de la escala socioeconómica. Los esclavos de confianza de los gobernantes y de los comerciantes ricos podían alcanzar ellos mismos las cimas del poder y de la riqueza y estar finalmente en condiciones de comprar su libertad. Disfrutaban de mayor seguridad económica y de una vida más confortable que los jornaleros. Sin embargo, mientras permanecían como esclavos, su condición servil implicaba que en cualquier momento podía ser arrebatado todo su poder y sus posesiones. Los esclavos nacidos en casa de sus amos y utilizados como servidores domésticos solían recibir un trato más humano que los esclavos comprados para ocuparlos en las labores agrícolas. Entre los judíos, a los esclavos hebreos se les garantizaba un tiempo de esclavitud limitado, el cual variaba según las circunstancias particulares de cada uno; cf. Ex 21,2-4; 21,7-11; 21,26-27; Dt 15,12; Lv 25,39-43.47-55. Sobre el tema de la esclavitud en los tiempos neotestamentarios, véase S. Scott Bartchy, *First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21* (SBLDS 11; Adanta: Scholars, 1973).

¹⁶³ Como explica Freyne (*Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, 166), la esclavitud agraria (es decir, la que se daba en los grandes latifundios donde la mano de obra estaba compuesta por esclavos que trabajaban bajo la supervisión de un capataz) no se practicó ampliamente en el Imperio romano fuera de Italia y Sicilia. Sin embargo, contra lo que afirman ciertos escritos apologéticos, la esclavitud existió entre los judíos de Palestina en el siglo 1 d. C. Applebaum ("Economic Life in Palestine", 677) manifiesta: «La piratería y el tráfico de esclavos eran actividades inseparables, y en el período helenístico se encuentran casos de esclavos que llevaban el nombre de de Joppa [la antigua denominación de la ciudad portuaria de Jaffa]. Naturalmente, hay que suponer que las ciudades gentiles importaban un número considerable de esclavos y que, sin duda, éstos no faltaban en la sociedad judía». Y añade en la misma página, en la n. 5: «Es muy debatible hasta cuándo subsistió la esclavitud entre los judíos de Galilea en ese período. A juzgar por Josefa (*C. J* IV, 508, 510), el número de esclavos pudo haber sido importante poco antes de la destrucción».

¹⁶⁴ Hay que recalcar que esto es sólo una vaga aproximación, dada la enorme diferencia de estructuras sociales y de condiciones económicas entre el Imperio romano y la América actual. Por eso, la descripción que hace Hengel de Jesús como «un artesano de clase media» (*The "Hellenization" of Judaea*, 17) puede inducir a error.

¹⁶⁵ Es importante recordar que junto con la riqueza o la pobreza había otro importante factor determinante del lugar que el individuo ocupaba en la sociedad: la honra o la deshonra, porque la cultura del antiguo mundo mediterráneo era básicamente una "cultura de la vergüenza". Sobre este concepto, véase Malina, *The New Testament World*, especialmente el cap. 2., "Honor and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World", 25-50. Cuando Jesús abandonó su papel social, claramente definido como el carpintero de Nazaret, para asumir el ambiguo pa-

pe! de maestro itinerante y taumaturgo, renunció a la situación honorable -aunque modesta- que tenía asegurada y adoptó un "status" que le suponía un alto honor entre los que creían en él y una gran deshonra entre sus adversarios.

¹⁶⁶ Sobre esta visión equilibrada y revisionista de Herodes Antipas, cf. Harold W. Hoehner, *HerodAntipas* (SNTSMS 17; Cambridge: University, 1972) 264-65. A modo de comparación: Antipas reinó desde el año 4 a. C. hasta el 39 d. C.; Herodes el Grande, desde el 37 a. C. hasta el 4. a. C.; Arquelao, desde el 4. a. C. hasta el 6 d. C.; Filipo, desde el 4 a. C. hasta el 34 d. C.; Agripa I, desde el 37 d. C. hasta el 44; Agripa II, desde el 48 hasta el 53 en Calcis y desde el 53 hasta ca. 93 en Iturea.

¹⁶⁷ Cf. Freyne, *Calilee from Alexander the Great to Hadrian*, 192. Comentando el conservadurismo innato de los campesinos con respecto a las técnicas agrícolas, Scott (*The Moral Economy of the Peasant*, 35) explica: «La estrechez del margen económico del campesino le lleva a elegir técnicas que sean seguras, aunque con ellas baje algo la producción media». Quizá pensando "más vale lo malo conocido...", los campesinos galileos debieron de ver en Antipas esa clase de seguridad.

¹⁶⁸ Variaciones sobre estos temas básicos se pueden encontrar en W. F. Albright y C. S. Mann, *Matthew* (AB 26; Garden City, NY: Doubleday, 1971) 21-22, 172-73; C. S. Mann, *Mark* (AB 27; Garden City, NY: Doubleday, 1986) 289; Batey, "Is Not This the Carpenter?", 249-58; Riesner, *Jesus als Lehrer*, 219. Quizá el estudio más extremo y acético de este tipo es el de Buchanan, "Jesus and the Upper Class", 195-209. Buchanan deduce que Jesús dirigió en gran parte sus enseñanzas a la clase económica alta, con la que se relacionaba. El mismo Jesús -siempre según Buchanan- pudo haberse criado en un ambiente de clase alta. Fue administrador de un negocio y tenía trabajadores a sus órdenes. Se llega a esta conclusión mediante una notable falta de sentido crítico en el uso de textos evangélicos, de un modo que frecuentemente pasa por alto las formulaciones aportadas por la tradición postpascual y la redacción de los evangelistas. Y, peor aún, se suele hacer que los textos digan lo que no dicen: p. ej., los milagros realizados en favor del criado del centurión, la hija de Jairo y la hija de la mujer sirofenicia muestran que era a las clases altas (0 a las que Jesús dirigía sus enseñanzas (p. 205).

¹⁶⁹ Nótese, p. ej., cómo Albright y Mann (*Matthew*, 21-22), sin más ni más, mezclan varios textos de los relatos de la infancia con Mt 13,55; Mc 6,3; Lc 4,22, y Jn 6,42. Su afirmación de que Mt 13,53-58 parr. y Jn 6,42 indican que la gente de Nazaret no conocía de vista a Jesús la primera vez que volvió al pueblo una vez comenzado su ministerio, y que, por tanto, él había pasado poco tiempo en Nazaret durante su "vida oculta", no encuentra corroboración mediante la exégesis de los diferentes versículos en el contexto de sus respectivas perícopas. En particular, las preguntas irónicas introducidas por οὐχ (p. ej., Mt 13,55; Mc 6,3) no pueden interpretarse de forma literal. Presumiblemente, los habitantes del pueblo sabían que las hermanas de Jesús vivían entre ellos; sin embargo hacen esa pregunta, introducida en Mateo por οὐχί y en Marcos por οὐκ. Además, parece poco probable que en Lc 4,16-17 Jesús fuera invitado a hacer la lectura de los profetas el sábado si los nazarenos le consideraban como un extraño, un desconocido. Las palabras de Jesús en Lc 4,23 dan a entender que ellos sabían ya algo acerca de él y su ministerio. En cuanto a Jn 6,42, simplemente está fuera de este asunto, dado que la pregunta irónica del οὐχ la hacen los judíos en la sinagoga de Cafarnaún, no en Nazaret.

¹⁷⁰ Así Riesner (*Uesus als Lehrer*, 219), quien indica las formas de esta palabra encontradas en la Peshitta y en el siríaco curetoniano.

¹⁷¹ Cf. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols. (New York: Pardes, 1950) II, 876. El

vocablo *naggār* del hebreo posbíblico tiene también una amplia gama de significados. Ni la palabra hebrea ni la aramea se encuentran en las Escrituras canónicas hebreo-aramaeas.

¹⁷²Riesner, *Jesus als Lehrer*, 219; este autor depende de Geza Vermes, *Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973) 21-22. Para los pasajes, véase y. *Yebo* 9b; y. *Qid* 66a; b. A.z. 50b. A. Cohen, en I. Epstein (ed), *'Abodah Zarah in The Babylonian Talmud* (London: Soncino, 1935) 252, traduce las dos frases como "erudito" e "hijo de un erudito", y luego comenta que significan "rabino ordenado" y "estudiante rabínico".

¹⁷³Ésta es una importante tesis de Batey en "Is This Not the Carpenter?", 249-58. Resulta curioso que Hengel (*The "Hellenization" of Judaea*, 17) trate de reforzar su posición con este texto, para luego tomar distancia en la nota con que lo acompaña (p. 74 n. 90): «Como Jesús procedía de una piadosa familia judía de artesanos de origen rural, hay razones que hablan *en contra* de una relación muy estrecha con la ciudad en gran parte helenística de las proximidades después de su reconstrucción. [...] En todo caso, llama la atención que la tradición evangélica no mencione en absoluto a Séforis».

¹⁷⁴Sin embargo, algunos autores dudan de la efectividad de Séforis en la helenización de las zonas rurales galileas. Por ejemplo, Bernard J. Lee (*The Galilean Jewishness of Jesus. Retrieving the Jewish Origins of Christianity* [New York/Mahwah: Paulist, 1988] 63) afirma que «lo cierto es que Séforis no incultó a Galilea».

¹⁷⁵Batey continúa y desarrolla su argumento en Richard A. Batey, "Jesus and the Theatre": *NTS* 30 (1984) 563-74. De la presencia de ὑποκριτής en todas las fuentes sinópticas, Batey saca amplias conclusiones: p. ej., Jesús entendía y hablaba el griego (aparentemente, entendía el griego poético clásico utilizado en el teatro), asistió a obras de teatro representadas en Séforis, usó la palabra ὑποκριτής en su enseñanza sobre la base de su «conocimiento directo [...] del actor dramático» (p. 563) e impartió en griego al menos algo de su enseñanza. Demasiadas deducciones para tan escaso fundamento. 1) El empleo de ὑποκριτής puede deberse, en su mayor parte, a la redacción de Mateo o al especial vocabulario de la tradición M que él heredó. De los 17 casos en que se lee ὑποκριτής, uno corresponde a Marcos, tres a Lucas y todos los demás a Mateo. 2) Hay, en efecto, un caso claro en Marcos y otro en la tradición Q. El uso podría remontarse, por tanto, a Jesús. Pero el hecho de que algunos casos de ὑποκριτής en los sinópticos sean evidentemente redaccionales y de que palabras relacionadas con la anterior, como ὑποκρίνομαι y ὑπόκρισις, se encuentren en los comentarios narrativos de Lucas nos sugiere la posibilidad de que el vocabulario proceda de los primeros transmisores de la tradición y no del mismo Jesús. 3) Por otro lado, Batey salta demasiado rápidamente del uso metafórico que hace Jesús de ὑποκριτής a su supuesta experiencia del conocimiento directo de un actor en un teatro, específicamente en el de Séforis. Hay que tener en cuenta la influencia que pudo ejercer el uso metafórico que se hacía de la palabra en la filosofía griega popular tanto en sentido positivo como negativo. Y, lo que es más relevante, existe la tradición de su uso como metáfora religiosa, en sentido negativo, dentro del judaísmo helenístico de la diáspora. Véase, p. ej., 2 Mac 5,25; 6,21; Eclo 1,28-30; LXX Job 36,13. Los pasajes de 2 Macabeos tienen el sentido más preciso de simulación consciente en un contexto religioso, mientras que en Job 36,13 el sentido es el general de impiedad, no especialmente el de hipocresía como simulación. Varios matices del término se encuentran también en Josefa y Filón, quienes usan a veces el campo semántico ὑποκρίνομαι/ὑπόκρισις/ὑποκριτής para expresar la idea de hipocresía. Es fácil ver cómo el primitivo engaño del pecado, que implica una especie de contradicción, va transformándose en una idea más específica: la del pecado que engañosamente se disfrazaba de virtud. El sentido más general se encuentra en dichos de Jesús como Lc 12,54-

56; 13,15-16; la idea más específica de simulación o hipocresía es sobre todo típica de Mateo. En suma, la utilización de $\nu\tau\tau\omicron\kappa\rho\iota\tau\tau\acute{\iota}\varsigma$ para expresar la metáfora religiosa específica de simulación pudo deberse a la traducción de los dichos de Jesús al griego realizada por los primeros cristianos procedentes del judaísmo en un contexto urbano helenístico y judeocristiano. No es imposible que Jesús usase de alguna forma la metáfora de hacer teatro; pero, aun en tal caso, la tradición del término como metáfora moral o religiosa tanto en la cultura pagana como en la judía quita fuerza a la deducción de una experiencia directa del teatro griego por parte de Jesús. Las amplias conclusiones de Batey necesitan más y mejores argumentos que los que él ofrece. Para un análisis de los datos filológicos, véase Ulrich Wilckens, " $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$, etc.", en *TDNT*8 (1972) 559-71. También está insuficientemente fundada la idea de la influencia de Séforis sobre Jesús en Hengel, *The "Hellenisation" of Judaea*, 44: «¿Por qué el artesano Jesús, que había crecido en las proximidades de Séforis, no podría haber tenido contacto con predicadores cénicos itinerantes, y más dándose la circunstancia de que él hablaba algo de griego?»

17" Tiberíades se menciona de pasada en Jn 6,23, que es la única referencia de esta ciudad en el NT. El "mar de Tiberíades", designación alternativa del "mar de Galilea", se encuentra en Jn 6,1; 21,1. Lee (*The Galilean Jewishness of Jesus*, 66) comenta: «El misterio, si lo hay, es por qué Séforis no se convierte en receptáculo de la enseñanza y la predicación de Jesús. [...] Parece razonable pensar que los motivos para evitar Séforis los heredaría Jesús de su cultura rural de Nazaret». Es preciso recordar que, pese a cuanto se habla de la cultura urbana helenística de Palestina en el siglo I, «los judíos de Palestina estaban menos urbanizados que los habitantes de otras provincias romanas igualmente desarrolladas» (Applebaum, "Economic Life in Palestine", 631).

En el ínterin... (11)

Familia, estado civil y condición laica

En el capítulo anterior hemos investigado algunas de las influencias "externas" que contribuyeron a moldear a Jesús durante sus años de formación en Nazaret: lengua, educación, ocupación y condiciones socio-económicas. En el presente capítulo trataremos de averiguar el contexto personal inmediato de la vida de Jesús, las influencias "internas" que coadyuvaron a su formación: lazos familiares, estado civil y condición seglar. El próximo capítulo pondrá fin a la parte segunda con un examen del marco temporal de la vida de Jesús, tendiendo así un puente entre su "vida oculta" y el comienzo de su ministerio público.

I. La familia inmediata de Jesús

Por "familia" se entendía en la antigua Palestina algo muy diferente de lo que significa entre la clase media de los Estados Unidos en la actualidad. De hecho, no sólo en la Palestina judía, sino en todo el antiguo mundo mediterráneo, el individuo estaba integrado en lo que se ha dado en llamar la familia "extensa", que constituía el principal sistema de "seguridad social". En correspondencia, el "individuo" se veía a sí mismo de una forma muy distinta de la actual. No era una persona aislada, completamente autónoma -como algunos norteamericanos, neciamente, creen ser hoy día-, sino parte de una unidad social mayor y ramificada. La familia extensa, y luego la aldea o pueblo en conjunto, imponían al individuo una identidad y una función social a cambio de la seguridad comunal y de la protección que recibía de la familia. La ruptura por parte de Jesús con las ataduras que le unían a su familia extensa y a su pueblo, después de tantos años de llevar entre ellos una vida sin acontecimientos, y el correspondiente intento de buscarse una nueva identidad y un nuevo papel en

la sociedad, sin duda dejaron en él hondas cicatrices que todavía se pueden ver en los relatos de los Evangelios (cf. Mc 3,21.31-35 parr.; 6,1-6 parr.; Jn 7,3-9).

1. *Los parientes de Jesús*

En un pueblo como Nazaret, con unos 1.600 habitantes, la familia extensa de Jesús probablemente constituía una proporción considerable de la población, muchos de cuyos miembros serían, por obra de los matrimonios contraídos a lo largo del tiempo, parientes más o menos lejanos. Tradiciones apócrifas tardías y autores patrísticos trataron de incluir a varios personajes del Evangelio en el círculo familiar de Jesús², pero los Evangelios canónicos se muestran más ponderados y parcios en señalar parentescos con él. Como hemos visto al tratar de los relatos de la infancia, la identificación de María como la madre de Jesús y de José como su padre putativo es segura, aunque el testimonio múltiple no es tan amplio como se podría pensar *a priori*³. Ya señalamos en el capítulo anterior que la designación de José como carpintero es debida a la reelaboración que hace Mateo de la descripción marcana de Jesús (Mt 13,55; cf Mc 6,3); pero, en todo caso, es probable que el primogénito siguiese el oficio de su padre⁴.

A diferencia de la madre, hermanos y hermanas de Jesús, José deja de estar presente en la escena narrativa una vez que el ministerio comienza. En efecto, después de ese momento hay varios pasajes del Evangelio en que Jesús habla con su madre (Jn 2,3-5), con sus hermanos (Jn 7,3-10), se le habla a él de su madre y hermanos (Mc 3,31-35 parr.), se alude de pasada a sus hermanas (Mc 3,35; 6,3). A la vista de estas relaciones de parentesco explícitas, el silencio total sobre José es significativo. Teóricamente, se podrían sugerir diversas razones para explicar la falta de referencias a José: p. ej., José había abandonado a la familia, o bien su actitud con respecto al ministerio de Jesús era absolutamente neutra y por tanto carecía de valor simbólico para los evangelistas⁵. Pero la solución tradicional, ya conocida en el período patrístico⁶, sigue siendo la más plausible: José no vivía cuando Jesús inició su ministerio público⁷. Puesto que no sabemos la edad de José al nacer Jesús, y dado que la expectativa de vida era mucho menor en el mundo antiguo que en la mayoría de los países actuales, no hay nada intrínsecamente improbable en que José muriera antes de alcanzar Jesús la edad de 30-35 años⁸.

En cambio, María vivió a lo largo de todo el ministerio público (Mc 3,31; Jn 2,1-12) y también, por lo menos, durante los primeros días de la Iglesia (Jn 19,25; Hch 1,14). En el supuesto de que María tuviera unos

catorce años cuando nació Jesús y fuera lo suficientemente robusta como para traer al mundo otros seis hijos por lo menos ⁹, no parece improbable que sobreviviese a Jesús. Rondaría los 48-50 años en el momento de la crucifixión.

2. *Hermanos y hermanas: historia de una interpretación*

No son José ni María, sino los "hermanos" y "hermanas" de Jesús, quienes crean el mayor problema a los historiadores y a los teólogos. El americano corriente de hoy día, si sabe algo acerca de la cuestión, tiene una vaga idea de que los católicos afirman que los "hermanos" y "hermanas" de Jesús eran en realidad primos suyos, mientras que los protestantes sostienen que eran verdaderos hermanos nacidos de los mismos padres. En realidad, las líneas de confrontación teológica a través de los siglos han sido mucho más complejas. En los cuatro primeros siglos de la Iglesia, varios cristianos mantuvieron sobre este asunto puntos de vista divergentes, sin que por ello la Iglesia los excomulgase formalmente en su día.

En el siglo n, por ejemplo, Hegesipo ¹⁰, un judío converso originario probablemente de Palestina, parece haber considerado a esos hermanos y hermanas de Jesús como realmente tales, distintos de los primos y tíos que también menciona este autor. Como es presumible que Hegesipo aceptase que Jesús fue concebido virginalmente, los hermanos y hermanas serían para él, en sentido estricto, medio hermanos y medio hermanas (es decir, con un solo progenitor biológico común, María). Sin embargo, el *Proto-evangelio de Santiago* (también del siglo n) parece dar a entender que María permaneció perpetuamente virgen, lo cual implicaría que los hermanos y hermanas de Jesús eran hijos que José aportó de un matrimonio anterior. En este caso, los hermanos y hermanas serían hermanastros y hermanastras de Jesús (es decir, hermanos sin ningún progenitor biológico común, pero con un vínculo legal proporcionado por un segundo matrimonio) ¹¹.

Lo que a menudo se considera doctrina común de la Iglesia católica, esto es, que los hermanos y hermanas eran realmente primos y que no sólo María, sino también José, vivieron en estado de perpetua virginidad, fue expuesto por primera vez en el tratado *Contra Helvidio*, escrito por Jerónimo en la última parte del siglo IV (ca. 383). Esta posición fue la que predominó en el cristianismo occidental durante la Edad Media, mientras que la idea de que los hermanos y hermanas eran hijos de José aportados de un matrimonio anterior permaneció como preponderante en Oriente.

A veces apareció también en Occidente, gracias a la popularidad de los relatos del *Protoevangelio de Santiago*.

Un hecho sorprendente, que muchos católicos y protestantes actuales no conocen, es que las grandes figuras de la Reforma protestante, como Martín Lutero y Juan Calvino, se mantuvieron fieles a la idea de la perpetua virginidad de María, y por tanto no creyeron que los hermanos y hermanas de Jesús lo fueran verdaderamente. Sólo con la llegada de la Ilustración ganó aceptación entre los protestantes de la corriente mayoritaria la idea de que los hermanos y hermanas eran hijos biológicos de María y José. A excepción de unos pocos anglicanos de la "alta Iglesia", ésta es la opinión común en las Iglesias protestantes hoy día ¹².

Que los hermanos y hermanas eran en realidad primos u otra clase de parientes lejanos es todavía la doctrina habitual de la Iglesia católica romana, si bien en las últimas décadas algunos teólogos y exegetas católicos han adoptado la idea de que los hermanos y hermanas eran realmente tales. Destaca entre los exegetas católicos el alemán Rudolf Pesch, quien defendió la posición de "verdaderos hermanos" en su imponente comentario sobre Marcos en dos volúmenes ¹³. Aunque sus afirmaciones provocaron un aluvión de polémicas entre los católicos alemanes, Pesch nunca ha sido censurado ni condenado oficialmente por Roma a causa de sus opiniones ¹⁴.

Este brevísimo esbozo de la historia de la interpretación sirve al menos para hacernos ver que cristianos inteligentes, cultos y sinceros han discrepado y pueden discrepar sobre esta cuestión porque 1) los datos son escasos y ambiguos, y 2) las posiciones doctrinales de algunas Iglesias han influido, naturalmente, en los comentaristas, por más que éstos procuren ser objetivos. Al tratar de cribar los datos para llegar a la conclusión más probable, debemos recordar las severas limitaciones de la presente obra: por razones metodológicas, prescinde de lo que se conoce mediante la fe o la doctrina posterior de la Iglesia y pregunta sola y simplemente qué es lo que se puede inferir razonablemente de los datos del NT y de unos cuantos pasajes no canónicos, vistos tan sólo como fuentes históricas potenciales ¹⁵. Por ser limitado nuestro objetivo, debemos esperar resultados también limitados y tentativos. Si la búsqueda del "Jesús histórico" es difícil, la búsqueda de los "parientes históricos de Jesús" se acerca a lo imposible. Lo mejor que podemos hacer es examinar honradamente y en sus propios contextos los varios textos neotestamentarios y patrísticos que se refieren a esta cuestión. Por comodidad, empezaremos examinando el sorprendente modo como plantean el problema algunos textos particulares del Evangelio de Mateo y luego procederemos a ampliar nuestra búsqueda con una investigación sobre el uso de la palabra "hermano(s)" en el resto del NT.

3. *Téxtos relevantes de Mateo:* *1,25; 13,55; 12,46-50*

Los lectores actuales de la Biblia se encuentran con el problema casi tan pronto como abren sus ejemplares del NT. El capítulo 1 de Mateo trata de la genealogía de Jesús a través de José (0,1-17), de la concepción virginal de Jesús por parte de María y del papel de José al reconocer a Jesús como su hijo legal ("imposición del nombre") e insertarlo así en su genealogía davídica, haciendo a Jesús "Hijo de David" y candidato a la mesianidad davídica (1, 18-25). De hecho, el papel de José ante el misterio de la concepción virginal constituye la mayor preocupación de la perícopa sobre el "sueño de José" o la "anunciación a José" (0,18-25). Dado que, aparentemente, Mateo no considera a María de linaje davídico (lo que en cualquier caso sería irrelevante para los judíos, que determinaban el linaje de los hijos a través de su padre legal), es vital que José acepte al niño como hijo propio para que Jesús tenga genealogía davídica.

Por ser ésta la mayor preocupación teológica, la tradición de la concepción virginal se convierte casi en un estorbo. Se trata de una tradición de la iglesia de Mateo que es preciso contrabalancear con la gran preocupación mateana de la filiación davídica de Jesús a través de José. Casi podríamos sintetizar el mensaje de 1,18-25 en una paradoja: Jesús es concebido virginalmente y, a pesar de ello, es el Hijo de David a través de José, su padre legal.

Esta doble preocupación de la perícopa, y en realidad de todo el capítulo, queda perfectamente resumida en las dos mitades del versículo final (v. 25): «y [José] no tuvo relaciones sexuales ¹⁶ con ella [María] hasta que dio a luz un hijo (v. 25a); y él le puso el nombre de Jesús». Aunque las preocupaciones teológicas modernas podrían centrarse en la primera mitad del versículo, lo importante para Mateo está en la segunda mitad: José cumplió su cometido como padre legal, insertó a Jesús en el linaje davídico y abrió así el camino para que el Hijo de David, también Hijo de Dios por concepción virginal, llevase a cabo todo lo anunciado en las profecías. En este contexto, la primera mitad del versículo (25a) pretende simplemente recalcar la otra verdad que expresa la perícopa, la concepción virginal. El versículo 25a afirma explícitamente que José no tuvo relaciones sexuales con María durante todo el tiempo ¹⁷ de la concepción y gestación de Jesús, con lo que se pone cuidado en descartar toda participación de José en la concepción del niño. Por servirnos de un vocabulario teológico posterior, Mateo está enseñando aquí la *virginitas ante partum*, la virginidad de María antes del nacimiento de Jesús ¹⁸.

Así pues, la cuestión de la virginidad perpetua de María después del nacimiento de Jesús, la *virginitas postpartum*, es en realidad ajena a la principal preocupación de Mateo. Surge tan sólo a causa de la oración temporal que él usa para subrayar la abstinencia de José durante el período de la concepción y gestación de Jesús: «No la conoció *hasta que* [ἕως οὗ] *dio a luz un hijo* (v. 25a)». Una persona del siglo XX, al leer esta traducción de la frase, deduce naturalmente que la pareja tuvo relaciones después del nacimiento de Jesús. Sin embargo, el sentido del texto griego (y del hebreo o arameo subyacente) no es tan claro. A veces, tanto en hebreo *Cad* como en griego (ἕως οὗ), la conjunción que traducimos por "hasta que" puede no implicar que se produzca un cambio después de ocurrir el hecho mencionado en la oración temporal.

Un buen ejemplo de ello es el famoso comienzo del salmo 110: «El Señor dijo a mi Señor: "Siéntate a mi derecha *hasta que* [hebreo 'ad; griego ἕως οὗ] yo ponga a tus enemigos por tarima de tus pies"». Difícilmente puede ser el sentido del salmo que Dios ("el Señor") retirará al rey ("mi Señor") el honor de tenerlo a su derecha *después* de que los enemigos del rey hayan sido sometidos. El sentido obvio *es* que esa posición de favor a la derecha de Dios va a perdurar; la conjunción no implica aquí ningún cambio. Se presenta un caso similar en las epístolas pastorales, cuando el autor exhorta a Timoteo en 1 Tim 4,14: «Aplicarte a la lectura, a la exhortación y a la enseñanza *hasta que* [ἕως] yo vaya». Por supuesto, el autor no pretende decir que Timoteo *se* muestre negligente una vez que haya llegado Pablo. Aquí, nuevamente, se pone el énfasis en lo que va a ocurrir antes de que suceda el evento anunciado en la proposición temporal precedida de "hasta que"; no supone ningún cambio después de ocurrido el evento.

Toda la cuestión se hace más difícil cuando la oración principal contiene una negación, aunque hay ejemplos en Mateo donde "hasta que" no indica un cambio ni siquiera entonces. Por ejemplo, la cita de Is 42,1-4 en Mt 12,20 contiene la frase: «No quebrará la caña cascada, ni acabará de apagar la mecha todavía humeante *hasta que* [ἕως ἄν] haga triunfar la justicia». Mateo aplica la profecía del apacible ministerio del siervo a Jesús, el Mesías apacible. Ciertamente, el evangelista no piensa que Jesús, el siervo manso, se volverá duro y cruel con el débil y el oprimido una vez que haga triunfar la justicia salvífica de Dios. Por eso podemos decir que, considerando Mt 1,25a de manera aislada, no debe ser interpretado necesariamente en el sentido de que José y María tuvieron relaciones sexuales después del nacimiento de Jesús. Al mismo tiempo, ninguno de esos textos prueba que *debamos* interpretar 1,25a como que José y María no tuvieron relaciones después del nacimiento de Jesús¹⁹. Porque también se puede encontrar en Mateo el uso de "hasta que" cuando el contexto mues-

tra claramente que se va a producir un cambio. Por ejemplo, en el relato de la huida a Egipto, el ángel da instrucciones a José en 2,13: «Quédate allí [en Egipto] *hasta que* yo te avise».

Por tanto, para resolver el problema del significado de 1,25a, necesitamos tener en cuenta el contexto general. Estemos más orientados hacia la crítica de la redacción o hacia la crítica narrativa moderna, comprendemos que no podemos tomar Mt 1,25a en un espléndido aislamiento. Este pasaje es una parte muy pequeña de una extensa obra literaria y teológica sorprendente por su gran coherencia y su gran número de "referencias cruzadas" ²⁰. Mateo enfoca a menudo su texto hacia delante y hacia atrás para prefigurar y recapitular. Es lo que sucede en el presente caso. El autor que nos dice en 1,25a que José no tuvo relaciones con María hasta que ella dio a luz un hijo es el mismo que nos explica en 13,55 que la madre de Jesús se llama María y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas. Dejando aparte, por el momento, la cuestión especial del significado o significados de "hermano" (ἀδελφός) en el NT griego, debemos admitir que, al menos a primera vista, la combinación de la afirmación acompañada de "hasta que" en Mt 1,25a con la mención de los nombres de la madre y los hermanos de Jesús en un mismo versículo (Mt 13,55) produce la natural impresión de que Mateo entendió 1,25 en el sentido de que José y María tuvieron hijos después del nacimiento de Jesús.

Esta impresión inicial sobre la intención redaccional de Mateo cobra mayor fuerza cuando se examina cómo Mt 13,55 refunde la versión marcada de la invectiva que lanzan contra Jesús los escépticos nazarenos. En Mc 6,3, los habitantes de Nazaret exclaman: «¿Si es el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José ²¹, Judas y Simón! ¿Si sus hermanas viven con nosotros aquí!» Nótese la estructura de las frases de Marcos: no hay mención del padre de Jesús; la designación "carpintero" (aplicada a Jesús), el nombre de la madre y el de los cuatro hermanos, dentro todo ello de una misma frase, y la referencia a las hermanas (no nombradas) en una frase aparte.

En Mateo, las cosas están dispuestas de modo diferente. Primero, acaso por deferencia a la dignidad de Jesús, Mateo desvía hacia su padre el dardo relativo a la humilde condición de carpintero. Pero, como Mateo ha dejado claro en su relato de la infancia que José es simplemente padre putativo de Jesús, aísla la referencia al padre (que no es nombrado) en una pregunta separada: «¿No es el hijo del carpintero?» (13,55). Luego, en una nueva frase, Mateo nombra -prescindiendo del padre putativo- a la madre y los hermanos de Jesús: «¿Si su madre se llama María y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas!» La madre y los cuatro hermanos, nombrados por separado del padre meramente legal de Jesús, son todos suje-

tos de un único verbo "se llama". Luego, como en Marcos, la androcéntrica concurrencia menciona a las anónimas como algo secundario: «¡Si sus hermanas viven todas aquí!» Así pues, simplemente desde la perspectiva de la redacción mateana, es difícil mantener que el autor vea a los hermanos sólo como hermanastros o primos de Jesús, cuando se esfuerza en separar al padre legal, pero no biológico, de la madre real, biológica, de Jesús. Frente a esta gran dicotomía que él mismo crea, Mateo opta por situar a los hermanos junto a la madre biológica de Jesús, no junto a su padre legal.

La madre y los hermanos de Jesús son mencionados también en una perícopa que Mateo toma de Marcos y en la que efectúa sólo unos pocos cambios redaccionales. Se trata del pasaje en que la madre y los hermanos quieren hablar con Jesús estando él rodeado por una multitud (Mt 12,46-50 = Mc 3,31-35). La forma de presentar y tratar en la perícopa a "la madre y los hermanos", como una unidad contrapuesta a Jesús y a la gente que le rodea, refuerza la impresión de que la madre y los hermanos están todos ellos vinculados por consanguinidad. Incluso los pequeños rasgos redaccionales de Mateo confirman esa impresión. Mientras que Marcos habla de "su madre y sus hermanos" en 3,31, Mateo, en 12,46, une todavía más los dos nombres escribiendo "su madre y hermanos" (ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, donde el pronombre se encuentra al final de toda la frase, modificando por igual -se diría- ambos sustantivos).

Además, tanto en la versión de Marcos como en la de Mateo, el golpe de efecto con que Jesús cierra ese pasaje sólo tiene fuerza si la madre, hermanos y hermanas están unidos a Jesús por un vínculo estrecho y natural: «El que cumple la voluntad de mi Padre del cielo, ése es hermano mío y hermana y madre» (Mt 12,50). Toda la metáfora pierde efecto si interpretamos de distinto modo el punto de comparación: «El que cumple la voluntad de mi padre, ése es mi primo, mi prima y mi madre»²². Sólo conserva la sentencia la totalidad de su fuerza si todos los parientes mencionados son igualmente cercanos y consanguíneos, al menos en la visión de los redactores de los Evangelios²³.

Por tanto, los especialistas católicos y protestantes autores del estudio ecuménico *Mary in the New Testament* parecen tener razón en su estimación final del problema que plantea Mt 1,25a: «Sólo cuando se combina este versículo con la referencia de Mateo a María y a los hermanos de Jesús (12,46) y con la relativa a las hermanas (13,55-56), surge la verosimilitud de que (según el juicio de Mateo) José conociera a María después del nacimiento de Jesús y engendraran hijos»²⁴. Obviamente, estamos en el plano de la intención redaccional de Mateo, no en el de los acontecimientos históricos de la vida de Jesús. Mateo, e igualmente Lucas, pudie-

ron limitarse a seguir y desarrollar el sentido natural o "aparente" de "hermanos" que encontraron en Marcos. Por eso debemos remontarnos al sentido de "hermano(s)" en la primitiva tradición cristiana, como queda recogida no sólo en Marcos, sino también en testimonios anteriores a él (en Pablo)²⁵. A éstos podemos añadir el uso de Josefa, que es independiente de los escritos del NT.

4. *Textos concernientes a los hermanos de Jesús*

Nuestro estudio sobre María y José en el relato mateano de la infancia y durante el ministerio público ya nos ha presentado textos que hablan de los "hermanos"²⁶ de Jesús. Como hemos visto, el sentido inmediato, natural, "aparente" de los pasajes sugiere la idea de "hermanos carnales". De ahí que la llamada "solución de Epifanio"²⁷, según la cual los hermanos son considerados como hijos de José aportados de un matrimonio anterior, parezca desde el principio arbitraria y gratuita. El relato mateano de la infancia, como el de Lucas, no presta apoyo a semejante idea. La impresión obvia que producen de ambos relatos es que el matrimonio con María es el primero de José, circunstancia evidente en el caso de ella. Y algo más importante: como veremos después, el NT no ofrece ningún ejemplo en el que la palabra ἀδελφός (hermano) signifique claramente "hermanastro", tal como exige la solución de Epifanio. Ésta tiene probablemente su origen en la presentación que hace de José el *Protoevangelio de Santiago*, un relato popular imaginativo hasta el delirio y escandalosamente inexacto sobre las cosas judías. Bien puede tratarse de una solución elaborada *a posteriori* para apoyar la emergente idea de la virginidad perpetua de María, que no llegó a ser doctrina común hasta la segunda mitad del siglo IV.

a) La posición de Jerónimo

y ¿qué decir de la solución de Jerónimo, quien parece haber sido el primer Padre de la Iglesia que sugirió que los hermanos de Jesús eran en realidad primos y que tanto María como José se mantuvieron perpetuamente vírgenes? De nuevo debemos señalar que la solución parece pensada para defender la virginidad perpetua de María. La idea de que José se mantuvo perpetuamente casto era una novedad en el siglo IV y carece de base en la Escritura. De hecho, en la última parte de su vida, el propio Jerónimo no siempre explicó su posición del mismo modo. Pero ¿cómo juzgar lo esencial de ella, esto es, que la palabra griega para "hermano", ἀδελφός, significa realmente "primo" en los textos evangélicos que hablan de los hermanos de Jesús? Se pueden presentar varios argumentos filoló-

gicos en apoyo de la teoría de Jerónimo; pero un examen minucioso nos muestra que no son tan concluyentes como podrían parecer a primera vista ²⁸.

Lo más importante que aduce Jerónimo es la existencia de varios pasajes del AT donde la palabra hebrea para hermano (*'ah*) tiene claramente el significado no de hermano carnal, sino de primo o sobrino, como se puede ver por el contexto (p. ej., LXX Gn 29,12; 24,48). En efecto, ni el hebreo bíblico ni el arameo tienen una palabra específica para "sobrino". El hebreo *'ah* y su equivalente arameo *'aha* se usaban a menudo para expresar ese parentesco. En los pasajes mencionados, el griego veterotestamentario, traducido de forma literal, daría naturalmente *'ah* como ἀδελφός ("hermano"). Aunque todo esto es perfectamente correcto, el número de pasajes del AT donde *'ah* significa indiscutiblemente "primo" es muy escaso (¡quizá sólo uno! ²⁹). No es cierto que ἀδελφός se use regularmente en el AT griego con el significado de primo, y la equivalencia no se puede aceptar sin más.

Por otro lado, es preciso recordar que la verdadera razón por la que sabemos que *'ah* o ἀδελφός pueden significar primo es que el contexto inmediato regularmente aclara el parentesco exacto mediante una especie de perífrasis. Por ejemplo, sabemos que en 1 Cr 23,22, cuando las hijas de Eleazar se casan con los hijos de Quis, "sus hermanos", en realidad se trata de sus primos, porque el v. 21 explica que Quis era hermano de Eleazar. Dada la ambigüedad de *'ah* en hebreo, tal clase de aclaración era necesaria para evitar confusión en el relato. Ninguna aclaración de este tipo se ofrece en los textos del NT concernientes a los hermanos de Jesús. Antes bien, la regularidad con que van unidos a la madre de Jesús produce la impresión exactamente contraria.

b) El Nuevo Testamento no es una traducción griega

Realmente, cualquier analogía entre los documentos griegos del AT y el NT con respecto al uso de ἀδελφός por "primo" es discutible porque esas dos colecciones de escritos tienen un origen muy diferente ³⁰. En el caso del AT griego, se trata de una "traducción griega", un griego que, a veces de manera servil o mecánica, interpreta palabra por palabra un texto sagrado hebreo tradicional. Por eso no es sorprendente que en ocasiones se emplee ἀδελφός para traducir *'ah* cuando la palabra hebrea no significa "hermano", sino alguna otra clase de parentesco. Pero los autores del NT, cualesquiera que sean las fuentes arameas —si es que hay alguna— subyacentes a ellos, ciertamente no tenían conciencia de estar tratando con un texto sagrado que debía ser traducido palabra por palabra de manera

mecánica. Prueba de esto son las mejoras introducidas por Mateo y Lucas en el griego relativamente pobre de Marcos.

Un caso más evidente es el de Pablo, que al escribir su apasionada carta a los Gálatas (ca. 54 d. C.) Y la homilía pastoral a base de preguntas y respuestas de 1 Corintios (alrededor de la misma época), en gran medida da libre expresión a su propia persona, su propio estilo y su propia autoridad. Pues bien, en Gál1,19 habla de "Santiago el hermano del Señor" y en 1 Cor 9,5 dice de una manera global "los hermanos del Señor" no porque esté traduciendo literalmente un documento compuesto en hebreo o arameo. A diferencia de los evangelistas, Pablo no transmite ni reelabora venerables relatos de acontecimientos pasados relativos a la vida de Jesús. En Gál1,19 y 1 Cor 9,5 habla de gente a la que conoce personalmente y que vive y actúa en la Iglesia en el mismo momento en que él escribe. Dejando correr la pluma libremente, sin la presión de una tradición o fórmula fijada, Pablo llama a esas personas hermanos, no primos. En el NT griego había una palabra perfectamente válida para "primo", ἀνεψιός, y presumiblemente era conocida en las iglesias paulinas, dado que se encuentra en Col 4,10. Si Pablo hubiera querido decir "primo" y no "hermano", muy probablemente habría escrito en Gálatas y 1 Corintios ἀνεψιός y no ἀδελφός.

Incluso prescindiendo de Pablo, es muy discutible que se pueda apelar a una antigua tradición consagrada en arameo cristiano (p. ej., *'aha' dî mareya'*), que posteriormente, en una segunda fase de la evolución cristiana, habría sido traducida literalmente al griego como ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου ("el hermano del Señor"). Ya hemos visto que toda la teoría sobre el primer estadio de la evolución cristiana, en la que se afirma que un primitivo cristianismo de lengua aramea fue seguido de un cristianismo de lengua griega, ignora la existencia de cristianos judíos grecohablantes en Jerusalén desde el mismo nacimiento de la Iglesia (los helenistas de Hch 6). Es presumible que esos judíos cristianos de Jerusalén, que sin duda conocían personalmente a Santiago y otros "hermanos del Señor", llamasen a éstos desde el principio οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου ("los hermanos del Señor") y no οἱ ἀνεψιοὶ τοῦ κυρίου ("los primos del Señor"). Tal uso no surgió después de que un supuesto modo de hablar arameo tenido en veneración se hiciera fijo y tradicional.

Hay otro indicio de que "hermanos del Señor" como designación de los de Jesús no se había convertido en una locución tan fija e inalterable en el siglo 1 entre los judíos y cristianos de lengua griega que estuviera excluida cualquier otra manera de referirse a esos parientes de Jesús. Cuando alude a Santiago de Jerusalén en las *Antigüedades judaicas* (20.9.1 §200), Josefa habla simple y directamente del "hermano de Jesús" no del

"hermano de! *Señor*". Este pasaje muestra que, en contra de lo que a veces afirman ciertos exegetas, "hermanos de! Señor" no era un título invariable que excluyese otra designación más exacta, como "los primos de Jesús".

Aunque tal argumento no convencerá a todo el mundo, ese pasaje de Josefa tiene aún mayor importancia. Como vimos en el capítulo 3, Josefa no depende de ninguno de los escritos del NT para sus asertos sobre Jesús y Santiago. Hablando independientemente, Josefa, que sabe distinguir muy bien entre "hermano" y "primo"³¹ en griego y que incluso corrige el uso hebreo de la Biblia en favor de la precisión del griego en este punto³², llama claramente a Santiago el hermano, no el primo, de Jesús. El sentido del uso neotestamentario es confirmado así de modo independiente por un judío grecohablante que sabe perfectamente cuándo y cómo evitar "hermano" y escribir "primo" en los casos en que se trata de este preciso parentesco.

e) Significados de "hermano" en el NT

Aun dentro del NT, si prescindimos del debatido caso de "los hermanos del Señor", no existe un claro uso de la palabra griega ἀδελφός ("hermano") en el sentido exacto de "primo". Los varios significados de ἀδελφός en el NT se pueden reducir a dos sentidos básicos: literal y metafórico.

1) Primero y ante todo, ἀδελφός se usa literalmente con el significado de hermano consanguíneo, ya sea carnal (de padre y madre) o medio hermano (con un solo padre biológico común).

a) Los casos claros de "hermano carnal" son tan manifiestos que no hay necesidad de extenderse sobre el asunto. Baste señalar que, aunque en Mc 1,29-30 el evangelista nos presenta a Santiago, su hermano (ἀδελφόν) Juan y el padre de ambos, Zebedeo, nunca pasa por la mente de ningún exegeta o teólogo sugerir que Santiago y Juan sean realmente primos y Zebedeo su padrastro o tío. No se ve por qué un exegeta, ateniéndose a criterios puramente filológicos e históricos, deba juzgar de otra manera Mc 6,3, donde se nos dice que Jesús es el hijo de María y el hermano (ἀδελφός) de Santiago, José, Judas y Simón.

b) Un punto interesante es que Marcos también conoce el uso de ἀδελφός con el significado de "medio hermano", como se ve en 6,17, donde se llama a Filipo hermano de Herodes Antipas. En realidad, los exegetas discuten sobre si el "Filipo" de este versículo es Pilipo el nieto de Herodes el Grande y Cleopatra de Jerusalén, o bien Herodes Filipo, el nieto de Herodes el Grande y Mariamme I³³. Pero el debate carece de importancia en cuanto al punto que nos ocupa: en este texto, "hermano" tiene

que significar "medio hermano", puesto que Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande y de otra mujer de éste, Malthace la Samaritana. De este modo, había consanguinidad sólo a través del padre biológico común, y Filippo (quienquiera que fuese) era ἀδελφός de Antipas en el sentido de medio hermano.

e) Con "hermano carnal" y "medio hermano" agotamos el significado literal de ἀδελφός en el NT: algo realmente curioso si recordamos que el sentido "literal" de "hermano" podía ser muy amplio en las familias extensas del mundo antiguo. En el griego *koiné*, fuera del NT, un mayor número de usos de ἀδελφός puede significar varios parentescos por consanguinidad y afinidad, como el uso de "hermano" para designar al propio marido -a veces en una relación incestuosa- o para dirigirse por escrito un padre a su hijo³⁴. Además, el griego *koiné* conoce los varios usos metafóricos que veremos más abajo.

Así pues, no se puede por menos de plantear una pregunta para nosotros esencial: ¿cuál es, en este asunto, el uso constante del NT? La respuesta es clara: en el NT, ἀδελφός, usado no de un modo simplemente figurado o metafórico, sino para designar alguna clase de parentesco físico o legal, significa hermano carnal o medio hermano, y nada más. Aparte de nuestro debatido caso, nunca significa hermanastro (solución de Epifanio), ni primo (solución de Jerónimo), ni sobrino. Cuando se examinan los 343 casos de ἀδελφός, tanto en sentido literal como metafórico, registrados en el NT, se advierte que la persistencia del uso "literal" es abrumadora. Desentenderse de esta llamativa continuidad que presenta el NT, así como del sentido natural de los pasajes evangélicos que ya hemos visto, y apelar, en cambio, al uso del griego *koiné* en varios textos judíos y paganos, no parece una postura razonable³⁵.

2) Todo otro uso de ἀδελφός en el NT cae bajo la rúbrica general del sentido figurado o metafórico. Éste abarca todos los casos en que "hermano" se refiere a algún tipo de relación personal no asimilable al nexo fundado en un parentesco por consanguinidad o por matrimonio. Pertenecen al sentido metafórico los textos que se refieren a los seguidores de Jesús (p. ej., Mc 3,35), a los cristianos en la Iglesia primitiva (I Cor 1,1; 5,11), a los judíos (como en Hch 2,29 [en sentido más bien religioso] y Rom 9,3 [en sentido de compatriotas]), a algún vecino (sin especial acento en un nexo religioso o étnico común; p. ej., Mt 7,3-5) y, potencialmente, cualquier ser humano (Heb 2,11.17). Obviamente, las referencias del Evangelio a los hermanos de Jesús no entran en esta categoría.

En suma, el uso del NT no ofrece suficiente base filológica que permita aceptar la interpretación de "primos" propuesta por Jerónimo ni la de "hermanastros" postulada por Epifanio³⁶. Es significativo que, cuando

exegetas contemporáneos como Josef Blinzler y John McHugh³⁷ han intentado defender posiciones similares a la de Jerónimo, aunque actualizadas, se han visto en la necesidad de adoptar teorías enmarañadas, imposibles de verificar, sobre parentescos entre las familias de José y María. Tanto de la solución de Epifanio como de la teoría de los "primos" cabe decir que lo afirmado gratuitamente se puede negar gratuitamente.

d) "Hermanos auténticos" en los primeros Padres de la Iglesia

Los que tratan de sostener la interpretación de "primos" se enfrentan además al inconveniente de que se trata de una solución relativamente tardía, postnicena³⁸. En cambio, la solución de Epifanio y la idea de que los "hermanos de Jesús" eran hermanos auténticos tiene defensores en los siglos II y III. Los partidarios de la interpretación de "primos" olvidan frecuentemente la antigüedad y difusión de la idea de que los "hermanos de Jesús" eran hermanos genuinos.

Así, uno de los primeros testigos de la interpretación de "hermanos auténticos" es Hegesipo, cuyo testimonio sobre las enseñanzas de los obispos en las grandes ciudades del Imperio romano goza de gran estima entre los defensores de la eclesiología católica tradicional. Sin embargo, tales defensores suelen permanecer en silencio cuando se trata del testimonio de Hegesipo sobre los hermanos de Jesús. Es cierto que ese testimonio se conserva solamente en fragmentos -en su mayor parte transmitidos por Eusebio³⁹-, y que presenta ciertos problemas y posibles contradicciones. Pero al menos es claro que Hegesipo sabía distinguir entre varios términos específicos aplicados a los parientes de Jesús. Eso es lo que quiero recalcar; yo no acepto necesariamente como histórico todo lo que dice Hegesipo⁴⁰. Mi interés reside en lo que un Padre de la Iglesia del siglo II *consideraba* cierto en relación con los parientes de Jesús y en la terminología que utilizó para expresar sus ideas.

En la obra de Eusebio *Historia eclesiástica* (2.23 §4), Hegesipo se refiere al «hermano del Señor [ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου], Santiago, a quien todos llamaban "el Justo"». Al relatar el martirio de este "Santiago el Justo" (es decir, el Santiago que tanto Pablo como Hegesipo designan como "el hermano del Señor"), Hegesipo menciona también un "tío" y un "primo", ἀνεψιὸν Ὁ, de Jesús (4.22 §4)⁴¹. Así pues, este autor es capaz de establecer una clara distinción entre el hermano, el tío y el primo de Jesús. Por eso, cuando designa a Santiago como el hermano de Jesús, no hay razón válida para no tomar sus palabras al pie de la letra. Como si se esforzase en confirmar este punto, Hegesipo habla en otro pasaje (3.19 y 3.20 §1) de Judas el hermano de! Salvador (o del Señor) "según la carne". Dado que Hegesipo sabe aplicar perfectamente bien las palabras "primo" y

“tío” a parientes específicos de Jesús, resulta extremadamente difícil afirmar que una frase precisa como “hermano del Señor según la carne” signifique en realidad “primo” o se refiera simplemente a una hermandad espiritual y no física ⁴².

Hegesipo no es el único Padre preniceno en el que se encuentra la interpretación de “hermano auténtico”. También Tertuliano (ca. 160-220 d. C.), el único Padre preniceno de la Iglesia de lengua latina que aborda el asunto, considera que los hermanos de Jesús lo eran verdaderamente. Es de notar que se basa sobre todo en el pasaje de Mc 3,31-35 (con paralelo en Lc 8,19-21), donde la madre y los hermanos son colocados juntos bajo una luz poco favorable. Esta visión de los hermanos de Jesús como auténticos es de lo más destacable porque Tertuliano tendía a posturas rigoristas, ascéticas, y estimaba sobremanera la virginidad. Sin embargo, su feroz oposición a Marción y a los marcionitas, que tenían una visión docetista de la humanidad de Cristo, le llevó a manifestar enfáticamente que la madre y los hermanos de Jesús eran *verdaderamente* (*vere*) su madre y sus hermanos. Para Tertuliano, era un modo irrefutable de demostrar la completa humanidad de Cristo ⁴³.

Los últimos textos de un Padre de la Iglesia preniceno que pueden delatar una inclinación hacia la tesis de “hermanos auténticos” pertenecen al tratado *Adversus haereses* de Ireneo (ca. 130-200 d. C.). Pero, en estos textos, la posición del autor no es tan clara como en los de Hegesipo y Tertuliano. En el libro 3 de *Adversus haereses*, Ireneo se entrega a una complicada analogía entre el relato de la creación y caída de Adán y Eva en el paraíso y la concepción virginal y alumbramiento de Jesús por parte de María. A lo largo de esa analogía, dos veces hace manifestaciones que parecen implicar que María tuvo otros hijos después del nacimiento de Jesús (*Adv. Raer.* 3.21.10; 3.22.4).

En 3.21.10 escribe: «Y así como el primer hombre, Adán, recibió su composición de la tierra no labrada y hasta entonces [*adhuc*] virgen (porque Dios aún no había enviado la lluvia y el hombre todavía no había trabajado la tierra) y fue formado por la mano de Dios, es decir, la Palabra de Dios [...] así también la Palabra, resumiendo en sí a Adán y existiendo a partir de María, que era hasta entonces [*adhuc*] virgen, recibió adecuadamente la clase de generación que resumía la de Adán». De modo similar, en 3.22.4, Ireneo establece una analogía entre Eva y María. Eva fue desobediente cuando era todavía [*adhuc*] virgen, aunque ya tenía esposo. María fue obediente cuando ya tenía elegido esposo y, sin embargo, era todavía [*adhuc*] virgen.

Dado lo forzado de toda analogía, es difícil determinar hasta qué punto podemos apoyarnos en la de Ireneo. Pero al menos se debe dejar abier-

ta la posibilidad de que Ireneo diera por supuesto que María no siguió siendo virgen después del nacimiento de Jesús. Huelga decir que Blinzler no quiere tener en cuenta esta opción⁴⁴. En todo caso, podemos ver que Elvidio, al apoyar en el siglo IV la interpretación relativa a la autenticidad de los hermanos de Jesús, no inventaba algo a partir de nada. Parece haber existido en el período preniceno una tradición sobre esa interpretación, recogida al menos por Hegesipo y Tertuliano y quizá también en Ireneo. y no olvidemos el testimonio independiente de Josefa.

5. *Conclusión*

Naturalmente, ninguno de estos argumentos, ni siquiera el conjunto de ellos, puede proporcionar certeza absoluta en un punto sobre el que hay tan pocos datos. No obstante, si -prescindiendo de la fe y de la doctrina posterior de la Iglesia- pedimos al historiador o exegeta un juicio sobre el NT y los textos patrísticos que hemos examinado, vistos simplemente como fuentes históricas, la opinión más probable es que los hermanos y hermanas de Jesús lo eran verdaderamente.

Ese juicio surge ante todo del criterio de testimonio múltiple: Pablo, Marcos, Juan, Josefa y, quizá, Lucas en Hch 1,14 se refieren independientemente al hermano o hermanos de Jesús (o del Señor). La mayor parte de las veces colocan a los hermanos (y en ocasiones a las hermanas) en unión directa con María, la madre de Jesús, en frases como "su madre y (sus) hermanos".

A este hecho del testimonio múltiple hay que añadir el sentido normal de "hermano(s)" en todos esos pasajes, a juzgar por el uso habitual de Josefa y del NT. Escribiendo en griego, Josefa distingue entre "hermano" y "primo", sobre todo al reescribir un relato bíblico, cuando, en busca de una mayor exactitud, sustituye "hermano" con "primo". Por eso tiene especial relevancia que Josefa, un autor independiente judío del siglo I, designe a Santiago de Jerusalén como "el hermano de Jesús" sin más.

En el NT no existe ni un solo caso donde, indiscutiblemente, "hermano" signifique "primo", ni siquiera "hermanastro", mientras que hay abundantes ejemplos donde tiene el sentido de hermano consanguíneo (carnal o medio hermano). Tal es el significado normal de ἀδελφός en Pablo, Marcos y Juan; aparentemente, Mateo y Lucas siguieron y desarrollaron ese sentido. El uso de Pablo es particularmente importante porque, a diferencia de Josefa y de los evangelistas, no se limita a escribir sobre acontecimientos pasados de los que ha tenido conocimiento a través de fuentes orales o escritas. Habla del hermano o hermanos del Señor como de gente a la que ha conocido y tratado, personas que siguen con vida en el

momento en que él escribe. Obviamente, su uso de "hermano" no está determinado por décadas de una venerada tradición evangélica cuyas fórmulas fijas cueste cambiar. Y Pablo, o un discípulo próximo a él, muestra que la tradición paulina conocía perfectamente bien la palabra para "primo" (ἀνεψιός en Col 4,10). Por eso, la opinión más plausible desde un punto de vista puramente filológico e histórico es que los hermanos y hermanas de Jesús eran realmente tales⁴⁵. Al menos algunos escritores de la Iglesia mantuvieron viva esta interpretación de los textos del NT hasta finales del siglo IV.

II. ¿Estaba casado Jesús?

Como con la cuestión de la posible ilegitimidad de Jesús, el mero hecho de preguntar si Jesús estuvo alguna vez casado parecerá a algunos lectores imprudente, a otros vulgar y a otros incluso blasfemo. Realmente, no hay justificación para poner el estado civil de Jesús en el mismo plano o en la misma categoría que la cuestión de su ilegitimidad. En muchas culturas, incluso en las que se dicen ilustradas, la ilegitimidad lleva aparejado cierto estigma social, por inocente y buena que pueda ser la persona ilegítima. El estigma es sumamente irritante para la gente piadosa cuando se imputa a un gran guía religioso y, *a fortiori*, si se atribuye a alguien reconocido por muchos como su Señor y Salvador.

Obviamente, el estado de casado no significa ningún desdoro. Si bien muchos teólogos patrísticos y medievales consideraban el celibato consagrado como un estado de vida más elevado que el matrimonio, no veían -al menos en sus mejores momentos- el matrimonio como algo vergonzoso. Desde Moisés hasta Tomás Moro, pasando por Simón Pedro, grandes santos estuvieron casados sin que se encontrase en esta condición ningún impedimento para su santidad o liderazgo. El caso de Jesús es, por supuesto, único en cuanto que el cristianismo ortodoxo confiesa que él es la eterna Palabra de Dios hecha hombre, el Hijo de Dios en carne mortal. Dada esta confesión de la divinidad de Cristo (así como la idea tradicional entre los católicos de que el celibato es superior al matrimonio como estado de vida), desde la perspectiva de la fe cristiana ortodoxa es comprensible la creencia casi universal de que Jesús permaneció célibe.

Ahora bien, la búsqueda del Jesús histórico emprendida con este libro se rige por unas reglas distintas y más restrictivas, como quedó subrayado en la parte primera. Puesto que el Jesús de la historia es por definición el Jesús abierto a la investigación de todos y cada uno de los que utilizan fuentes históricas y criterios aceptados como válidos, el conocimiento basado en la fe, aunque no negado de ningún modo, no puede emplearse en

los argumentos de los investigadores modernos. Por eso debemos preguntarnos: utilizando exclusivamente las fuentes históricas de que disponemos, ¿es posible determinar si Jesús estaba o no casado?

Resulta curioso advertir que esta cuestión no suele plantearse, ni siquiera entre los no creyentes, acaso porque la idea tradicional de un Jesús perennemente célibe sigue ejerciendo una influencia subliminal. No obstante, William E. Phipps la planteó explícitamente hace años en su libro *Was Jesus Married? The Distortion of Sexuality in the Christian Tradition* ["¿Estaba casado Jesús? La desvirtuación de la sexualidad en la tradición cristiana"]⁴⁶. El subtítulo alerta al lector de que una investigación histórica perfectamente legítima sobre el estado civil de Jesús se ha enzarzado en una encendida polémica contra las ideas tradicionales cristianas sobre la sexualidad, especialmente las de la Iglesia católica romana. En honor a la verdad, Phipps hace algunas observaciones válidas con respecto a los puntos de vista negativos sobre la sexualidad que se encuentran en la teología cristiana tradicional. Sin embargo, en su análisis de esa historia, otorga especial relieve a las peores tendencias de los teólogos y dirigentes de la Iglesia. Las declaraciones cristianas sobre la santidad del matrimonio -de hecho, tiene categoría de sacramento en el catolicismo-, han producido mejores y más brillantes momentos, pero no reciben la debida atención. Lo mismo se puede decir del notable progreso efectuado por la teología moral católica sobre el tema de la sexualidad en el siglo XX⁴⁷.

Por consiguiente, hay que distinguir entre la cuestión histórica del estado civil de Jesús y las preocupaciones contemporáneas, que son el motor del libro de Phipps. Hecho lo cual, podremos apreciar la legítima cuestión que ese autor plantea y evaluar sus argumentos en favor de la idea de que Jesús, en algún momento de su vida, realmente estuvo casado.

El argumento básico sobre el que Phipps construye muchas de sus afirmaciones es bastante simple: dada la positiva actitud judía en relación con el sexo y el matrimonio en tiempos de Jesús, hay que interpretar el silencio del NT sobre una esposa de Jesús como que, en efecto, estuvo casado en algún momento de su vida. Despiecemos un poco el argumento. Phipps efectúa un recorrido por todo el AT, así como por las obras intertestamentarias y rabínicas, para subrayar que los judíos veían la sexualidad y el matrimonio como bendiciones otorgadas a la humanidad por la gracia del Creador. El celibato como estilo de vida para un judío religioso corriente, y sobre todo para un maestro o rabino, habría sido inconcebible en tiempos de Jesús. La imagen de Jesús como perpetuamente célibe es producto de la teología cristiana posterior, que tradicionalmente ha adoptado de una visión deformada del sexo y del matrimonio. En suma, el silencio se debe interpretar según un contexto determinado. Esto significa

que el silencio del NT sobre el estado civil de Jesús debe ser interpretado conforme al contexto de un judaísmo para el que el matrimonio era la norma. El silencio del NT sobre la cuestión proviene de que las tradiciones más tempranas sobre Jesús dieron por sabido que estaba casado.

Phipps es digno de elogio por haber abordado un asunto que a menudo se pasa por alto o se trata de modo incidental. Además nos obliga a afrontar el hecho de que, independientemente de cuál sea nuestra decisión final sobre el estado civil de Jesús, el NT no dice nada acerca de la cuestión. Por eso, toda posición al respecto tendrá que basarse en argumentos indirectos con los que tratar de resolver el enigma de una esfinge en gran parte inadvertida. Esta problemática circunstancia se complica todavía más para quienes sostienen que Jesús no estaba casado, porque pasan a encontrarse en la ardua situación de tener que probar una negación en historia antigua. Pese a todas estas dificultades, creo que hay razones sólidas para afirmar que Jesús fue célibe.

1) En primer lugar analicemos el argumento sobre el contexto. Sin duda, el silencio del NT sólo puede ser significativo si se interpreta dentro de un contexto determinado. Pero ¿qué contexto debemos examinar primero y destacar? Phipps apela a un judaísmo curiosamente homogeneizado como el principal contexto para interpretar el silencio del NT sobre si Jesús tuvo esposa e hijos. Metodológicamente, en cambio, el contexto inmediato de ese silencio deben ser las declaraciones neotestamentarias, esto es, lo que el NT *dice* sobre Jesús y sus parientes. Después de todo, el NT está lejos de guardar silencio sobre otros lazos familiares de Jesús, como hemos visto en el capítulo 8 (al tratar de los relatos de la infancia) y antes en el presente capítulo (al tratar de los hermanos y hermanas de Jesús). En efecto, a través de los varios testimonios de Marcos, Mateo, Lucas, Juan, Pablo y Hechos, sabemos acerca de la madre de Jesús, llamada María; de su padre putativo, llamado José; de sus cuatro hermanos, llamados Santiago, José, Judas y Simón, y de sus hermanas, cuyos nombres no son mencionados. Además, el autor judeocristiano del siglo II Hegesipo nos habla de Cleofás, un tío de Jesús, y de Simeón, un primo. El NT nos cuenta también muchas cosas sobre las varias mujeres que siguieron a Jesús durante su ministerio público: María Magdalena; Juana, esposa de Cusa, el despensero de Herodes; Susana (Lc 8,2-3); María, la madre de Santiago el Menor y de José; Salomé (Mc 14,20), y la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 20,20; 27,56).

Dada esta sorprendente locuacidad del NT y de la Iglesia primitiva sobre la familia de Jesús y las mujeres cercanas a él, su silencio en relación con una supuesta esposa de Jesús (por no decir nada de hijos-) resulta importante -aunque no en el sentido que gustaría a Phipps-. Frente a las

múltiples relaciones de parentesco y de fe, tanto masculinas como femeninas, de las que el NT YHegesipo dan noticia, el absoluto silencio sobre una esposa o unos hijos de Jesús tiene una fácil y obvia explicación: no existieron. En mi opinión, no es casual que los Evangelios digan o insinúen a veces que algunos discípulos de Jesús dejaron a sus esposas y/o hijos (al menos temporalmente), mientras que nunca aluden a ese sacrificio específico en el caso del mismo Jesús ⁴⁸. El sacrificio que él había hecho era anterior y más radical.

Phipps objeta que, en las obras rabínicas primitivas, no se dice nada acerca de las esposas de Hillel y Shammai, y sin embargo nadie duda de que estos dos grandes maestros judíos estaban casados. Pero, por lo que acabamos de ver, el caso de Jesús, simplemente desde la perspectiva de las referencias escritas, no es el mismo que el de Hillel y Shammai. No disponemos de largas obras narrativas que pretendan describir un año o más del ministerio activo de Hillel o Shammai. Las referencias tempranas a esos maestros no mencionan toda clase de parientes mientras que permanecen extrañamente silenciosos en lo relativo a sus esposas. El muy diferente contexto y contenido de los relatos evangélicos hace que el silencio sobre una mujer y unos hijos de Jesús sea muy elocuente. Y lo que parece decirnos es que no había ni mujer ni hijos ⁴⁹.

Bien es cierto que, estrictamente hablando, este juicio se deriva de la vida de Jesús durante su ministerio público y se refiere a ella. Sin embargo, la hostilidad que en su pueblo encuentra Jesús en relación con sus orígenes le pone (directa o indirectamente, de modo personal o simplemente mediante el nombre) en contacto con su padre putativo, su madre, sus hermanos y sus hermanas, por no mencionar la gente de Nazaret. En este contexto, la ausencia de toda referencia a mujer o hijos indica probablemente que no tuvo mujer ni hijos durante su pasada vida en Nazaret.

2) Pero ¿qué decir del contexto más amplio del judaísmo, al que Phipps se remite? Ante todo, debemos recordar lo que vimos al considerar el criterio de continuidad en el capítulo 6. Al igual que sería erróneo describir a Jesús como alguien totalmente "discontinuo" con respecto al judaísmo de su tiempo, también es objetable, a la luz del material auténtico de los Evangelios, presentarlo siempre en armonía con su ambiente judío. No acabó crucificado por mostrarse tan conformista.

Más en concreto, hay que preguntarse: ¿con qué secta, rama, corriente o tendencia del judaísmo del siglo 1 estuvo Jesús en "continuidad" o "discontinuidad", y en qué aspecto? El judaísmo de aquella época mostraba una considerable riqueza y complejidad en la variedad de su pensamiento y expresión. Cabe dudar de que Phipps aprecie suficientemente esta amplia diversidad, puesto que construye un judaísmo bastante mo-

nocromático amalgamando material perteneciente al AT, Filón, Josefa, los esenios y los rabinos ⁵⁰. Éste es un punto crítico, porque bien pudo ocurrir que la corriente del judaísmo del siglo I que salió triunfante en el judaísmo rabínico posterior acaso no fuese representativa de todas las tendencias en lo referente al sexo y al matrimonio. No podemos asegurar *a priori* que, por ejemplo, el judaísmo farisaico tenía la misma idea del celibato y del matrimonio que las varias corrientes esotéricas, proféticas, apocalípticas y místicas existentes en el judaísmo de la época de Jesús.

No es casual que Phipps necesite hacer esfuerzos ímprobos para integrar el movimiento esenio en su construcción de un judaísmo monocromático, sobre todo en lo tocante al matrimonio. Si aplicamos al judaísmo y al material pagano del siglo I el mismo criterio del testimonio múltiple que a los Evangelios, tendremos buenas razones para pensar que algunos esenios practicaron el celibato, al menos durante algún período de la historia del movimiento. De hecho, un judío palestino (Josefa), un judío de la diáspora (Filón) y un pagano extraordinariamente culto (Plinio el Viejo), todos ellos del siglo I, afirmaron de una forma o de otra que la mayoría de los esenios, si no todos, eran célibes ⁵¹.

Josefa ofrece una explicación un tanto compleja del celibato esenio en *La guerra judía* (G.J. 2.8.2 §120-21). Nos dice que el principal grupo de esenios, diseminado por varias ciudades de Palestina, estaba constituido por comunidades de ascetas. Aunque los esenios no condenaban el matrimonio para la humanidad en general, por ser necesario para la propagación de la especie, en lo relativo a sus propias vidas sentían desprecio (*ὑπεροψία*) por él. Sin embargo, adoptaban niños, aparentemente como un medio de mantenerse ellos mismos en un número adecuado. Josefa presenta la abstinencia esenia del matrimonio como fruto de su virtuoso control de todas las pasiones y como consecuencia de su recelo en cuanto a la capacidad de la mujer para ser fiel a un solo marido.

No obstante, al final de su exposición sobre los esenios, Josefa admite que hay otro "orden" (*τάγμα*) de esenios que observan las mismas costumbres que los anteriores, salvo en lo referente al matrimonio. Estos otros veían el celibato permanente como contrario a la función principal de la vida biológica, esto es, su continuidad mediante la procreación. Naturalmente, esta clase de esenios se casaban, si bien sus mujeres debían someterse a un período de prueba de tres años, y ambos sexos practicaban la moderación en el uso del matrimonio.

Josefa también ofrece una descripción más breve de los esenios en las *Antigüedades judaicas* (Ant. 18.1.5 §18-22). De pasada, menciona que los esenios no quieren esposas ni esclavos dentro de sus comunidades; la ra-

zón de no querer esposas es que ellas crearían discordia (§21). No se menciona aquí ningún grupo de esenios que permita el matrimonio.

Filón habla de los esenios en dos pasajes importantes. En un fragmento de sus *Hypothetica* (conservado en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio, 8.11.1-18, esp. 14)⁵², declara que los esenios, todos ellos, se abstendrían del matrimonio, lo cual viene a coincidir con la breve noticia que da Josefa en las *Antigüedades*. Sin embargo, Filón hace constar que los esenios eran de edad madura y avanzada, hombres, por tanto, "ya no" sometidos al imperio de las pasiones carnales. Explica, por otro lado, que esos hombres entrados en años evitan el matrimonio porque están empeñados en practicar el autodomínio. También porque consideran que las esposas son egoístas, celosas y exigentes y representarían una amenaza para la vida en común de la hermandad. Este fragmento deja la impresión de que la mayor parte de los esenios serían viudos, separados o divorciados. Pero, realmente, ¿eran todos ellos hombres mayores que habían estado casados en un tiempo anterior?

En el segundo pasaje relevante, de *Todo hombre virtuoso es libre* (*Quod omnis probus liber* 12-13 §75-91), Filón habla de varias edades en la hermandad, donde «los jóvenes están situados en un rango inferior al de los mayores» (§81). No menciona explícitamente el rechazo del matrimonio, pero el énfasis en la estricta vida comunitaria y en la perfecta pureza parecen presuponerlo.

Ahora bien, los esenios no son los únicos célibes de que Filón tiene noticia. Dedicó toda una obra (*Sobre la vida contemplativa* [*De vita contemplativa*]) a otro grupo ascético, los "terapeutas", que se hallaban establecidos en Egipto⁵³. Los terapeutas se asemejan en varios aspectos a los esenios de Palestina, y no está claro si eran una rama de los esenios o simplemente un movimiento judío similar. Los terapeutas practicaban la abstinencia y el autodomínio. Filón insinúa que algunos de ellos habían dejado atrás familia y amigos, mujer e hijos incluidos (2 §18); sin embargo, dice también que algunos terapeutas habían seguido desde temprana edad esta corriente contemplativa de la filosofía (8 §67), y en otro lugar habla de los jóvenes del grupo (1a §77). Según Filón, existía además una rama femenina de los terapeutas, que compartía el culto del sábado con los varones, aunque con una separación entre los dos grupos (3 §32-33). La mayor parte de las mujeres eran vírgenes entradas en años (8 §68) que habían conservado voluntariamente su castidad.

Plinio el Viejo (ca. 23-79 d. C.) menciona a los esenios en su *Historia natural* (5.73.1-3). Los describe como «gente que vive apartada [...] sin ninguna mujer, por haber renunciado al amor sexual [...] una estirpe eterna de la que nadie nace»⁵⁴. A diferencia de Josefa y Filón, Plinio sitúa

exactamente a los esenios cerca de la orilla occidental del mar Muerto. Por consiguiente, con toda probabilidad se refiere a la comunidad de Qumrán en particular.

Así pues, pese a las disparidades existentes entre ellos, el judío palestino, el judío de la diáspora y el pagano romano, escribiendo todos en el siglo I d. C., coinciden en que al menos algunos esenios practicaban algún tipo de celibato. Es muy probable que esa práctica fuera más intensa en ciertos períodos del movimiento que en otros. Josefa puede indicar que, aunque la mayor parte de los grupos de esenios que vivían en comunidad eran varones célibes, al menos algunos esenios en ciertas épocas aceptaron el matrimonio. Por otro lado, cabe la posibilidad de que el grupo de varones sin mujeres fuera una mezcla de viudos, divorciados, hombres que habían abandonado a sus familias y jóvenes que habían iniciado su itinerario ascético y espiritual muy temprano en la vida (como Josefa) y perseverado en él (a diferencia de Josefa).

Qumrán, el "monasterio" situado en el ángulo noroeste del mar Muerto, en el desierto de Judea, era una expresión concreta del movimiento esenio. Qumrán plantea especiales problemas por *los* diversos documentos comunitarios hallados allí; algunos son de carácter fragmentario, y todos han de leerse con un *ojo* puesto en las fuentes heterogéneas que pudieron ser incorporadas a los escritos que poseemos⁵⁵. Como el movimiento esenio del que formaba parte -hasta el punto de ser quizá la "casa madre"-, Qumrán pudo haber conocido diferentes prácticas con respecto al celibato y al matrimonio en distintas etapas de su existencia. Incluso es posible que, durante el mismo período, unos qumranitas practicaran el celibato y otros no⁵⁶. En conjunto, los testimonios, básicamente coincidentes, de Josefa, Filón y Plinio han convencido a muchos expertos, que por lo demás difieren ampliamente en sus ideas sobre Qumrán, de que, al menos algunos de sus miembros, observaron algún tipo de celibato⁵⁷.

La razón específica para la práctica del celibato en Qumrán (o entre los esenios en general) es todavía objeto de debate: una teología de la alianza sinaítica que exigiese abstinencia sexual en la preparación para el encuentro con Dios (cf. Ex 19,15); la extensión de las reglas de pureza cúltica sacerdotal a toda la comunidad, considerada como templo vivo de adoración a Dios en compañía de los ángeles, o la creencia de que el grupo se encontraba, o habría de encontrarse al final de los tiempos, luchando en una guerra santa acompañado de los ángeles contra las fuerzas del mal⁵⁸. Aunque las razones misóginas que mencionan Josefa y Filón han sido desestimadas por algunos autores como una simple adaptación de ideas judías a la mentalidad de un público grecorromano, se pueden encontrar pasajes misóginos en el *AT*, en los escritos intertestamentarios y en

las obras rabínicas; no es imposible que la misoginia desempeñase un papel también en Qumrán. En líneas generales, se puede decir con certeza que, durante un tiempo de crisis en las instituciones sociales y religiosas de Israel, varios de los factores mencionados confluyeron para crear una atmósfera conducente a la práctica del celibato dentro de ciertos grupos judíos marginales.

Así pues, habida cuenta de todo, lo más probable es que al menos algunos esenios, en los siglos 1 a. C. y d. C., practicasen el celibato. Podemos afirmar con seguridad, sin temor a una refutación, que los dos prominentes autores judíos del siglo 1 d. C., Josefa y Filón, hablaban del celibato entre algunos grupos judíos marginales (esenios y terapeutas) como de un hecho. Más aún, lejos de escandalizarse o mostrar repugnancia ante ese celibato, ambos autores lo incluyen entre las cosas dignas de encomio en su descripción altamente laudatoria de los esenios -como también lo hace Plinio-. Por eso, no sólo el silencio del NT sobre una supuesta esposa o hijos de Jesús apunta en la dirección contraria a la que Phipps señala; además, el judaísmo del siglo 1, en toda su gama, no presenta, como pretendería Phipps, un ambiente completamente opuesto al celibato religioso. Huelga decir que el celibato era un estilo de vida extremadamente inusitado, entre cuyos pocos practicantes había uno o dos grupos marginales. Pero no debemos mostrarnos totalmente incrédulos si el judío marginal que buscamos, un judío tan insólito en tantos aspectos, manifestó su marginalidad también mediante el celibato.

3) Los esenios, los qumranitas y los terapeutas no son los únicos ejemplos de judíos religiosos célibes que estaban envueltos en un aura de veneración en torno a la época de Jesús. El AT presentaba al menos una figura religiosa célibe, e interpretaciones posteriores añadieron algunas otras. Esa primera figura veterotestamentaria es el trágico profeta Jeremías. Lejos de ser un compromiso religioso positivo, el celibato fue para Jeremías un signo personal trágico, un símbolo profético existencial de la destrucción de vidas que iba a sufrir el pecador pueblo de Judá (Or 16,1-4) ⁵⁹. Tenemos, pues, al menos, un ejemplo de un profeta del AT para quien el celibato no era un asunto poco importante, un estilo de vida opcional. Era, por mandato de Yahvé, una "encarnación" muy literal y dolorosa del mensaje profético de Jeremías, anunciador de un destino funesto inminente como castigo por la apostasía del pueblo de Dios ⁶⁰.

No debe sorprendernos demasiado que, por la época de Jesús, otro fogoso profeta del juicio, Juan Bautista, fuera también célibe. Es cierto que nuestras fuentes no mencionan explícitamente el celibato de Juan; como de costumbre, sólo disponemos de argumentos obtenidos de referencias indirectas y deducciones. Pero, aparte de la descripción lucana del joven

Juan como habitante del desierto hasta el momento de comenzar su ministerio (¿en Qumrán?)⁶¹, el mero hecho de que este profeta ascético que se alimentaba de saltamontes y miel silvestre vagara por el valle del Jordán y el desierto de Judea, sin tener aparentemente domicilio fijo, mientras predicaba un radical mensaje de juicio inminente a Israel, hace probable que fuera célibe (Mc 1,4-8).

Es oportuno recordar que este personaje recalcaba que los judíos no debían confiar en su vinculación por sangre y linaje con Abrahán (cf. el dicho de Q en Mt 3,7-1011 Lc 3,7-9). Sin duda, esta tradición de Q encajaría en la imagen que, implícitamente, ofrece Lucas: el joven Juan se había desentendido del deber de suceder a su padre, Zacarías, como sacerdote y continuar la línea sacerdotal mediante el matrimonio y la procreación (Lc 1,80; 3,2). Quizá no sea accidental que Marcos concluya su noticia de la ejecución de Juan por Antipas con las palabras: "SUS discípulos [los de Juan] fueron a recoger el cadáver y le dieron sepultura» (6,29). Sin intentar reflejar el hecho directamente, Marcos puede estar corroborando lo que Lucas da a entender: Juan no tenía cerca de sí mujer, hijos ni otros familiares que se ocupasen de una de las más sagradas obligaciones que en el judaísmo tenían los miembros de una familia: organizar las exequias de un marido o padre y participar en ellas. En su radical ministerio profético itinerante, Juan pudo haber imitado conscientemente a Elías, un profeta veterotestamentario del juicio, también itinerante, que no sólo fue interpretado como una figura escatológica en el judaísmo posterior (ya en Malaquías y Ben Sirá), sino además como célibe por varios autores patrísticos (v. gr., Ambrosio y Jerónimo).

El judaísmo no encontró inconveniente en presentar como célibe a Moisés, el gran profeta primordial, vidente y legislador (aunque célibe sólo después de de que hubo empezado a hablarle el Señor). Vemos que esta interpretación comienza a desarrollarse en Filón, en el siglo 1 d. C.⁶²; pero lo más sorprendente es que se refleja también en varios pasajes rabínicos. El trasfondo de la tradición es un argumento *a fortiori*. Si los israelitas en el Sinaí tenían que abstenerse temporalmente del sexo a fin de prepararse para una alocución breve y única de Dios, con cuánto más motivo debía mantenerse Moisés permanentemente casto, puesto que Dios le hablaba regularmente (véase, p. ej., *b. Sab. 87a*)G3. La misma tradición, pero desde el punto de vista de la esposa privada de relaciones sexuales, es recogida en el *Sifté Nm 12,1 (99)*⁶⁴. Dado que los rabinos en general se mostraban poco favorables —por no decir hostiles— hacia el celibato religioso, la pervivencia de esta tradición sobre Moisés incluso en escritos rabínicos tardíos demuestra que era antigua y estaba extendida en la época de los rabinos. Debemos señalar una vez más la tipología vista en Jeremías, en Juan Bautista y en la figura readaptada de Moisés: el profeta receptor

directo de una revelación divina que debe ser comunicada a su pueblo de Israel -amado aunque pecador- encuentra toda su vida alterada radicalmente por su vocación profética. Esta alteración, este ser consagrado por y para la Palabra de Dios, se encarna de una manera viva en la rara, imponente y -para muchos judíos- terrible vocación del celibato.

Aun aceptando la idea de que un personaje antiguo como Moisés fuese célibe (al menos durante su ministerio dirigido a Israel), los rabinos, por regla general, no consideraban admisible la práctica del celibato entre ellos ni entre sus discípulos. Se dice de rabí Eliezer ben Hircano (última parte del siglo 1 d. C.), que consideraba como un asesinato el rechazo de un hombre a procrear. Una excepción, según el mismo pasaje rabínico, era rabí Simeón ben Azzai (contemporáneo de Eliezer ben Hircano, pero más joven), quien paradójicamente recomendaba el matrimonio y la procreación, aunque él mismo permaneció soltero. Al ser acusado de no practicar lo que predicaba, replicó: «Mi alma está enamorada de la Torá. Otros pueden sacar adelante el mundo» (*b. Yeb. 63b*)⁶⁵.

Que tal tradición excepcional fuera recogida por el Talmud babilónico puede sugerir que, aunque los rabinos no lo veían con buenos ojos, el celibato no estuvo completamente ausente del judaísmo en los siglos inmediatamente posteriores al Bautista y a Jesús. Por otra parte, aunque ben Azzai no es comparable a un Jeremías o a un Bautista, su razón para permanecer célibe se asemeja en el fondo a la de esas figuras más definidamente proféticas: una consagración total a la palabra de Dios impide tomar el usual camino del matrimonio y del criar hijos. A la vista de esta tradición "marginal" en el judaísmo primitivo, no es sorprendente que el erudito judío Geza Yermes no tenga dificultad en ver a Jesús como célibe y explicar este estado poco habitual por su llamada profética y la recepción del Espíritu⁶⁶.

4) Mientras examinamos los contextos del celibato de Jesús en el judaísmo, podemos señalar, simplemente de paso, que el celibato vocacional no era completamente desconocido en el mundo pagano grecorromano del siglo 1 d. C., donde hombres destacados en el ámbito de la filosofía y de la religión podían, por diversas razones, permanecer solteros. Enseñada acuden a la mente el filósofo estoico Epicteto⁶⁷ y el místico pitagórico y maestro itinerante Apolonio de Tiana⁶⁸, por no mencionar al filósofo cínico ideal encomiado por Epicteto⁶⁹. Cuando relacionamos entre sí todas estas tendencias, nos damos cuenta de que en el siglo 1 d. C. abundaban unos individuos y grupos célibes notables: algunos esenios y qumranitas, los terapeutas, Juan Bautista, Jesús, Pablo⁷⁰, Epicteto, Apolonio y varios cínicos itinerantes. En el siglo 1, el celibato era siempre una elección rara y a veces mal vista. Pero era una elección viable⁷¹.

No podemos saber con seguridad por qué Jesús de Nazaret eligió una vida célibe. Algunos de los motivos que hemos visto (la incorporación del ideal de pureza cúltica sacerdotal a la espiritualidad laica, una ideología de guerra santa, cierta misoginia) no concuerdan con su mensaje fundamental y su conducta. Jesús no compartía el celo de los fariseos por unas reglas de pureza minuciosas y menos aún el extremismo de los superobservantes esenios. Su mensaje de paz nada tenía que ver con una concepción teológica o política impregnada de belicismo. Finalmente, se distinguió en su tiempo por su naturalidad para asociar a sí discípulas y otras mujeres. El celibato de Jesús es un interrogante para nosotros, pero quizá él quiso que lo fuera también para sus contemporáneos. Reflejando su discurso en parábolas, y al igual que su fácil trato con los social y espiritualmente marginados de Palestina, su celibato era una parábola en acción, la plasmación de un mensaje enigmático dirigido a inquietar a la gente e incitarla a pensar tanto sobre Jesús como sobre sí misma.

El intento de hallar una explicación más precisa sobre lo que Jesús pretendió con su celibato nos fuerza a anticipar una pequeña porción de lo que veremos en la parte tercera. Algunos especialistas han sugerido que ciertas ideas sobre la renovación de la alianza del Sinaí, la reconstrucción del verdadero Israel y una exaltada expectación escatológica contribuyeron a formar no sólo el pensamiento teológico de los esenios en líneas generales, sino también su práctica del celibato en particular. Aunque Jesús no compartió todas las ideas teológicas esenias, encontramos en su doctrina y actuación una preocupación escatológica centrada en el pueblo de Israel. Aparte de cualquier otra cosa que Jesús pretendiese, intentaba reconstituir un Israel que había sido fragmentado por el pecado y prepararlo mediante el arrepentimiento para la llegada final del reino de Dios. El sentimiento de Jesús de haber recibido una llamada profética única para entregarse totalmente a su misión en favor de Israel en el momento crítico, final de su historia, puede explicar, al menos en parte, su celibato.

Además, es posible que Jesús se refiera a su compromiso total, absolutamente absorbente, de proclamar y realizar el reino de Dios en el enigmático dicho de Mt 19,12: «Hay eunucos que salieron así del vientre de su madre, otros a los que hicieron eunucos los hombres y hay quienes se hacen eunucos [literalmente: se "eunuquizan"] por el reino de Dios»⁷² Naturalmente, es posible que este dicho fuera creado por la Iglesia primitiva para justificar un estado de celibato religioso voluntario entre algunos de sus miembros⁷³. De hecho, se originase o no en ese contexto, sin duda funcionó como una justificación para el celibato voluntario en la iglesia de Mateo, y así es entendido en su Evangelio.

Sin embargo, como mínimo, el lugar en que ahora se encuentra Mt 19,12, conectado como está con una disputa sobre el divorcio, es una creación redaccional del evangelista. En 19,3-9, Mateo toma y reformula la disputa sobre el divorcio que él ha encontrado en Mc 10,1-12. Al final del relato marcano, que concluye con el dicho de Jesús donde se asimila al adulterio el divorcio seguido de nuevo matrimonio (vv. 11-12), Marcos pasa inmediatamente a la perícopa en que Jesús bendice a los niños (Mc 10,13-16). Como ocurre a menudo en la segunda mitad del Evangelio de Mateo, aquí se sigue básicamente el orden de Marcos; pero, entre la disputa sobre el divorcio y la bendición de los niños, Mateo inserta el dicho sobre los eunucos con sus versículos introductorios (Mt 19,10-12). Esta conexión de tal dicho con la doctrina de Jesús sobre el divorcio nunca se vuelve a encontrar en las muy variadas formas de la doctrina neotestamentaria acerca del divorcio. La conexión es, pues, obra de Mateo. El dicho sobre los eunucos originalmente no tenía nada que ver con el dicho sobre el divorcio,

Por otro lado, *ellogion* del v. 12 tiene una forma y un vocabulario característicos, por no mencionar su contenido, que lo aíslan de la precedente discusión sobre el matrimonio y el divorcio e incluso de los vv. 10-11 inmediatamente anteriores. Como explica Stephenson H. Brooks en su detenido análisis de la tradición M en el Evangelio de Mateo, los vv. 10-11, que conectan el dicho sobre los eunucos con la disputa marcada relativa al divorcio, son muy probablemente una creación redaccional de Mateo y sirven de puente entre la cuestión del divorcio y el muy diferente asunto del celibato voluntario⁷⁴. Brooks advierte correctamente que «Mateo en ninguna otra parte muestra ningún conocimiento o preocupación respecto a la cuestión de los eunucos ni enfoca la posibilidad del celibato como un medio de expresar dedicación al reino de los cielos»⁷⁵. En el Evangelio de Mateo, el nombre "eunuco" y el verbo "castrar" (literalmente, "eunuquizar") sólo se encuentran en este lugar. De hecho, "eunuco" no aparece en ninguna otra parte del NT, a excepción del pasaje del eunuco etíope (Hch 8,27-39, donde el nombre quizá no tenga su sentido literal, sino el significado de funcionario real); el verbo "castrar" (ἐυνουχίζω) no figura absolutamente en ninguna otra parte del NT⁷⁶. Así, pues, todos los indicios presentan el v. 12 no como de redacción mateana⁷⁷, sino como un dicho que llegó hasta Mateo a través de la tradición oral especial de su comunidad y que él insertó como mejor pudo en un contexto relacionado con el tema opuesto del matrimonio⁷⁸.

Tan sorprendente -e incluso escandalosa y violenta, además de completamente sin paralelos en el judaísmo y en el cristianismo del siglo 1- es la imagen de un celibato religioso concebido como "eunuquizarse" por el reino de Dios que se podría argüir, recurriendo a los criterios de dificul-

tad y discontinuidad, que esta metáfora repelentemente gráfica del celibato se remonta un personaje original y escandaloso llamado Jesús ⁷⁹.

En el lado judío, ni Josefa ni Filón, que elogian la vida célibe de los esenios y/o de los terapeutas, ni los rabinos de época tardía, que generalmente hablan en contra del celibato religioso, emplean esa metáfora, lo cual es comprensible. Cuando los rabinos de dicha época alegan razones para rechazar el celibato, suelen ofrecer como fundamento que negarse a procrear equivale a derramar sangre o hacer de menos la imagen divina (así, p. ej., *b. Yeb.* 63b).

En el lado cristiano, ante todo llama la atención lo relativamente infrecuente que es en el NT un tratamiento explícito del celibato religioso voluntario o de la virginidad. La única exposición extensa que existe al respecto en todo el NT se encuentra en 1 Cor 7,7-8.25-40, y no todos los exegetas están de acuerdo sobre qué versículos se refieren verdaderamente a vírgenes (hombres y mujeres) o a viudos y viudas ⁸⁰. El único pasaje del NT, aparte del anterior, que puede hablar de virginidad voluntaria (y sólo en el caso de varones) es Ap 14,4 ((Éstos son los que no se pervirtieron con mujeres, porque son vírgenes [ναρ8ÉvΟΙ]»). Pero que este texto se refiera literalmente a un grupo especial de vírgenes dentro de la Iglesia o que aluda simbólicamente a los mártires, o a toda la Iglesia como esposa virgen de Cristo, es objeto de debate ⁸¹. En todo caso, ni Pablo ni el Apocalipsis tratan de explicar, defender o ensalzar el celibato con el extraño elogio de que los célibes son personas que, metafóricamente hablando, se han castrado a sí mismas ⁸².

Yendo un paso más adelante: esa violenta imagen podría ser debida a que *ellogion* refleja calumnias y burlas relativas al celibato de Jesús -o acaso al de sus discípulos-, dado que Jesús se relacionaba con el "hampa" religiosa de Palestina y viajaba por el país con un séquito extrañamente mixto de hombres y mujeres "de vacaciones" con respecto a sus cónyuges. De cualquier modo, Mt 19,12 ciertamente está en perfecta consonancia con la probabilidad de que Jesús fuera célibe, probabilidad que ya hemos justificado con otras razones. En mi opinión, por tanto, la vida del célibe Jesús ofrece el contexto más plausible para el *Sitz im Leben* original del pasaje sobre los eunucos, pese a la utilidad que pudiera tener más tarde para los célibes en la iglesia de Mateo ⁸³. Es el único eco del estilo de vida célibe de Jesús consignado en sus dichos. En conjunto, pues, los criterios de dificultad, discontinuidad y coherencia abogan decididamente por la idea de que el *logion* sobre los eunucos, de una forma o de otra, se deriva últimamente del mismo Jesús ⁸⁴.

En suma, no podemos tener una absoluta certeza sobre si Jesús estaba o no casado. Pero los varios contextos, tanto próximos como remotos, en

el NT lo mismo que en el judaísmo, señalan como hipótesis más verosímil la de que Jesús permaneció célibe por motivos religiosos. Digamos -anticipando algo que veremos más tarde- que Jesús probablemente interpretó su celibato como necesidad impuesta por su misión profética, totalmente absorbente, orientada a Israel para hacer del dividido y pecador pueblo de Dios un todo purificado en preparación para la llegada final de Dios como rey. Es, por tanto, posible que Jesús -quizá con tono irónico- se cuente a sí mismo entre «quienes se hacen eunucos por el reino de Dios». El total silencio sobre una mujer y unos hijos de Jesús en contextos donde son mencionados varios familiares suyos bien puede indicar que nunca estuvo casado. Pero el lugar y el significado del celibato en su vida anterior al comienzo del ministerio público son cuestiones que están fuera de lo que nuestras fuentes nos permiten conocer. Cualquier especulación ulterior rebasa los límites de la hipótesis histórica para pasar al ámbito de la novela ⁸⁵.

III. Situación de Jesús como laico

Un aspecto del trasfondo familiar de Jesús era tan obvio para sus contemporáneos judíos que, hasta donde nosotros sabemos, ni él ni ellos lo comentaron nunca durante su vida. Sin embargo, hasta tal punto los cristianos posteriores han pasado por alto o interpretado mal este aspecto que hay necesidad de recalcarlo. Se trata del simple hecho de que Jesús nació como judío laico, ejerció su ministerio público como judío laico y murió como judío laico. No hay ninguna tradición histórica fiable que le atribuya origen levítico o sacerdotal ⁸⁶. En realidad, como vimos en el capítulo 8, hay buenas razones para pensar que, incluso durante su vida, Jesús fue considerado de linaje davídico. Esto, aunque pudo granjearle una mejor valoración entre algunos judíos, al mismo tiempo le integraba en la categoría de "laico" en un momento de la historia de Israel en que, tanto en Jerusalén como en Qumrán, la clase sacerdotal, y no ellaicada, movía las palancas del poder. Por el simple hecho de ser un laico de una oscura población rural de la Baja Galilea, Jesús era ya marginal para los poseedores del poder religioso cuando puso los pies en Jerusalén.

Probablemente no es pura coincidencia que, si bien los Evangelios sinópticos presentan a Jesús en frecuente conflicto con escribas, fariseos y dirigentes locales de sinagogas, al menos hable con esos grupos regularmente. Las líneas de comunicación están abiertas, aunque a menudo al rojo vivo. Además, hay unos cuantos mamenros en que los dirigentes, escribas y fariseos aparecen bajo una luz neutral o positiva (p. ej., Jairo en Mc 5,22-43, el escriba de Mc 12,28-34, el fariseo de Lc 7,36 y, posible-

mente, los fariseos de Lc 13,31). Hasta Mateo, que hace de "escribas y fariseos" una expresión estereotipada para designar el "frente unido" del judaísmo opuesto a Jesús, no tiene inconveniente en usar la imagen del "escriba" para representar a todo seguidor de Jesús que se instruye en los misterios del reino de Dios (Mt 13,52).

En cambio, el Jesús sinóptico entra en discusión con los saduceos (en su mayor parte sacerdotes y miembros de la aristocracia laica de Jerusalén) solamente una vez, en la disputa sobre la creencia en la resurrección de los muertos en el último día (Mc 12,18-27 parr.). En el encuentro hay hostilidad por ambas partes. Los saduceos intentan dejar en ridículo a Jesús planteando una pregunta absurda sobre cuál de siete hermanos, en la resurrección, tendrá como esposa a una mujer con la que cada uno de los siete se casó en vida. Antes de dar una respuesta detallada, Jesús dirige un ataque personal a los saduceos: «¿Por qué estáis equivocados sino por no comprender las Escrituras ni el poder de Dios?» Es un ataque notablemente cáustico por ir dirigido a los sacerdotes guardianes de la revelación y del poder divinos, supuestamente centrados en el templo de Jerusalén.

No es preciso entrar en consideraciones sobre la historicidad concreta de lo que acabamos de citar. Lo revelador es la actitud general que se manifiesta. Con los fariseos, los escribas y los jefes de las sinagogas, Jesús entabla debates normales, y a veces las relaciones pueden ser hasta amistosas. En cambio, la única discusión de Jesús con el partido sacerdotal que describen los sinópticos es marcadamente hostil ⁸⁷.

Dado que Juan sitúa a Jesús en Jerusalén más veces que los otros tres evangelistas, no es sorprendente que Jesús se reúna con sacerdotes más frecuentemente en el cuarto Evangelio que en los sinópticos. En la actividad redaccional de Juan, el "frente unido" del judaísmo pasa a ser, a veces, simplemente, los sumos sacerdotes más los fariseos (p. ej., 7,45; 11,47). Sin embargo, el fariseo Nicodemo busca un intercambio de ideas respetuoso, si no cordial, con Jesús (Jn 3,1-15), le defiende luego ante las autoridades de Jerusalén (7,50-52) y, finalmente, ayuda a José de Arimatea a proporcionar a Jesús un honorable entierro (19,30-40). No hay unas buenas intenciones o gestos similares (aunque reservados o ambivalentes) por parte de ningún sacerdote específicamente designado. En la visión de Juan, los sumos sacerdotes como grupo se hallan total e irremediabilmente en el otro campo, y no es posible nada similar a una discusión de tipo "irénica" como la mantenida con Nicodemo.

Nuevamente, no nos preocupa en este punto la historicidad de detalles particulares o incluso de perícopas enteras. Lo esencial es la pauta general, que indica una correlación clara entre los sinópticos y Juan en esta única cuestión. Aunque Jesús, a veces, puede mantener un debate civili-

zado o incluso un diálogo amistoso con fariseos, escribas o "dirigentes", nunca se ofrece la misma visión favorable de los sacerdotes. Su hostilidad no es atenuada, y tanto los sinópticos como Juan presentan a los sacerdotes, especialmente al sumo sacerdote Caifás, urdiendo la trama para acabar con Jesús (Mc 14,1-2; Mt 26,57-66; Jn 11,49-50).

Cuando consideramos que los sacerdotes habían desaparecido como poder central del judaísmo en la época en que se escribieron los Evangelios⁸⁸, y que los fariseos o sus herederos espirituales se convirtieron en los mayores adversarios del cristianismo en el último cuarto del siglo I (lo cual queda de manifiesto especialmente en Mateo y Juan), esa propensión a permitir la presencia de algunos fariseos "buenos", pero no de sacerdotes "buenos", puede tener su origen en un rasgo permanente del ministerio de Jesús. Los laicos devotos conocidos como fariseos y los laicos eruditos/letrados/teólogos conocidos como escribas⁸⁹ eran, al menos, aceptables compañeros de debates y, a veces, oyentes bien dispuestos. Pero entre Jesús, el campesino galileo laico, que se arrogaba una autoridad religiosa carismática prescindiendo de los conductos establecidos, y las familias de la aristocracia sacerdotal jerosolimitana, cuyo poder dependía de su control sobre el centro sagrado del judaísmo, el templo, había una hostilidad manifiesta.

Sin duda, muchos aspectos del historial de Jesús concurrían para situarle en línea de colisión frontal con Caifás y la clase sacerdotal de Jerusalén: era un insignificante galileo en conflicto con aristócratas jerosolimitanos; era (desde la perspectiva de sus adversarios) un pobre rural en conflicto con los ricos urbanos; era un taumaturgo carismático en conflicto con sacerdotes cuya principal preocupación era preservar las instituciones centrales de su religión y su buen funcionamiento; era un profeta escatológico que prometía la llegada del reino de Dios en conflicto con políticos saduceos que tenían intereses creados en el *statu quo*. Pero subyacente a muchos de esos conflictos, había otro más: era un laico religiosamente comprometido que parecía una amenaza para el poder de un grupo de sacerdotes encastillados. Esto, así como otros aspectos de su historial, contribuyeron al choque final en Jerusalén. En suma, que Jesús fuese laico no constituía un dato neutro; influyó en el desarrollo y desenlace de su drama.

He subrayado a propósito la condición laica de Jesús por lo habituales que están los cristianos a la imagen de Jesús sacerdote o "sumo sacerdote". Debemos esta visión teológica de Jesús sacerdote a un cristiano muy culto del siglo I, por lo demás desconocido, que escribió la epístola a los Hebreos. En ella, y sólo en ella dentro del NT, Jesús es llamado sacerdote y sumo sacerdote⁹⁰.

Pero nuestro docto autor no intenta fundamentar en el linaje levítico su afirmación de que Jesús era sacerdote. Sitúa concretamente el origen de Jesús en la tribu de Judá, no en la de Leví, y admite enseguida que el sacerdocio judío no tiene nada que ver con el linaje de Judá (Heb 7,11-14). Por eso el autor de Hebreos se ve en la necesidad de recurrir a una hermenéutica un tanto retorcida para explicar cómo obtuvo Jesús una función sacerdotal superior a la levítica, es decir, un sacerdocio como el de Melquisedec (7,15-28).

Pero, tan pronto como nuestro autor termina su explicación del sacerdocio de Jesús como semejante al de Melquisedec, hace una observación frecuentemente olvidada por los teólogos cristianos, pero en perfecta armonía con lo que hemos visto en los Evangelios. Tras referirse a Jesús como sacerdote sentado a la derecha de Dios (en virtud de la exaltación de Jesús al cielo después de su muerte), el autor explica: «Si [Jesús] estuviera en la tierra, no sería sacerdote». Esto es obvio para nuestro autor, puesto que en su teología Jesús se hace sacerdote sólo después de sufrir una muerte sacrificial en la cruz y de entrar en el santuario celestial. En otras palabras, según la epístola a los Hebreos, el sacrificio expiatorio de Jesús es también su sacrificio de ordenación.

Así, pese a toda su teología de Cristo sumo sacerdote, Hebreos no contradice de ninguna manera la presentación evangélica de Jesús como laico. Más bien, la epístola convalida esa imagen: desde un punto de vista judío, Jesús no podía contar como sacerdote (7,14). De hecho, Hebreos va más allá para decir que, incluso desde un punto de vista *cristiano*, Jesús no fue sacerdote durante su ministerio terreno (8,4). Adquirió esa categoría, según la visión cristiana, sólo por su muerte y exaltación. Es preciso hacer hincapié en este punto porque, en algunos sectores cristianos, se ha interpretado mal la epístola a los Hebreos en el sentido de que Jesús fue sacerdote en su vida terrena. Esto es no entender la doctrina del autor relativa a que la encarnación de Jesús como verdadero ser humano, que compartió todos nuestros sufrimientos e incluso nuestra muerte, le dotó de una solidaridad absoluta con la humanidad -y, concretamente, de un verdadero cuerpo humano- que hizo posible su muerte y exaltación (Heb 2,5-18; 4,14-5,10; 9,23-10,18). Su vida humana en la tierra fue, pues, la condición necesaria, pero no el factor constitutivo, de su sacerdocio. Por consiguiente, hasta para la epístola a los Hebreos, mientras Jesús estuvo en la tierra fue un judío laico, no un sacerdote.

Por eso, cuando leemos los Evangelios, debemos recordar que Jesús, el laico que se enfrenta a las distintas autoridades del judaísmo, no tenía una base formal u oficial en que apoyar su propia autoridad. Cuanto más asombrosa parecía esa autoridad, más se convertía en una fuente de con-

troversia (p. ej., Mc 1,21-28; 11,27-33; Jn 2,18), sobre todo para los sacerdotes de Jerusalén. Pero, aun sin contar ciertos choques manifiestos que Jesús tuvo allí, los sacerdotes no solían ser sus compañeros de diálogo: cuando hablaban con él, había aspereza de tono por ambas partes.

Es quizá en ese contexto de hostilidad mutua en el que debemos leer la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37), con sus despectivas referencias al sacerdote y al levita de Jerusalén que pasan junto a su compatriota judío -presumiblemente laico- necesitado de socorro (vv. 31-32). Si nos representamos a Jesús, el laico galileo, contando este lance a otros laicos galileos, la parábola cobra un tono anticlerical ⁹¹.

No hay que ver en estas observaciones un recurso al viejo estereotipo de los galileos: unos rebeldes arriscados e indiferentes a sus obligaciones con respecto al templo de Jerusalén. Como ha mostrado Sean Freyne, los judíos galileos eran fieles al deber de peregrinar a Jerusalén ⁹². Allí, en el templo, más que en ninguna otra parte, se dejaban llevar por el fervor nacionalista y religioso. Pero la veneración del lugar central de adoración y su culto no dictaba de ninguna manera una postura conformista frente a las ricas y mundanas familias sacerdotales de Jerusalén. Un laicado piadoso, adicto al ideal de un sacerdocio sagrado absorbido por el culto, puede, por esta misma razón, adoptar una actitud exacerbadamente crítica hacia los sacerdotes de carne y hueso que tiene delante. Sin duda, en el cristianismo es posible hallar casos similares de un clero corrupto criticado por un laicado piadoso, como también se pueden encontrar en el Talmud. Debemos considerar a Jesús como perteneciente a un laicado judío piadoso que regularmente iba a Jerusalén a dar culto a Dios, sin dejar de lamentar los fallos de, al menos, la clase superior sacerdotal que oficiaba allí. Dado que Jesús, por su ministerio, destacaba de los laicos corrientes, su crítica resultaba mucho más peligrosa, tanto para los sacerdotes como para él mismo.

IV. Resumen de los orígenes y de la "vida oculta" de Jesús

Es el momento de hacer una recapitulación de los conocimientos obtenidos de nuestras fuentes en los tres últimos capítulos.

En la época de Herodes el Grande, probablemente hacia el final de su reinado (ca. 7-4 d. C.), nació Jesús en el pueblo de Nazaret, en la Baja Galilea. Su madre se llamaba María y su padre putativo, José. Tenemos noticia de cuatro hermanos de Jesús (Santiago, José, Judas y Simón) y de al menos dos hermanas, cuyos nombres ignoramos. Puede ser significativo

que todos los nombres de la familia de Jesús evoquen los gloriosos días de los patriarcas, el éxodo y la conquista de la tierra prometida. Esa familia pudo haber participado del despertar de la identidad nacional y religiosa judía que aspiraba a la restauración de Israel en todo su esplendor. Esto es muy posible si José se dijo descendiente de David. En todo caso, dado lo intensamente centrada en lo religioso que está la vida de Jesús ya desde el momento en que se nos hace visible, es lícito suponer que su familia estaba constituida por judíos profundamente devotos al estilo de los campesinos galileos: firmemente comprometidos con las prácticas fundamentales de la Ley mosaica (sobre todo con sus "símbolos característicos" de la circuncisión, la observancia del sábado y la peregrinación al templo de Jerusalén), pero poco dados a las sutilezas de la religiosidad farisaica.

Como primogénito, Jesús habría sido objeto de especial atención por parte de José, tanto en la enseñanza laboral como en la supervisión de su educación religiosa. El hecho de que José esté llamativamente ausente durante el ministerio público encuentra su mejor explicación en la idea tradicional de que ya había muerto. La madre, hermanos y hermanas de Jesús vivían todavía en la época del ministerio, aunque no sin cierta tensión entre Jesús y ellos. Algún evangelista nos dice específicamente que la familia consideraba loco a Jesús (Mc 3,21), o que sus hermanos no creían en él (Jn 7,5), o que Jesús no accedió a la petición de su familia, que deseaba verle (Mc 3,31-35 parr.)⁹³. Por eso, cuando se contempla la historia de la Iglesia primitiva, sorprende sobremanera ver la presencia prominente de un hermano de Jesús, Santiago, en una arcaica fórmula de fe que enumera diversos testigos de la resurrección (I Cor 15,7) y en la dirección de la iglesia de Jerusalén (Gál 1,19; 2,9.12; Hch 15,13-21; 21,18), junto con otros miembros de la familia que siguen sus pasos. A la vista de toda esta información sobre miembros de la familia de Jesús, lo mejor es interpretar el total silencio sobre una mujer o unos hijos como indicio de que Jesús eligió el camino muy poco habitual -pero no desconocido- del celibato.

Mientras iba creciendo en Nazaret, Jesús hablaría el arameo como su lengua corriente, en tanto que aprendería algo de hebreo en el culto de la sinagoga local. Acaso mejoró su conocimiento de esta lengua gracias a una enseñanza formal proporcionada por su padre. Al empezar a aprender de José el oficio de carpintero, quizá encontrase útil e incluso necesario para el negocio aprender algunas frases de griego. Las frecuentes visitas de su familia a Jerusalén para las grandes fiestas le habrían facilitado un mayor contacto con la lengua griega en esa ciudad políglota. Aunque tal vez emplease el griego al tratar con gentiles, y el hebreo al discutir el significado de la Escritura con escribas profesionales, habría enseñado en arameo la mayor parte de las veces, ya que se dirigía a judíos palestinos corrientes.

Jesús impartía su enseñanza oralmente, y la enseñanza oral sería, en teoría, el único conducto de la educación de Jesús en las Escrituras y en las tradiciones judías. Dentro de la cultura oral y popular en la que creció y más tarde enseñó, la alfabetización no era una absoluta necesidad para el pueblo llano. Sin embargo, el nacimiento en una familia judía piadosa, la propia inquietud de Jesús por la religión judía y los debates sobre las Escrituras que mantuvo con escribas profesionales y fariseos piadosos durante su ministerio, todo ello hace verosímil que supiera leer los textos sagrados.

Jesús, el carpintero de Nazaret, era pobre para el nivel de vida de nuestra sociedad occidental, pero en comparación con su propia sociedad no era más pobre que la gran mayoría de los galileos. Realmente, al no conocer la atroz indigencia del campesino desposeído, del mendigo urbano, ni del jornalero o esclavo rural, no se encontraba en lo más bajo de la escala socioeconómica. Aunque las realidades económicas y políticas de la Galilea de Herodes Antipas nos pueden parecer insoportables, en conjunto eran preferibles a las que hubo en los caóticos últimos días de Herodes el Grande y en los caóticos primeros días de la guerra judía a finales de los años sesenta del siglo I d. C. y a la sensación de opresión extranjera que despertó en Judea la presencia del prefecto romano. Aunque parezca extraño, Jesús creció y ejerció gran parte de su ministerio en un raro oasis de paz protegido del vendaval que fue casi toda la historia de Palestina. Pese a curiosas hipótesis sobre un Jesús maestro de obras muy viajero o empapado de drama griego en el teatro de Séforis, todos los indicios apuntan hacia una adolescencia y juventud sin sucesos relevantes, que Jesús pasó trabajando como carpintero en Nazaret. Por intrigante que resulte el silencio de los Evangelios sobre la "vida oculta" de Jesús, puede tener una explicación muy simple: no aconteció gran cosa. El retoño del tronco de David se iba desarrollando lenta y calladamente.

Jesús en Nazaret era una persona corriente hasta el extremo; en su condición de laico corriente, carecía de credenciales religiosas y de una "base de poder". Cabe suponer, pues, que las familias de dirigentes sacerdotales jerosolimitanas lo encontraron insignificante (hasta que empezó a resultar peligroso). Las frecuentes visitas de Jesús a Jerusalén durante su ministerio debieron de dar pábulo a una hostilidad mutua, rápidamente creciente, entre los sacerdotes de Jerusalén y el laico galileo.

Al leer este resumen, una deficiencia se hace evidente a cualquier lector con sentido histórico: nuestro estudio se mueve por un ámbito histórico impreciso, en cuanto que no hay casi ningún hito cronológico en el itinerario seguido por Jesús. La historia es más que crónica, por supuesto; pero no puede haber historia sin cronología que le sirva como uno de sus

pilares. Para redondear nuestra presentación de los orígenes y educación de Jesús y abrir el camino a nuestro estudio del ministerio público, concluiremos la parte segunda con un intento de determinar algunas fechas clave de su vida.

Notas al capítulo 10

¹ Sobre esta dinámica social, llamada técnicamente "personalidad diádica", cf. Bruce J. Malina, *The New Testament World* (Adanta: John Knox, 1981) 51-60.

² Por ejemplo, Jerónimo (a veces) identificó a "María de Cleofás" On 19,25) como hija de Cleofás y hermana de María la madre de Jesús (cf. Brown et al., *Mary in the New Testament*, 67 n. 125). El apóstol Tomás es identificado como hermano gemelo de Jesús en más de una obra gnostizante (p. ej., en la versión griega de los *Hechos de Tomás* y en la obra de Nag Hammadi, *Libro de Tomás el atleta*). Análisis de otras "identificaciones" en textos cristianos se pueden encontrar en Josef Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21; Stuttgart: KBW, 21967) 31-35.

³ Véase el capítulo 8, sección II. 1.

⁴ Véase el capítulo 9, sección IV.

⁵ Cualquier explicación de este tipo tendría que confrontarse con la curiosa formulación del dicho de Jesús que se encuentra en Mc 3,35: «El que cumple la voluntad de Dios ése es hermano mío y hermana y madre». La presencia de la palabra "hermana" no está justificada por el contexto inmediato; los versículos precedentes hablan tan sólo de madre y hermanos. La adición de "hermana" en la afirmación conclusiva de Jesús (el "golpe de efecto" de este apotegma) probablemente intenta subrayar la verdad general que encierran esas palabras incluyendo a todos los familiares inmediatos de Jesús en la tierra. Si se admite esa intención, la ausencia de toda mención del padre de Jesús encuentra la explicación más natural en la circunstancia de que José ya hubiera muerto.

⁶ Ya se alude a la solución tradicional en el *Protoevangelio de Santiago*, donde José es presentado como muy viejo en el momento de su desposorio con la virgen María. Pero donde se manifiesta claramente es en la obra del siglo IV *Historia de José el carpintero*, así como en el texto de Epifanio *Panarion* 3.78.10 (terminado ca. 377 d. C.), donde se afirma que José murió poco después de la visita que, con doce años de edad, realizó Jesús a Jerusalén, narrada en Lc 2. Para una colección y análisis de textos patrísticos relativos a José, véase F.-C. Bertrand / C. Ponton, "Textes patristiques sur saint Joseph": *Cahiers de Joséphologie* 3 (1955) 141-74; 4 (1956) 325-57; 5 (1957) 125-67, 289-320; 6 (1958) 139-79, 265-321; 7 (1959) 151-72, 275-333; 8 (1960) 171-86, 347-74; 9 (1961) 333-57; 10 (1962) 149-82. Las especulaciones de los autores católicos tradicionales sobre cuándo murió José figuran resumidas en el libro (en gran medida acético) de Adelmo Marrani, S. *Giuseppe nella scrittura e nella vita della chiesa* (Francavilla a Mare: Edizioni Paoline, 1967) 172-75.

⁷ Un total escepticismo sobre la época de la muerte de José puede verse en Lorenz Oberlinner, *Historische Überlieferung und christologische Aussage* (FB 19; Stuttgart: KBW, 1975) 73-78. Oberlinner hace bien en subrayar la gran distancia existente entre las manifestaciones redaccionales (o silencios) de nuestros Evangelios y los acontecimientos históricos de la vida de Jesús. Sin embargo, 1) en la exposición de Oberlinner, la distancia amenaza a veces con transformarse en un abismo insalvable; 2) el

autor no toma en consideración el importante dato de la convergencia de los notables silencios de los cuatro Evangelios y Hechos, todos los cuales se refieren a la madre y los hermanos (y, a veces, a las hermanas).

⁸En el Evangelio de Juan, "los judíos" comentan: «Pero ¿no es éste Jesús, el hijo de José? Si nosotros conocemos a su padre y a su madre» Gn 6,42). A primera vista, esto podría implicar que, en la mente del evangelista, ambos progenitores vivían aún durante el ministerio público. Pero el propio evangelista parece pensar de otra manera. Cerca del comienzo del ministerio público, presenta a Jesús bajando de Caná a Cafarnaún acompañado de «su madre, sus hermanos y sus discípulos». La ausencia de toda alusión a José en un grupo tan especificado resulta extraña. Confirma la impresión de que Juan considera muerto a José el hecho de que Jesús, en la cruz, encomienda su madre al discípulo amado: «Desde entonces, el discípulo [amado] la tomó [a la madre de Jesús] a su cuidado [o en casa]» Gn 19,27). Esto no tendría sentido si el evangelista hubiera pensado que José aún vivía. Por tanto, el comentario de los judíos en Jn 6,42 se debe entender como una objeción muy general que, aludiendo a los bien conocidos orígenes humanos de Jesús, pretende refutar la afirmación sobre su preexistencia y encarnación implícita en el discurso del "pan de la vida".

⁹Contando los cuatro hermanos nombrados y al menos dos personas en el plural "hermanas" de Mc 6,3. Sin embargo, como veremos, el significado exacto de esos "hermanos" y "hermanas" se ha venido discutiendo a lo largo de los siglos: de ahí mi expresión "en el supuesto de".

IO Los testimonios patrísticos de Hegesipo, Tertuliano e Ireneo favorables a la idea de "verdaderos hermanos" serán examinados con mayor detenimiento más abajo.

¹¹Recalco la distinción entre "medio hermano" y "hermanastro" porque, al tratar la cuestión -bien por lo demás- en *Mary in the New Testament*, se confunden los dos términos; véanse, p. ej., las pp. 65 y 67 n. 125; similarmente, Brown, *The Birth of the Messiah*, 132; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1, 724.

¹²Sin embargo, los protestantes que sostienen una interpretación literal de la concepción virginal de Jesús por María (p. ej., muchos evangélicos de la Baja Iglesia) parecerían obligados a aceptar la lógica conclusión de que los hermanos y hermanas de Jesús eran únicamente medio hermanos (es decir, con un solo padre biológico común).

¹³Pesch, *Das Markusevangelium*, 1, 322-25.

¹⁴Véase la observación en *Mary in the New Testament*, 72 n. 139.

¹⁵Nunca subrayaré bastante que este libro, por razones de método, *prescinde de la fe* y de la doctrina de la Iglesia como fuentes de conocimiento, pero de ningún modo las niega.

¹⁶Literalmente, "no la conoció". Como señalan muchos comentaristas, ésta es una expresión típicamente semítica para aludir al acto sexual. En hebreo se utiliza regularmente el verbo *yada'* ("conocer") en este sentido. Véase el evidente paralelo en Gn 4,1: «Y el hombre [Adán] conoció [*yada'*] a Eva, su mujer, y ella concibió y dio a luz a Caín». Pero también el griego antiguo empleó "conocer" como un eufemismo del acto sexual; véase Heráclides, *Περὶ πολιτείας Ἀθηναίων* 64: τὰς τε κόρας πρὸ τοῦ γαμίσκεσθαι αὐτὰς ἐγινώσκειν ("solía conocer [= mantener relaciones sexuales con] las chicas jóvenes antes de que estuvieran casadas"). Una edición crítica del texto puede encontrarse en Valentine Rose, *Aristotelis quiferebantur librorum fragmenta* (Leipzig: Teubner, 1886) 383. El diccionario griego de W. Bauer añade referencias a Menandro y Plutarco (s. v. γινώσκω).

¹⁷ El uso del verbo en imperfecto (literalmente, "no la conocía") puede tener como fin hacer hincapié en que José no mantuvo en absoluto relaciones sexuales con María durante todo el período de la concepción y gestación.

¹⁸ Este texto, como el resto del NT, nunca recoge el concepto teológico posterior de *virginitas in partu*, la milagrosa conservación de la virginidad física de María en el mismo acto de dar a luz a Jesús. Como en el caso de muchas otras elaboraciones mariológicas, a la *virginitas in partu* se alude por primera vez en el *Protoevangelio de Santiago* (19,3-20,4). Sobre este texto y sus posibles implicaciones docetas, cf. Brown et al., *Mary in the New Testament*, 275-78. Aunque en el NT nunca se trata la idea explícitamente, el hecho de que Lc 2,23 cite Ex 13,2.12.15 en referencia al nacimiento de Jesús («todo varón que abra el vientre de su madre [i. e., el primogénito] será consagrado al Señor») parece indicar que esa idea no preocupaba a Lucas.

¹⁹ En la vida de Platón (libro 3 de las *Vidas de los filósofos*), Diógenes Laercio (3.1.2) hace una afirmación similar sobre el padre de Platón en sus relaciones sexuales con la madre del mismo (y Platón no era hijo único): ὄθεν καθαρὰν γάμου φυλάξει ἕω τῆς ἀποκνήσεως «por eso guardó castidad con ella en el matrimonio [literalmente: la mantuvo limpia de matrimonio] hasta el nacimiento [de Platón]», 3.1.2). Para una edición crítica, cf. H. S. Long (ed.), *Diogenes Laertii. Vitae philosophorum. Tomus prior* (Oxford: Clarendon, 1964) 121.

²⁰ Esta observación queda bien subrayada a lo largo del comentario de Robert H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982).

²¹ Tradicionalmente se ha dado mucha importancia a la presencia de una "María, la madre de Santiago el Menor [o el Joven] y de José" a cierta distancia de la cruz de Jesús en Mc 15,40. Tal presencia suscita dos preguntas en particular: 1) ¿Es esa María la madre de Jesús, sólo que mencionada ahora de modo indirecto? 2) Si esa María no es la madre de Jesús, ¿son el Santiago y el José nombrados en 15,40 los mismos Santiago y José que Marcos incluye entre los "hermanos" en 6,3? Si la respuesta a esta última pregunta es "sí", entonces los "hermanos" de 6,3 no serían verdaderos hermanos de Jesús, dado que tendrían una madre diferente, llamada también María.

El gran problema de todo esto es que la identificación de los hombres y mujeres mencionados en Mc 15,40.47; 16,1 (y paralelos) está llena de dificultades. No es extraño que la comisión encargada de escribir *Mary in the New Testament*, después de tratar el problema en pp. 68-72, no lograra ponerse de acuerdo: «Ni siquiera coincidíamos en qué solución podía considerarse la más plausible» (p. 72). Intentar convertir Mc 15,40 en clave para resolver el problema de la presencia de los "hermanos" de Jesús en el NT es tratar de explicar lo oscuro con lo todavía más oscuro.

En cuanto a las dos cuestiones sobre "María la madre de Santiago [...] y José" en Mc 15,40, mi opinión es la siguiente: 1) Esa María no debe ser identificada con María la madre de Jesús. En otros lugares, Marcos se refiere claramente a María como "su madre [de Jesús]" (3,31) y a Jesús como "el hijo de María" (6,3). La alusión a ella como María la madre de Santiago y de José no encontraría paralelos ni en Marcos ni en el resto del NT. ¿Cómo esperar que los lectores de Marcos pudieran hacer esa identificación? Aun suponiendo que Marcos hubiera querido introducir alguna idea teológica (p. ej., que María ya no cuenta como madre de Jesús, quien inmediatamente antes ha sido declarado Hijo de Dios [15,39]), tendría que haber mencionado a los cuatro hijos para hacer evidente la conexión con 6,3. Probablemente, los críticos no habrían tomado en serio la identificación de la María de 15,40 con la madre de Jesús, de no haber sido por la escena paralela de Jn 19,25, donde la madre de Jesús se encuentra al pie de la cruz. Pero la presencia de ella, así como del discípulo amado, junto a la cruz en el Evangelio de Juan puede ser fruto de la teología joánica. En cual-

quier caso, la descripción de las mujeres al pie de la cruz no debe relacionarse con la muy diferente noticia que da Marcos.

2) Lo más probable es que Santiago el Menor (o el Joven) y el José de Mc 15,30 deban ser diferenciados de! Santiago y e! José que figuran como hermanos de Jesús en 6,3. Dado que tanto la crítica redaccional como la crítica narrativa modernas resaltan la importancia de la obra final del autor creativo, vista como un conjunto coherente, e! hecho de que Mc 15A0 aplique a Santiago e! apelativo ὁ μικρός (literalmente, "el Pequeño") apoya en realidad esa diferenciación. Nada en e! relato precedente nos ha preparado para la aplicación de tal "título" al Santiago de 15A0. Si con él se quisiera distinguir a Santiago "el hermano de Jesús" de Santiago e! hijo de Zebedeo y uno de los Doce, Marcos lo habría empleado en 6,3, donde Santiago "el hermano de Jesús" aparece por primera vez, sólo unos capítulos después de que e! otro Santiago sea nombrado como uno de los Doce (3,17) y justo antes de que los Doce (incluido Santiago) sean enviados en misión (6,7-13). Si ὁ μικρός tiene como objeto distinguir a Santiago "el hermano de! Señor" de Santiago e! hijo de Zebedeo, llega incomprensiblemente tarde en la narración. Más bien, la ausencia de todo apelativo después del nombre de Santiago e! hermano de Jesús en 6,3 tiende naturalmente a crear una distinción entre él y el Santiago deliberadamente llamado ὁ μικρός en 15,40; sobre todo esto, cE. Oberlinner, *Historische Überlieferung*, 112-17. Como admite este autor (p. 113), es extraño que, a lo largo de todo e! NT, la forma griega Ἰωσήφ para José aparezca sólo en Mc 6,3 y 15A0. Pero, ya que el hebreo *Yosef* se transcribe en griego *kotné* de varias maneras distintas (p. ej., Ἰωσήφ, Ἰώσηφος, Ἰώσηπος), incluidos casos de Ἰωσήφ fuera de! NT, la presencia de una misma forma en los pasajes no resulta muy probatoria. Además, Santiago (= Jacob) y José eran nombres judíos corrientes en los siglos 1 anterior y posterior al cambio de era. En Mc 15,40 tenemos una situación similar a la de 15,21, donde se identifica a Simón de Cirene como "e! padre de Alejandro y de Rufo". La identificación tenía perfecto sentido para Marcos y sus primeros lectores, que aparentemente sabían de qué personas se trataba; para nosotros, en cambio, sobra esa referencia, como quizá sobra ya para Mateo y Lucas. Mateo suprime "el Pequeño" después de Santiago en 27,56, y Lucas prescinde de toda la lista de nombres femeninos en 23,49, de! mismo modo que ambos omiten "e! padre de Alejandro y de Rufo" al mencionar a Simón de Cirene (Mt 27,32; Lc 23,26).

En resumen, según mi opinión, Mc 15,40 es una pista falsa en e! camino hacia los hermanos de Jesús.

Para completar e! panorama, debemos señalar que algunos autores utilizan la presencia de! nombre de José en la lista de los hermanos de Jesús para elaborar un argumento contra la idea de que los hermanos lo son realmente. Por ejemplo, W. F. Albright y C. S. Mann (*Matthew* [AB 26; Garden City, NY: Doubleday, 1971] 9) afirman que, aunque «no era totalmente insólito que un hijo recibiera el nombre de su padre, tampoco era frecuente». Así, se podría deducir por la presencia de un José entre los hermanos de Jesús que tales hermanos no eran hijos biológicos de José. Sin embargo, dada la fragmentariedad de los datos disponibles sobre las costumbres de la gente corriente en la Palestina de! siglo 1 d. C., no es posible determinar de manera rigurosa qué era más o menos frecuente en aquel contexto.

La idea que los mismos autores de! NT tenían sobre la costumbre de poner a los hijos e! nombre paterno se puede ver en Lc 1,59-63, donde los parientes y amigos de Zacarías e Isabe! esperan naturalmente que e! recién nacido se llame como su padre. Isabe! y Zacarías tienen que intervenir para convencerlos de que e! niño debe llamarse Juan. Brown (*Birth of the Messiah*, 369) comenta: «La costumbre de poner a un niño e! nombre de su padre está atestiguada en los documentos legales de Wadi Murabba'at, correspondientes al siglo 11 d. C. (Eleazar hijo de Eleazar, Judá hijo de Judá). Pero poner e! nombre de! abuelo (paponimia) parece haber sido más común en los

círculos sacerdotales». Jesús de Nazaret y sus hermanos, sobra decirlo, no pertenecían a esos círculos. Los empeñados en la búsqueda pueden encontrar un ejemplo aún más interesante en uno de los documentos pertenecientes a una mujer de nombre Babata hallados en la "Cueva de las Cartas", en Nahal Hever (a unos cinco kilómetros al sur de En-gedi y a unos once al norte de Masada). Los documentos indican que Babata estaba casada con un judío llamado Josué ben José y que el hijo de ambos llevaba también el nombre de Josué; sobre esto, véase J. N. Sevenster, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* (NovT Sup 19; Leiden: Brill, 1988) 160.

²² Véanse unas observaciones similares sobre la postura redaccional de Marcos, en Oberlinner, *Historische Überlieferung*, 238-40. En la p. 239, Oberlinner manifiesta: "Podemos afirmar con seguridad que Marcos, en su relato de 3,31-35, [00.] difícilmente pensaba en alguien distinto de los hermanos biológicos de Jesús».

Como dice Oberlinner (p. 248), no hay razón para dedicar especial atención al paralelo existente en el *Evangelio de Tomás* copto, dicho 99, pues depende claramente de los sinópticos, especialmente de Lucas. Nótese la reducción a hermanos y madre -con omisión de toda referencia a las hermanas- en el "golpe de efecto" de Jesús. Como se puede ver fácilmente en cualquier sinopsis, ésta es una omisión redaccional que Lucas, pero no Mateo, efectúa en el texto de Marcos. Como en muchos otros *logia*, el *Evangelio de Tomás* sigue la versión lucana.

²³ Lo que se dice aquí sobre la fuerza retórica natural de Mc 3,35 || Mt 12,50 se podría aplicar igualmente a Jn 7,1-10, donde los hermanos de Jesús le instan a ir a Jerusalén y Judea, a fin de que sus discípulos de allí puedan ver también las obras que realiza. El evangelista se vuelve entonces a su público y le informa con tristeza de que esa exhortación de los hermanos no era la señal de confianza en Jesús que parecía: «Pues ni siquiera sus hermanos creían en él» (v. 5, οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν) La amarga tristeza de este aparte pierde buena parte de su fuerza retórica si se interpreta como «pues ni siquiera sus primos creían en él».

²⁴ Brown et al., *Mary in the New Testament*, 86-87. Curiosamente, aunque para Oberlinner la teología redaccional de los evangelistas es contraria al hecho histórico, opinión que recalca a lo largo de su *Historische Überlieferung* (véanse, p. ej., pp. 78-85), en pp. 352-54 no tiene en cuenta cómo la teología redaccional de Mateo podría haber afectado, en el relato de la infancia, a su presentación de la madre y los hermanos de Jesús en 13,55.

Lo que se ha dicho con respecto a Mt 1,25 se podría aplicar, *mutatis mutandis*, a la declaración de Lucas en su relato de la infancia (2,7) de que Jesús era el "primogénito" (πρωτότοκου) de María. En sí misma, la palabra no indica necesariamente que María luego hubiera tenido más hijos; "primogénito" era una designación legal que el AT (Ex 13,2; Nm 3,12-13; 18,15-16) aplicaba al primer hijo que una madre daba a luz aunque luego no trajese otros al mundo. De hecho, una piedra perteneciente a la tumba de una mujer judía del año 5 a. C. explica que murió al alumbrar a su "hijo primogénito"; cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 398. Sin embargo, como el autor que escribe Lc 2,7 habla también de la madre y hermanos de Jesús en Lc 8,19-21 YHch 1,14, el calificativo de "primogénito" cobra una mayor precisión en su significado a la luz del contexto más amplio.

²⁵ Con referencia a la tradición premarcana presente en Mc 6,1-6, Oberlinner juzga, después de un detenido análisis, que «el hecho de la existencia de hermanos biológicos de Jesús estaba clara y firmemente establecido en la primitiva tradición cristiana y fue transmitido sin ninguna clase de reservas» (p. 355). Pero, una vez más, Oberlinner previene contra conclusiones precipitadas sobre los acontecimientos históricos originales. Ahora bien, cuando se combinan los hallazgos de Oberlinner sobre

Marcos y la tradición premarcana con las afirmaciones independientes que se encuentran en Pablo, Juan y Josefa, de las líneas de probabilidad convergentes surge un sólido argumento favorable a la historicidad de la cuestión.

²⁶ En aras de la brevedad de expresión, a partir de ahora hablaré simplemente de los "hermanos" de Jesús. Además, con esto, que no implica minusvaloración de las hermanas, se trata de reconocer ciertas realidades de los textos: 1) De los hermanos se habla más veces que de las hermanas. 2) Los hermanos son mencionados por su nombre; no así las hermanas. 3) El hecho de que el primer hermano sea llamado Santiago nos permite conectar los pasajes de los Evangelios en que se alude a él con las referencias a Santiago de Gál 1,19 (cf. "los hermanos del Señor" en 1 Cor 9,5). 4) Son los hermanos, no las hermanas, quienes suelen ser mencionados en textos patrísticos relevantes. Sin embargo, la conclusión a que lleguemos será aplicable tanto a los hermanos como a las hermanas; por eso volveré a utilizar la expresión completa al final de esta sección. Para leyendas tardías sobre el número y los nombres de las hermanas de Jesús, véase Blinzler, *Die Brüder*, 35-38.

²⁷ Así llamada porque uno de sus grandes patrocinadores en el siglo IV fue el obispo de Salamina, en Chipre, Epifanio (315-402/3 d. C.); véase la exposición que hace en su *Panarion*, 1.29.3-4; 2.66.19; 3.78.7,9,13. Para una edición crítica del texto griego del *Panarion*, cE. *Epiphanius*, 3 vols. (vol. I, GCS 25; Karl Hall [ed.]; Leipzig: Hinrich, 1915; vol. II, CGS 31; Karl Hall / Jürgen Dummer [eds.]; Berlin: Akademie, 1980; vol. III, CGS 37; Karl Hall [ed.]; Leipzig: Hinrich, 1933). Para una traducción inglesa de las partes 1-46, cE. Frank Williams (trad.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Book I (Sects 1-46) (NHS 35; James M. Robinson [ed.]; Leiden: Brill, 1987). Para una traducción inglesa de todos los pasajes que describen las ochenta sectas, cE. Philip R. Amidon (trad.), *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis. Selected Passages* (New York/Oxford: Oxford University, 1990); pasajes relevantes sobre los hermanos y hermanas de Jesús se pueden encontrar en pp. 90-91, 229, 348-51.

²⁸ Hablo en términos generales de "la solución de Jerónimo", porque lo cierto es que él no sostuvo siempre exactamente la misma interpretación de los textos relevantes al tratar de defender en sus varios escritos la perpetua virginidad de María. Sobre las variaciones en su interpretación de "María la madre de Santiago y de José" y de "Santiago el hermano del Señor", véase Blinzler, *Die Brüder*, 142-44. Una exposición extensa de la teoría de Jerónimo, su posterior desarrollo por otros escritores de la Iglesia y la contundente crítica que hace de ella J. B. Lightfoot se ofrece en John McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament* (Garden City, NY: Doubleday, 1975) 223-33.

²⁹ En efecto, Oberlinner (*Historische Überlieferung*, 29) sugiere que hay sólo un caso claro, 1 Cr 23,22, donde las hijas de Eleazar se casan con los hijos de Quis, "sus hermanos", quienes, según 23,21, son en realidad sus primos. Otros ejemplos de 'ah para designar un parentesco cercano parecen referirse a sobrinos o a un amplio grupo de parientes más remotos e indefinidos.

³⁰ Sobre todo esto, cE. Oberlinner, *o. c.*, 22-41.

³¹ En todas sus obras, Josefa utiliza la palabra griega para "primo" (ἀνεψιός) doce veces.

³² Nótese en particular la ampliación y el cambio de palabras que efectúa Josefa en el discurso de Jacob a Raquel para hacer la terminología más precisa en el griego con respecto al hebreo. En la versión hebrea de Gn 29,12, Jacob dice a Raquel que él es un "hermano" ('ah, que aquí simplemente significa pariente y, a juzgar por el con-

texto, sobrino) del padre de ella, Labán, porque es hijo de Rebeca, hermana de Labán. Por eso, en este texto hebreo, la palabra 'ah ciene el sentido obvio de "sobrino". En su reelaboración de este pasaje, Josefa hace que Jacob explique su parentesco a Raquel con más detenimiento y precisión: «Pues Rebeca, mi madre, es la hermana de Labán, tu padre. Ellos tienen un mismo padre y una misma madre, por tanto nosotros, tú y yo, somos primos [ἀνεψιοί]» (*Ant.* 1.19.4 §290). Es evidente el intento de evitar la traducción de 'ah como ἀδελφός y el de aclarar el parentesco con la introducción de ἀνεψιοί. Por tanto, cuando Josefa llama a Santiago "el hermano de Jesús", no hay razón para pensar que quiera decir otra cosa que "hermano".

³³ Sobre la discrepancia de los exegetas en cuanto a la identidad de ese Filippo, véase, p. ej., Robert A. Guelich (*Mark* 1-8:26 [Word Biblical Commentary 34A; Dallas: Word, 1989] 331), quien cree que se trata de Herodes Filippo; también Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu* (Berlín: de Gruyter, 1968) 238 n. 1. Sorprendentemente, el conservador Taylor (*The Gospel According to St. Mark*, 312) apoya la idea de que, simplemente, Marcos cometió un error aquí; lo mismo Danie! J. Harrington, "Mark", en Raymond E. Brown / Joseph A. Fitzmyer / Roland E. Murphy (eds.), *NJBC* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990) 609 (§41). Taylor parece ir mejor encaminado, puesto que 1) no hay prueba firme de que Herodes el hijo de Mariamme II fuera conocido también como Filippo, y 2) el intento de dar a Herodes el nombre de Filippo parece una desesperada argucia para armonizar Marcos y Josefa. (cf. *Ant.* 18.5.4 §136-37). Cualquiera que sea la elección, subsiste el punto principal: en Mc 6,17, ἀδελφός significa "medio hermano".

³⁴ Brown et al., *Mary in the New Testament*, 66 n. 122. Es preciso notar que, incluso en estos casos, el parentesco suele ser muy próximo, y el contexto más amplio puede aclarar de qué pariente se trata exactamente. Oberlinner (*Historische Überlieferung*, 41-48) observa que "hermana" fue objeto de una utilización similar en el ámbito helenístico, ya como designación de la propia esposa (a veces pariente carnal del marido), ya como fórmula de etiqueta cortesana. Sin embargo, este autor afirma que, para el supuesto empleo de ἀδελφοί con el significado de "primos" en el caso de los hermanos de Jesús, no ha encontrado ningún paralelo claro, exacto. En general, como subraya Oberlinner, es simplista apelar meramente a un uso "semítico" cuando se analizan los varios sentidos que "hermano" puede tener en griego *koiné*. Semejante variedad de usos no es exclusiva del hebreo o del arameo; se encuentra también en otras lenguas.

³⁵ Como han señalado Oberlinner y muchos otros exegetas, los paralelos de fuera del NT, por numerosos que sean, no pueden decirnos *a priori* el significado de los textos neotestamentarios; sólo una detallada exégesis de éstos *en su propio contexto* pueden explicárnoslo.

³⁶ Es significativo que Joseph A. Fitzmyer, quien examina cuidadosamente los numerosos sentidos posibles de ἀδελφός en su *The Gospel According to Luke*, 1, 723-24, a pesar de ello diga apodícticamente en p. 724: «Jerónimo pensaba que ἀδελφός podía significar "primo", pero es casi seguro que se debe descartar este significado en el NT».

³⁷ Blinzler, *Die Brüder*, passim, resumido en pp. 145-146; Y McHugh, *The Mother of Jesus*, 200-54. Ambos autores sostienen que los "hermanos" de Jesús eran alguna suerte de primos. Si bien sus teorías difieren en detalles.

Blinzler (p. 145) opina que Simón y Judas eran hijos de Cleofás, un hermano de José. Por tanto, Cleofás era de linaje davídico, pero su mujer es desconocida. La madre de Santiago y José era María. Ella o su marido estaban emparentados con la familia de Jesús; quizá el esposo tenía origen davídico y era hermano de María.

Al rechazar la clara teoría de Jerónimo (a la que el mismo Jerónimo no daba mucha importancia en tiempos posteriores), McHugh depende en parte de Blinzler, pero desarrolla su propia teoría, enrevesada y en alto grado hipotética (pp. 234-54). Cierta María, hermana de José, se casó con un hombre desconocido y dio a luz a Santiago y José. Cleofás, hermano de José, se casó con otra María que trajo al mundo a Simón. Por *eso* todos los "hermanos" eran legalmente primos hermanos de Jesús. McHugh *es* demasiado honrado para afirmar que, en Mc 6,3, "hermano" significa realmente "primo" o algún próximo pariente a lo Jerónimo. Para explicar el uso del término "hermano", McHugh sugiere que José se hizo cargo de los hijos de su cuñado a la muerte de éste. Así pues, "hermano" significaría en realidad "hermano adoptivo", dado que Santiago y José se criaron con Jesús en la misma familia. Cómo Simón y Judas fueron a parar también al seno de ella es algo no aclarado en la reconstrucción de McHugh, un *tour de force* que impresiona por su complejidad, aunque no acabe de convencer por lo que tiene de arbitrario.

La gratuita hipótesis de McHugh es interesante en cuanto que indica que incluso él se siente incómodo con un "hermano" que simplemente significa "primo", sin más razón para este extraño equiparamiento. Su conmovedora historia de la muerte del cuñado y la acogida que brinda José a sus sobrinos dentro de su hogar quizá ayude a suplir el eslabón perdido, pero sólo *es* producto de la imaginación. No *se* puede evitar la impresión de que se han buscado todas las salidas concebibles para justificar una posición sumamente inverosímil, adoptada *a priori* por otras razones. La misma crítica básica puede hacerse de las diversas variantes de la teoría de los "primos" a que se han adherido muchos autores, tanto antiguos como modernos.

³⁸ "Preniceno" y "postniceno" hacen referencia a ese momento decisivo en la historia de la Iglesia que fue el primer concilio ecuménico, celebrado el año 325 en Nicea, en Asia Menor, para tratar de la herejía arriana.

³⁹ La obra de Hegesipo llevaba por título Ἰπομνήματα ("Memorias").

⁴¹ Ingenuamente, Blinzler (*Die Brüder*, 94-108) acepta como históricamente cierto el testimonio de Hegesipo, con lo que desvirtúa en buena medida su análisis. Que Blinzler dé por válida la legendaria descripción de Santiago el Justo como un nazireo superasceta que también tenía acceso a la parte del templo de Jerusalén vedada a los laicos hace sospechar de su capacidad crítica. Blinzler utiliza luego este dato para confirmar su teoría de que Santiago era de linaje sacerdotal o levítico. Para un estudio más crítico de esta leyenda sobre Santiago en Hegesipo, estudio donde se sugiere que Santiago es presentado aquí como el verdadero sumo sacerdote, cf. Ernst Zuckschwerdt, "Das Naziraat des Herrenbrudes Jakobus nach Hegesipp (Euseb, h. e. II 23, 5-6)": *ZNW*68 (1977) 276-87.

⁴¹ Es interesante ver cómo Pesh, Blinzler y McHugh citan el testimonio de Hegesipo en apoyo de sus respectivas posiciones: un indicio de que los fragmentos de Hegesipo no carecen de ambigüedad. La traducción de 4.22 §4 está especialmente cargada de dificultades; véase Blinzler (*Die Brüder*, 105-8) para varias sugerencias; también McHugh, *The Mother offesus*, 245 n. 21; cf. 212-16. (Llama la atención que McHugh pase por alto un punto esencial: Hegesipo muestra que sabe emplear con precisión "hermano", "tío" y "primo" al hablar de los parientes de Jesús.) Como simplemente me interesa el cuidado de Hegesipo en distinguir las diferentes clases de parientes de Jesús, una traducción exacta de todo el pasaje 4.22 §4 no es de vital importancia para mi argumento, mientras que sí lo es para el de Blinzler. En pp. 94-105, este autor mezcla acríticamente textos del NT y de los Padres de la Iglesia para sacar su propia interpretación de los pasajes de Hegesipo. Sobre el peligro de mezclar noticias procedentes del NT y de Hegesipo sin respetar el carácter diferente de las obras implicadas, cf. Oberlinner, *Historische Überlieferung*, 141-43.

El texto de 4.22 §4 parece decir que e! Simón de que se trata era e! hijo de Cleofás, tío de Jesús (¿o de Santiago?: e! texto es ambiguo hasta este punto). Dada la ambigüedad y e! estado fragmentario del pasaje de Hegesipo, así como lo habitual de! nombre Simón/Simeón entre los judíos durante los siglos 1 anterior y posterior al cambio de era, no podemos estar seguros de que Hegesipo se refiera al Simón identificado como hermano de Jesús en Marcos y Mateo ni, apurando las cosas, de que sea siempre coherente en sus declaraciones e identificaciones. La opinión opuesta se puede ver en Blinzler, *o. c.*, 98-99.

⁴² Así, a la desesperada, Blinzler, *o. c.*, 101, 108-10. Lo que se dice sobre "según la carne" es un buen ejemplo de su interpretación de palabras aisladamente, fuera de! contexto que les da su obvio significado.

⁴³ Los principales textos donde se encuentran los puntos de vista de Tertuliano son: *Adversus Marcionem* 4.19 (cf. Ernst Evans [trad. yed.], *Tertulian, Adversus Marcionem* [Oxford: Clarendon, 1972] 360-63); *De carne Christi* 7 (cf. Jean-Pierre Mahé [ed.], *Tertullien. La chair du Christ*. Tome 1 [SC 216; Paris: Cerf, 1975] 240); *De monogamia* 8.1-2 y *De virginibus Uelandis* 6.6 (cf. V. Bulhart I P. Borleffs [eds.], *Tertulliani Opera*. Pars Quarta [CSEL 76; Wien: Holder-Pichler-Tempsky, 1967] 58,88).

Es triste ver cómo un especialista de la categoría de Blinzler (*Die Brüder*, 139-41) se esfuerza en atenuar o hacer ambiguo lo que claramente dice Tertuliano; claridad todavía más palmaria cuando se considera e! conjunto de esos textos. Frente a estos embarazosos testimonios patrísticos, Blinzler 1) efectúa una atomización discutiendo frases aisladas dentro de textos aislados, en vez de examinar conjuntamente todos los textos relevantes para captar la posición global de Tertuliano; 2) subraya que e! autor expuso su punto de vista estando enzarzado en una polémica con herejes, como si la mejor teología de los Padres de la Iglesia no hubiera tenido ese origen polémico.

A veces, Blinzler se desentiende de frases clave que son incompatibles con su política de "limitación de daños". Por ejemplo, en *Adversus Marcionem* 4.19, comentando la escena de Mc 3,31-35, Tertuliano señala cómo Jesús transfiere los "nombres" de "parientes consanguíneos" [i. e., "madre" y "hermanos"] a personas que están dentro de la casa, y que Jesús considera más próximas a él en razón de su fe (*transtulit sanguinis nomina in alios, quos magis proximos prae fide iudicaret*). Tertuliano resume todo su argumento con otro uso de *sanguis* para indicar "parentesco consanguíneo": «No es sorprendente que él [Jesús] prefiriese la fe [en los que estaban sentados a su alrededor dentro de la casa] al parentesco consanguíneo [en su madre y hermanos] (*nihil magnum si fidem sanguini prae posuit*)». Blinzler también pasa por alto e! sentido obvio de la pregunta retórica de Tertuliano sobre los hermanos de Jesús: «Decidme, todo e! que ha nacido, ¿tiene hermanos que han nacido también además de él?».

Blinzler tampoco tiene en cuenta la fuerza lógica de la comparación de Tertuliano en *De monogamia* 8.1-2. Hay dos clases de santidad cristiana, dice Tertuliano: Juan Bautista representa la continencia total, mientras que Zacarías, su padre, representa la monogamia virtuosa (en la cual, evidentemente, se incluyen las relaciones sexuales, de las que su hijo Juan es la prueba). Dado que María dio a luz a Cristo cuando era virgen y luego se casó una vez, ella encarna ambas clases de santidad. Esto implica que, como virgen madre de Cristo, María personificaba la castidad absoluta y, como esposa de José, luego personificó la monogamia virtuosa. El paralelo con Zacarías sugiere, claro está, contacto sexual normal y procreación. Desdichadamente, dentro de esa línea de "limitación de daños", e! intento de McHugh (*The Mother of Jesus*, 448-50) es aún menos sólido que e! de Blinzler. Todo lo que sabe hacer McHugh es eludir apresuradamente e! testimonio más fuerte, e! de *Adversus Marcionem*, y seguir insistiendo en que Tertuliano nunca llama a los hermanos de Jesús "hijos de María". McHugh no se da cuenta que de el enfoque del NT Y de Tertuliano, a diferencia del

suyo, es más que nada cristológico, no mariológico. Por eso todos los parentescos son definidos desde el punto de vista de Jesús, no de María. Después de reafirmar que la madre y los hermanos de Jesús eran *verdaderamente* su madre y sus hermanos, y tras insistir en su parentesco por consanguinidad, Tertuliano probablemente habría respondido de la manera más cáustica a cualquiera que le hubiese preguntado si los hermanos de Jesús eran hijos de María.

⁴⁴ Blinzler, *Die Brüder*, 141.

⁴⁵ Hablo deliberadamente de "la opinión más plausible" porque, a mi modo de ver, es a cuanto se puede llegar tras una investigación filológica e histórica sobre la cuestión. Por eso no soy contrario a la opinión de Joseph A. Fitzmyer, quien, después de analizar el problema de ἀδελφός en el NT, concluye que la idea de que los hermanos de Jesús eran parientes en sentido lato «ciertamente no es descartable». (*A Christological Catechism. New Testament Answers* (New York!Ramsey, NJ: Paulist, 1981) 73; trad. española: *Catecismo cristológico* (Salamanca: Sígueme, 1984,21997). Pero decir que no se puede descartar una opinión no es decir que ésta sea la solución más probable por razones puramente lingüísticas e históricas.

⁴New York: Harper & Row, 1970. Véase también la reiteración y ampliación que hace de sus ideas en *The Sexuality of Jesus* (New York: Harper & Row, 1973).

En estos tiempos ecuménicos, la gran animosidad que muestra Phipps contra la Iglesia católica romana produce extrañeza, por no decir bochorno. Recuerda un período anterior, más triste, del discurso teológico.

⁴⁸ Cf. Mc 10,29 parro en lo referente a los hijos; el paralelo lucano (18,29) añade "esposa". El seguimiento literal de Jesús a través de Galilea y fuera de ella significaba que Simón Pedro tenía que dejar, al menos temporalmente, a su suegra (Mc 1,30) y, presumiblemente, a su mujer (I Cor 9,5). No se insinúa nada parecido del hombre al que seguía.

⁴⁹ Aparte de su forma de tratar el silencio del NT sobre la cuestión, el estudio de Phipps carece de rigor al citar varios dichos de Jesús sin haber investigado suficientemente su pretendida historicidad. El autor recurre sin más a todo dicho que puede apoyar su argumentación.

⁵⁰ Incluso en el material rabínico, no siempre las referencias a los dichos están en correspondencia con el sentido natural de éstos dentro de su contexto. Además, algunos argumentos son claramente anacrónicos: p. ej., aplicar al "Rabí" Jesús unas regias posteriores que regían para los rabinos. La institución regulada de un rabinato con ordenación probablemente no existía en tiempos de Jesús y, de todos modos, Jesús nunca perteneció a ninguna institución semejante.

⁵¹ El caso de los esenios y Qumrán es, naturalmente, poco representativo en muchos aspectos, puesto que se limitaba a un grupo relativamente pequeño de extremistas cuya existencia como movimiento apenas superó los doscientos años. Sin embargo, merece especial consideración, dado que el movimiento estaba activo y Qumrán existía precisamente durante el ministerio de Jesús.

⁵² Para el texto griego, véase Karl Mras (ed.), *Eusebius Werke*. Achter Band. *Die Praeparatio Evangelica*. Erster Teil. (GCS 4311; Berlin: Akademie, 1954) 455-57.

⁵³ Si bien algunos eruditos del siglo XIX creían que los terapeutas eran un invento de Filón, la mayor parte de los comentaristas del siglo XX han aceptado su existencia como un hecho. Defiende la historicidad de los terapeutas, así como la esencial fiabilidad de la descripción que Filón hace de ellos, Jean Riaud, "Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de

Qumran", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt III* 20.2, 1189-1295. En p. 1288, Riaud se adhiere a la opinión de que los esenios y los terapeutas eran dos corrientes autónomas que deben ser consideradas separadamente.

⁵⁴ El texto latino se puede encontrar en H. Rackham / W. H. S. Jones / D. E. Eichholz (eds.), *Pliny. Natural History*, 10 vols. (LCL; London: Heineman; Cambridge, MA: Harvard University, 1938-62) II, 276: *Ab occidente litara [del mar Muerto] Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in tato orbe praeter ceteras mira, sine nulla femina, omni venere adibicata [...] ita per seculorum milia (incredible dictu) gens aeterna est in qua nema nascitur.*

⁵⁵ Sobre este punto, véanse las observaciones de Jerome Murphy-O'Connor, "The Judean Deser", en Roben A. Kraft / George W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Adanta: Scholars, 1986) 119-56, incluida la extensa bibliografía.

⁵⁶ Varios de los documentos encontrados en Qumrán, que aparentemente se refieren a la vida del "monasterio" o al movimiento esenio en sentido amplio, hablan de matrimonio y procreación o, al menos, los presuponen. El *Documento de Damasco* (CD) está escrito desde la perspectiva de una comunidad de hombres casados. La *Regla de lit Comunidad* (IQSa) menciona hombres que, alcanzada la edad de veinte años, tienen relaciones sexuales. Por eso sorprende que, en cambio, la que parece ser reglamentación principal de la vida en Qumrán, el *Manual de Disciplina* (IQS), no hable de matrimonio ni de esposas. Muchos -aunque no todos- interpretan el silencio del *Manual* como prueba de una comunidad absolutamente masculina.

⁵⁷ Entre quienes sostienen que hubo alguna clase de celibato al menos en algún período de la historia de Qumrán figuran (obviamente, con variaciones) William R. Farmer ("Essenes", en *IDB*, II, 147); Helmer Ringgren (*The Faith of Qumran* [Philadelphia: Fortress, 1963] 139-40); Matthew Black (*The Scrolls and Christian Origins* [Brown Judaic Studies 48; Chico, CA: Scholars, 1961, reimpr. 1983] 30-32, 165), aunque este último sugiere que el celibato más bien pudo ser la excepción que la regla; John Allegro (*The Dead Sea Scrolls. A Reappraisal* [London: Penguin, 21964] 116-18); Ceza Vermes (*The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective* [Philadelphia: Fortress, 1977] 106, 181-82); Emil Schürer (*The History of the Jewish People* [ed. rev.], II, 578); Hans Hübner ("Zölibat in Qumran?": *NTS* 17 [1970-71] 153-67); Anton Steiner ("Warum lebten die Essener asketisch?": *BZ* 15 (1971) 1-28); A. Marx ("Les racines du célibat essénien": *RevQ* 7 (1969-71) 323-42); Anthony J. Saldarini ("Essenes", en *Harpers Bible Dictionary*, 279-80); Philip R. Davies (*Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* [Brown Judaic Studies 94; Adanta: Scholars, 1987] 83-85); Everett Ferguson (*Backgrounds of Early Christianity*, 414); James H. Charlesworth (*Uesus within Judaism*, 72), y Raymond E. Brown (*NJBC*, 1075 [# 108]).

⁵⁸ Para discusiones sobre las varias razones propuestas, cf. Marx ("Les racines"), Hübner ("Zölibat in Qumran?") y Steiner ("Warum lebten die Essener asketisch?").

⁵⁹ La gran mayoría de los comentaristas de Jeremías interpretan 16,1-4 como referente al celibato; el único punto relevante en que no se ponen de acuerdo es si este texto nos proporciona información históricamente fiable sobre Jeremías o es la interpretación de una generación posterior. John Bright considera que 16,1-4 es histórico *Ueremiah* [AB 21; Carden City, NY: Doubleday, 21981] 112); similarmente, Ernst W. Nicholson, *The Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25* (Cambridge: University, 1973) 142; William L. Holladay, *Jeremia* 1 (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1986) 467-72. En favor del texto como una interpretación o un midrás sobre la vida y el mensaje de Jeremías atribuible a un autor tardío se muestra William McKane,

Jeremiah, 2 vols. (ICC; Edinburgh: Clark, 1986 [vol. I]) 367; cf. Kathleen M. O'Connor, *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chapters 1-25* (SBLDS 94; Adanta: Scholars, 1988) 138. En honor a la verdad se debe señalar que Robert P. Carroll (*Jeremiah* [OTL; Philadelphia: Westminster, 1986] 338-42) opina que el texto ofrece una descripción hiperbólica de la destrucción del pueblo y de la tierra de Israel. Sin embargo, Carroll llega a esta interpretación insólita atendiendo a hipotéticas tradiciones subyacentes al texto. Admite que la mayor parte de los comentaristas se adhieren a la opinión de que Jeremías era célibe. Se podría añadir que éste es el sentido normal del texto tal como está. Phipps afirma que Jeremías pretendió casarse después de terminada la guerra con Babilonia (*Was Jesus Married?*, 29; naturalmente, esto es imposible de probar. Para la opinión contraria, referente a que Jr 16,1-4 expresa el mandato de no casarse nunca, véase Holladay, *Jeremiah I*, 467-68).

⁶⁰No es imposible que otros dos profetas de AT, Elías y Eliseo, fueran también célibes. La misteriosa figura de Elías aparece a lo largo de la narración bíblica sin ninguna conexión familiar; su única "familia" o "grupo de apoyo" parecen ser los "hijos de los profetas" o gremio profético. En el caso de Eliseo, es significativo que, cuando Elías lo llama a desempeñar las funciones proféticas (I Re 19,19-21), Eliseo le pida permiso para despedirse de su padre y de su madre; nada se dice de mujer ni de hijos. Además, cuando Eliseo mata sus bueyes y utiliza la madera de los aperos como combustible para cocer la carne con la que convidar a su gente, parece como si procediera a una ruptura total con su existencia anterior y con el que hasta entonces había sido su medio de vida, a una quema literal de todos los puentes con el pasado (cf. John Gray, *I & II Kings* [OTL; Philadelphia: Westminster, 1963] 368). Así pues, aunque eran ciertamente raros los profetas de Israel que practicaban el celibato, se daba con mayor frecuencia entre ellos que entre los dedicados a otras actividades. Alguien podría intentar establecer una conexión entre el supuesto celibato de Elías y el de Juan Bautista; pero, como veremos en el primer capítulo del tomo siguiente, abrigo mis dudas sobre cualquier intención por parte del Bautista histórico de imitar a Elías.

⁶¹Vienen a la memoria la experiencia personal de Josefa en el desierto con el asceta Banno (*Vida 2* §11) Y su noticia de que los esenios adoptan y crían en sus comunidades niños abandonados.

⁶²Cf. *Moisés* [*De vita Mosis*] 2.14 §68-69 [LCL 6. 482-83]: «... purificándose de todas las cosas pertenecientes a la naturaleza mortal: comida y bebida y relaciones [sexuales] con mujeres. Pero durante largo tiempo había desdeñado tales relaciones con mujeres, de hecho, casi desde cuando por primera vez empezó a profetizar».

⁶³La traducción inglesa se puede encontrar en I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud Seder Mo'ed Shabbat XI* (trad. H. Freedman; London: Soncino, 1938) 411-12; trad. española: A. J. Weiss (ed.), *El Talmud de Babilonia* (Buenos Aires: Acervo, 1968ss).

⁶⁴Véase la discusión en Geza Vermes, *Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973) 100-1; trad. española: *Jesús el judío* (Barcelona: Muchnik, 1984).

⁶⁵Véase la traducción inglesa en I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud Seder Nashim I. Yebamoth I* (trad. I. Slotki; London: Soncino, 1936) 426-27. George Foot Moore comenta con cautela que casos como el de ben Azzai «eran claramente infrecuentes» (*Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 vols. [New York: Schocken, 1971, originalmente 1927, 1930] I, 120). Phipps (*Was Jesus Married?*, 32) aduce que, según indican otras fuentes, ben Azzai estaba casado. Cualquiera que fuese el estado civil del ben Azzai histórico, al menos había una tradición rabínica que lo presentaba como célibe.

⁶⁶ Vermes, *Jesus the Jew*, 99-102. Este autor pone cuidado en advertir que s610 se refiere al estado civil de Jes6s durante su ministerio p6blico. La investigaci6n hist6rica -entiende 6l- no puede hablar de! estado de Jes6s antes de su bautismo a manos de Juan, simplemente por «una total falta de datos» (p. 101).

⁶⁷ Epicteto se cas6 en edad avanzada con el fin de tener alguien que le ayudase a criar un ni6o que estaba a punto de ser abandonado por sus padres; véase W. A. Oldfather, *Epictetus*, 2 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard; London: Heinemann, 1925, 1928) 1, x); cf. Iason Xenakis, *Epictetus. Philosopher-Therapist* (Den Haag: Nijhoff, 1969) 4; tambi6n el art6culo sobre "Epictète" en Denis Huisman (ed.), *Dictionnaire des philosophes*, 2 vols. (Paris: Presses Universitaires de France, 1984) 1, 860.

⁶⁸ Así al menos seg6n Fil6strato, *Vida de Apolonio de Tiana*, 1.13; véase la edici6n LCL, en dos vol6menes, debida a F. C. Conybeare (London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard, 1909) 1, 34-35.

⁶ *Coloquios* 3.22 §67-82; cf. Oldfather, *Epictetus*, II, 152-59. Sobre estoicismo y celibato, véase David Balch, "1 Cor 7:32-35 and Stoic Debates about Marriage, Anxiety, and Disraction": *JBL* 102 (1983) 429-39.

⁷⁰ El preciso estado civil de Pablo exigir6 por s6 solo un tratado. Baste decir que Pablo se presenta a s6 mismo en 1 Corintios como c6libe por motivos religiosos (7,1-7; 9,5). A veces se ha sugerido que en realidad era viudo. Como cualquier buen estudiante rab6nico -se explica-, contrajo matrimonio en los a6os de su juventud. Que, ya cristiano, no tenga esposa indica que 6sta hab6a muerto (o, lo que es m6s improbable, que 6l se hab6a divorciado). Nuevamente, parecemos estar a punto de escribir una novela. Si Pablo hubiera sido viudo o divorciado, me pregunto pot qu6 habr6a escrito en 1 Cor 7,7 a gente casada y con problemas: "Desear6a que todos fuerais como yo mismo». De haber sido Pablo viudo o divorciado, esto habr6a producido en sus oyentes un efecto c6mico no buscado. Para un breve examen de los diversos modos como ha sido interpretado este pasaje, cf. William F. Orr ! James Arthur Walther, *¡ Corinthians* (AB 32; Garden City, NY: Doubleday, 1976) 209. Yo creo m6s probable que Pablo, como Jes6s, el Bautista y algunos esenios, perteneci6 a un peque6o grupo de jud6os perennemente c6libes. ¿Qu6 hubo en el pasado religioso de Pablo que lo condujo a tan extra6a elecci6n siendo a6n jud6o? 6sta es una pregunta tan intrigante como imposible de responder. Una vez m6s se nos recuerda que el juda6ismo, en la primera parte del siglo [d. C., constituy6 un fen6meno mucho m6s polifac6tico de lo que anta6o supon6amos.

⁷¹ Historiadores, soci6logos y psic6logos podr6an investigar si realmente, y por qu6, el siglo I en particular estuvo marcado por este n6mero *relativamente* notable de c6libes influyentes en los movimientos religiosos y filos6ficos.

Para un examen de las opiniones y de m6s bibliograf6a al respecto, cf. Alexander Sand, *Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matth6us* (SBS 109; Stuttgart: KBW, 1983). Véase tambi6n Giuseppe G. Gamba, "La 'eunuchia' per il regno dei cieli. Annotazioni in margine a Matteo 19,10-12": *Salesianum* 42 (198D) 243-87; W. A. Heth, "Unmarried 'for the Sake of the Kingdom' (Matthew 19:12) in the Early Church": *Grace Theological Journal* 8 (1987) 55-88. Para la opini6n, muy poco plausible, de que Jes6s muestra en este dicho influencia directa del neopitagorismo del siglo I d. C., cf. Johannes Schattenmann, "Jesus und Pythagoras": *Kairos* 21 (1979) 215-20. Para defender su punto de vista, Schattenmann tiene que recurrir a un texto de J6mblico, quien escribi6 en la 6ltima parte de siglo III d. C. Incluso despu6s de eso, Schattenmann se ve en la necesidad de emplear un razonamiento tortuoso en la exposici6n de su teor6a.

⁷³ Sand, por ejemplo, cree que, en la comunidad mateana, el dicho tuvo la función de proteger a los cristianos que practicaban el celibato voluntario y que por ello suscitaban recelo o burla en algunos otros miembros de la comunidad (*Reich Gottes*, 74-77). Sin embargo, como veremos, Sand cree también probable que lo esencial del dicho se remonte al celibato de Jesús. Por eso, Mt 19,12 es instructivo para la metodología de la crítica formal: el hecho de que podamos sugerir un *Sitz im Leben* plausible para un dicho en una comunidad cristiana primitiva no significa necesariamente —aun cuando nuestra sugerencia sea perfectamente correcta— que fuera inventado por la comunidad. Un dicho que hubiera tenido su *Sitz im Leben* original en el ministerio del Jesús histórico pudo encontrar un nuevo *Sitz im Leben* en las necesidades de la Iglesia primitiva.

⁷⁴ Stephenson H. Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings Material* QNTSup 16; Sheffield: JSOT, 1987) 107-9; similarmente, Sand, *Reich Gottes*, 51-55. Una vez que se llega a esta conclusión, todo el debate sobre si Mt 19,12, en su contexto redaccional mateano, se refiere a célibes voluntarios o a discípulos que se han divorciado (Mt 19,1-9 proporciona el contexto) y que por ello no se pueden volver a casar está fuera de lugar, puesto que el contexto de la disputa sobre el divorcio y las nuevas nupcias es secundario. Si se busca el significado de Mt 19,12 en la tradición premateana o en los labios de Jesús, el *logion* aislado sólo puede aludir al celibato voluntario; nada del dicho en sí mismo evoca la idea de divorcio. Para la opinión de que Mateo interpreta 19,12 en referencia a un marido inocente que debe repudiar a su esposa por la *πορνεία* de ella y que por tanto no se puede volver a casar, cf. Quentin Quesnell, "'Made Themself Eunuchs for the Kingdom of Heaven' (Mt 19, 12)": *CBQ* 30 (1968) 335-58; similarmente, Pierre-René Coté, "Les Eunuques pour le Royaume (Mt 19,12)": *Église et Théologie* 17 (1986) 321-34. Para la idea de que, incluso en su contexto redaccional, el v. 12 se refiere a célibes voluntarios, véase John P. Meier, *Matthew* (New Testament Message 3; Wilmington, DE: Glazier, 1980) 216-17.

⁷⁵ Brooks, *Matthew's Community*, 107-8.

⁷⁶ En Gál 5,12, Pablo utiliza el verbo más general ἀποκόπτω ("cortar") en voz media al referirse con ironía mordaz al grupo de circuncisos de Galacia: «¡Ojalá los que os perturban [no contentos con estar circuncidados] se castrasen a sí mismos!»

⁷⁷ Se podría señalar también la construcción de *διὰ* con el acusativo *βασιλείαν*, que no se encuentra en ningún otro lugar de Mateo; cf. Sand, *Reich Gottes*, 56-57.

⁷⁸ Sin embargo, tengo mis dudas sobre el intento de Brook de distinguir tres distintos estadios y tipos de material en la tradición M; véase su resumen en pp. 188-91 de *Matthew's Community*. Un argumento favorable a la tradición premateana de 19,12, pero en otro sentido, puede encontrarse en Francisco Marín, "Un recurso obligado a la tradición presinóptica": *EstBib* 36 (1977) 205-16.

⁷⁹ Para Sand (*Reich Gottes*, 66-68), el carácter ofensivo del v. 12abc reside no en el uso de la palabra "eunuco", sino en la visión positiva que tiene Jesús del celibato en un ambiente que generalmente lo rechazaba. Sand interpreta las dos primeras oraciones ("salieron así" e "hicieron eunucos los hombres") en el mismo sentido metafórico que tiene la tercera oración, afirmando que aquí la cuestión no es la incapacidad física para relacionarse sexualmente o estar casado, sino simplemente el estado de célibe o el no ser apto para el matrimonio. Aunque cabe tal posibilidad, debemos admitir que ése no es el sentido más natural del v. 12a: «Hay eunucos que salieron así del vientre de su madre». Obviamente, todo el mundo nace soltero o célibe y durante cierto número de años permanece en esa situación o, al menos, en la de no apto para el matrimonio y el sexo. Sand no aclara en ningún momento en qué sentido al-

gunos hombres *salen* no aptos para el matrimonio. El sentido más natural de! v. 12a es "no aptos por algún defecto físico".

⁸⁰ Cf. los comentarios de reconocido prestigio, p. ej., E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens* (EBib; Paris: Gabalda, 1935) 152-94; Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (MeyerK 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969) 138-61; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 266-357. Estrictamente hablando, 1 Tim 3,2.12; 5,9; Tit 1,6 no entran en esta discusión sobre la virginidad voluntaria o el celibato, dado que expresan una prohibición de que ciertas figuras especiales de la Iglesia (el obispo, el diácono, la viuda) vuelvan a casarse tras la muerte de su primer cónyuge. En la mente del autor de las epístolas pastorales, no contraer nuevas nupcias tras la muerte del primer consorte no es voluntario, sino obligatorio, para los que asumen o ya ocupan tales "cargos".

⁸¹ Entre los comentarios "clásicos" sobre el Apocalipsis, véase, p. ej. E.-B. Allo, *Saint Jean. L'apocalypse* (EBib; Paris: Gabalda, 1921) 196-97. Este autor rechaza la idea de que "vírgenes" sea sólo una metáfora relativa a los de corazón puro o a los que no se han dejado manchar por la idolatría ni por la impureza pagana. "Vírgenes" tampoco se refiere ante todo a los mártires; su sentido natural alude a los que son vírgenes dentro de la comunidad cristiana. Robert H. Mounce (*The Book of Revelation* [NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1977] 269-71) prefiere interpretar la frase simbólicamente, como referente a la Iglesia, la esposa virgen de Cristo, que se mantiene pura, sin dejarse mancillar en las relaciones con el mundo pagano. Una visión similar ofrece]. P. M. Sweet, *Revelation* (Pelican Commentaries; Philadelphia: Westminster, 1979) 222. El énfasis en los varones que no se han manchado con mujeres y el contexto general, que sugiere la alusión a un grupo especial dentro del más amplio círculo de los redimidos, hace problemática esta interpretación por lo demás atractiva.

Aunque Elisabeth Schüssler Fiorenza previene contra una interpretación demasiado estricta de un lenguaje simbólico-poético, la suya sigue básicamente las líneas de Mounce y Sweet (i. e., virginidad simbólica más que literal); véase su *The Book of Revelation. Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress, 1985) 181-92. Su preocupación, sin embargo, se centra más en el contexto social y político de las imágenes. Adoptando un enfoque diferente, Adele Yarbro Collins (*Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* [Philadelphia: Westminster, 1984] 129) entiende que la concreción y especificidad del lenguaje abogan por una interpretación literal, si bien ella restringiría su aplicación a hombres mayores que estuvieron casados. Mi opinión es que la principal referencia va dirigida a un grupo especial de vírgenes dentro de la Iglesia; sin embargo, para la autora, ellos "encarnan" de un modo muy concreto la realidad de la esposa virgen de Cristo.

⁸² La incomodidad o embarazo con respecto a la metáfora de los eunucos puede explicar parcialmente por qué Mt 19,12 no es citado con mucha frecuencia en las obras patrísticas de los cuatro primeros siglos; cf. Sand, *Reich Gottes*, 23-27. Según Eusebio (*Historia eclesiástica* 6.8 § 1-3; ¡nótese la terminología tan circunspecta del pasaje!), Orígenes, en su juventud, tomó el dicho al pie de la letra y se castró. Posteriormente, rechazó esa interpretación literal y, de hecho, adoptó una interpretación alegórica que ni siquiera reconocía una referencia al celibato voluntario en la última parte del dicho. Véase su *Comentario sobre el Evangelio de Mateo* 15,1-5 en Erich Klostermann (ed.), *Origenes Werke*. Zehnter Band. *Origenes Matthäuserklärung* (GCS 40; Leipzig; Hinrichs, 1935), especialmente la recapitulación en p. 361.

⁸³ Sand (*Reich Gottes*, 50, 74) cree que 19,12abc puede ser un dicho auténtico de Jesús. Indica que Walter Grundmann y Herbert Braun se adhieren a esta opinión,

mientras que Ethelbert Stauffer la rechaza. Sand, probablemente, tiene razón también al afirmar que 19,12d ("el que pueda con eso, que lo haga"), aun siendo de tradición premateana, fue añadido secundariamente por Mateo al *logion* de los eunucos.

"Nótese la salvedad "de una forma o de otra". Como sucede con muchos dichos de Jesús, no estamos en condiciones de determinar las palabras exactas de la frase original, que, en realidad, pudo haber sido dicha en diferentes ocasiones y de diferentes maneras. Los argumentos de dificultad, discontinuidad y coherencia conciernen a la sustancia del dicho, especialmente a la idea clave de hacerse eunuco por el reino de Dios. Las palabras exactas no tienen aquí mayor importancia.

⁸⁵ Lo malo es que Phipps hace precisamente eso, ideando una conjetura tras otra. Una de las más imaginativas es que Jesús, en la segunda década de su vida, se había casado con María Magdalena. Ella incurrió en adulterio, pero Jesús, manteniéndose constante en su amor, buscó la reconciliación en vez del divorcio y la condujo así al arrepentimiento. La experiencia con su mujer indujo a Jesús a creer que había que rechazar el divorcio (*Was Jesus Married?*, 66-67). Phipps parece trabajar bajo la influencia de una tradición tardía de la Iglesia de Occidente, que en su predicación y liturgia tendía a confundir a María Magdalena con la pecadora innominada de Lc 7,36-50. La Iglesia de Oriente se mostraba en conjunto más prudente al distinguir -como corresponde- entre María Magdalena, María de Betania y la pecadora cuyo nombre no se menciona. ¿Será preciso señalar que los exegetas varones son muy proclives a dar por supuesto, sin base alguna en el texto de Lc 7, que el pecado de la pecadora era la prostitución o el adulterio?

⁸⁶ Como he explicado en el capítulo 8, el nexo indirecto que establece Lucas entre María y una estirpe sacerdotal (a través de Isabel, 1,5.36) es parte de la labor redaccional que lleva a cabo Lucas al fundir las tradiciones del Bautista y de Jesús en su relato de la infancia.

⁸⁷ Mateo incluye a los saduceos en escenas donde originalmente no figuraban, como es el caso notable de Mt 16,1-12. Éste es un ejemplo sobresaliente de su manera de enfocar el judaísmo como un "frente unido" y, quizá, de su ignorancia sobre qué eran exactamente los saduceos (adviértase en 16,12 la extraña vinculación de fariseos y saduceos bajo la rúbrica de una supuesta doctrina común).

⁸⁸ A menos que se prefiera datar Marcos antes del año 70.

⁸⁹ No era imposible en absoluto que un sacerdote se adhiriese individualmente a la escuela de pensamiento farisaica o adquiriese los conocimientos técnicos de un escriba. Pero, en conjunto, el fariseísmo era un movimiento espiritual laico, y la profesión de escriba tendía a ser laica.

⁹⁰ Algunos otros pasajes del NT se refieren a la ofrenda voluntaria que Jesús hizo de sí mismo con palabras que evocan la idea del sacerdocio. Pero nunca se aplica explícitamente a Jesús el término "sacerdote" en esos pasajes (p. ej., Ef 5,2; 1 Tim 2,5-6). Cuando en el NT se utiliza una terminología sacrificial al hablar de la muerte de Jesús, se le presenta más frecuentemente como la víctima voluntaria que como el sacerdote del sacrificio.

⁹ Sobre esto, cf. John D. Crossan, "The Good Samaritano Towards a Generic Definition of Parable": *Semeia* 2 (1974) 82-112.

⁹² Sean Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E.* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 5; Wilmington, DE: Glazier; Notre Dame: University, 1980) 259-97.

⁹³ Respecto al discutido significado de Mc 3,21, acepto la opinión que hoy parece general: que los οἱ Ἰταρ' αὐτοῦ son la familia de Jesús, que constituyen el sujeto de los verbos ἐξήλθον y ἔλεγον y que Jesús es el sujeto implícito de ἐξέστη. 1) Ante todo, éste es el sentido más natural de las palabras, dado el orden que presentan dentro de las dos frases. Ningún otro sujeto plural media entre ἐξήλθον y ἔλεγον, y αὐτόν (en referencia a Jesús) es la palabra inmediatamente anterior a ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη. Nótese también que el ἔλεγον γὰρ ὅτι del v. 21 tiene su paralelo en el ἔλεγον ὅτι del v. 22, donde los otros acusadores, los escribas, son claramente los que hablan. 2) Sobre todo con respecto al ambiguo οἱ παρ' αὐτοῦ, el sentido que propongo es el único plausible dentro del contexto más amplio de la redacción marcana de 3,20-35. Como suele ocurrir en Marcos, tenemos una dualidad (dos acusaciones similares de dos grupos, οἱ παρ' αὐτοῦ y los escribas) y una sección ordenada en forma de quiasmo (A: acusación por parte los οἱ Ἰταρ' αὐτοῦ, que tratan de atraparlo [vv. 20-21]; B: acusación por parte de los escribas [v. 22]; B': Jesús rechaza bruscamente a los escribas [vv. 23-30]; A': Jesús rechaza bruscamente a su madre y hermanos, que entretanto han llegado junto a la casa donde él está enseñando [vv. 31-35]). La clara correspondencia entre A y A' identifica a los οἱ Ἰταρ' αὐτοῦ concretamente como ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ (v. 31). Sobre todo esto véase Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 236-37; Cranfield, *Mark*, 133-35; Pesch, *Markusevangelium*, 1, 212-13; Mann, *Mark*, 251-52 (aunque intepreta ἔλεγον en el sentido de "la gente decía"). Huelga advertir que no hay que tomar la configuración y detalles exactos de Mc 3,20-35 y retroproyectar ingenuamente todo ello al escenario histórico del año 28 d. C.

"El año de Clffioquinto..." Cronología de la vida de Jesús

El lector puede sorprenderse un tanto de ver la cronología de la vida de Jesús] tratada en este lugar del libro, precisamente el punto en que dejamos su "vida oculta" y nos disponemos a investigar el ministerio público. Existen, sin embargo, buenas razones para situar aquí un estudio de la cronología. Esencialmente, hay tres lugares en un libro sobre el Jesús histórico donde parece razonable tratarla. Esos tres lugares corresponden aproximadamente a otros tres de los Evangelios que, directa o indirectamente, proporcionan información cronológica importante sobre la vida de Jesús: los relatos de la infancia, el comienzo del ministerio público (sobre todo en Lucas) y los relatos de la pasión. Sin embargo, como veremos, los datos de los relatos de la infancia resultan poco útiles para determinar las fechas principales de la vida de Jesús. Por otro lado, posponer la cuestión cronológica hasta los relatos de la pasión supondría dejar la mayor parte del libro flotando en un vacío de tiempo. Así las cosas, parece lo mejor seguir el ejemplo de Lucas en 3,1-2 y situar un tratamiento formal de la cronología justo antes del comienzo del ministerio público.

Nadie familiarizado con la historia antigua se pondrá nervioso al ver que las fechas principales de la vida de Jesús resultan sólo aproximadas. Salvo en el caso de gobernantes, autores y pensadores de talla excepcional, sucede lo mismo con la mayor parte de los personajes históricos importantes del período grecorromano. De hecho, ni siquiera las fechas de nacimiento de algunos emperadores romanos son seguras², y se desconocen por completo las del nacimiento y muerte de Herodes Antipas y Poncio Pilato. Quizá nos hagamos una mejor idea de esta limitación al recordar que los especialistas aún siguen discutiendo sobre las fechas de nacimiento y muerte de Jerónimo, autor prolífico y uno de los más grandes Padres de la Iglesia de Occidente³. Por eso, lo que debería sorprendernos es que

las fechas relativas al nacimiento, ministerio y muerte de Jesús se puedan saber con bastante aproximación.

1. Un vistazo preliminar para fijar límites

Cinco datos clave nos ayudarán a establecer unos límites iniciales, aunque aproximativos, en nuestra especulación sobre la cronología de Jesús. Una vez fijados esos límites generales, podremos buscar una mayor precisión.

1. El marco temporal básico: 26-36 d. C.

Los cuatro Evangelios (y, dentro de ellos, varias corrientes de tradición anterior⁴), los Hechos de los Apóstoles, Josefo y Tácito coinciden en que Jesús fue ejecutado durante el mandato de Poncio Pilato, gobernador de Judea. No hay absolutamente ninguna tradición divergente sobre tal punto en fuentes judías, cristianas o paganas de este período. Gracias a Josefo y a la información suplementaria suministrada por Filón, Tácito, Suetonio, Dión Casio y Eusebio, podemos calcular que Pilato permaneció en su cargo desde el año 26 hasta el 36 (o muy al principio del 37)⁵.

Además podemos estar bastante seguros de que la ejecución de Jesús no se produjo al final del gobierno de Pilato. Los datos de las epístolas paulinas y de los Hechos de los Apóstoles, más testimonios extrabíblicos como la inscripción de Delfos que menciona a Galión como procónsul de Acaya (cf. Hch 18,12-17), ayudan a determinar que la llegada de Pablo a Corinto en su segundo viaje misionero (Hch 18,1) debió de producirse en 49-51 d. C.⁶ Habida cuenta de todos los acontecimientos que tuvieron que suceder en la historia de la Iglesia primitiva entre la muerte de Jesús y la llegada de Pablo a Corinto hacia el año 50 (p. ej., la difusión del cristianismo en Palestina, la persecución y dispersión de los helenistas, la fundación de la iglesia de Antioquía, la conversión de Pablo y sus años de aislamiento y actividad antes de unirse a la iglesia de Antioquía, su primer viaje misionero y el llamado "Concilio de Jerusalén"), es casi imposible datar la ejecución de Jesús tan tarde como el año 36 de nuestra era⁷. Hay que situarla al menos unos años atrás en el gobierno de Pilato.

Por consiguiente, Jesús murió a finales de los años veinte o a principios de los treinta del siglo I. Además, Josefo parece confirmar una idea frecuentemente dada por sobrentendida, pero explicitada en Lc 3,1: que todo el ministerio de Jesús se desarrolló durante el gobierno de Pilato". Así pues, hay que situar la totalidad del ministerio de Jesús entre el año 26 y

los primeros de la década siguiente. Este último **puntó** nos lleva al segundo texto clave, Lc 3,1-2.

2. *Se estrecha el marco temporal:*

Jesús murió entre el 28 y el 33 d. C.

La impresión de que Jesús estaba activo hacia finales de los años veinte se ve reforzada por el "sincronismo" de Lc 3,1-2⁹, donde el evangelista relaciona los mandatos de varios gobernantes con el comienzo del ministerio de Juan Bautista: «El año quince del reinado de Tiberio César [que reinó como único emperador durante los años 14-37 d. e], siendo Poncio Pilato gobernador de Judea [26-36 d. e], Herodes [Antipas] tetrarca de Galilea [desde el año 4 a. e hasta el 39 d. e]¹⁰ y su hermano Filipo [en el poder desde 4 a. e hasta 33/34 d. e] tetrarca de Iturea y Tracónítida, cuando Lisania era tetrarca de Abilene [fechas desconocidas], y bajo el sumo sacerdocio de Anás y Caifás (Caifás fue sumo sacerdote en el período 18-36 d. e), un mensaje de Dios llegó a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto». La mención de Pilato sitúa el comienzo del ministerio de Juan dentro de la década 26-36 d. e e indica que el ministerio de Jesús tuvo su inicio cuando Pilato ya había ocupado su cargo de gobernador de Judea. La mención de Filipo, que murió en el año 33 o 34 d. e¹¹, es otro indicio de que Jesús no emprendió su ministerio al final mismo del gobierno de Pilato. Esto es una buena confirmación de lo que hemos visto en el apartado anterior, pero no nos lleva mucho más lejos.

Podríamos ser más precisos si estuviéramos seguros de qué año correspondió al decimoquinto del reinado de Tiberio. Por desdicha, se difiere en los modos de calcular los años ese reinado¹². Tiberio estuvo asociado con Augusto (i. e., Octavio) en el gobierno de las provincias del Imperio romano a partir del 12 d. e aproximadamente, y luego se convirtió en emperador por derecho propio en el año 14, al morir Augusto. Dados los diferentes calendarios (juliano, siromacedonio, egipcio o judío) que pudo usar Lucas, correspondería fijar el año decimoquinto de Tiberio entre el 26 y el 29 d. e¹³

Sin embargo, la información de Lc 3,1-2 nos brinda alguna ayuda para establecer los límites cronológicos del ministerio de Jesús. Al menos, tenemos una clara sucesión de acontecimientos: entrada de Tiberio en su año decimoquinto, inicio del ministerio del Bautista y, luego, inicio del ministerio de Jesús (probablemente no mucho después de que el Bautista comenzara el suyo)¹⁴. Además, aun en una interpretación cicatera de los datos que los sinópticos ofrecen al respecto, el ministerio de Jesús duró un año al menos (aunque Marcos puede contener ciertos indicios de un mi-

nisterio de duración superior al año 15). Si se tiene en cuenta el Evangelio de Juan en el aspecto cronológico -y creo que se debería-, podría resultar que Jesús desarrolló su ministerio a lo largo de dos o tres años, si no más ¹⁶.

En todo caso, la sucesión de acontecimientos recién mencionada -entrada de Tiberio en el año quince de su reinado (lo más pronto, el 26 d. C.), comienzo por parte del Bautista de su actividad pública y, después, inicio por parte de Jesús de un ministerio que duró al menos un año- hace imposible que la ejecución de Jesús ocurriese tan tempranamente como en el año 26 d. C. Así pues, al igual que no podemos datar ese acontecimiento al final del gobierno de Pilato (36 d. C.), tampoco podemos situarlo al principio (26 d. C.). Por tanto, incluso partiendo de un examen inicial y muy superficial de los datos, la fecha más plausible de la muerte de Jesús parece encontrarse entre los años 28 y 33, tras un ministerio que habría durado de uno a tres años.

3. *En el otro extremo: Jesús nació no mucho antes de la muerte de Herodes el Grande (4 a. C.)*

Al estudiar los relatos de la infancia en el capítulo 8 vimos por qué es preciso utilizar con sumo cuidado lo que se afirma en ese bloque de tradición evangélica. No teniendo datos directos de testigos presenciales, los evangelistas, como antes las tradiciones usadas por ellos, hubieron de ampliar unos escasos recuerdos con ayuda de profecías veterotestamentarias, fórmulas de fe cristianas y prefiguraciones de la muerte y resurrección de Cristo. Sin embargo, como los relatos de la infancia de Mateo y Lucas son independientes entre sí, y a menudo marchan en direcciones opuestas y en ocasiones se contradicen mutuamente, la ocasional coincidencia en algún hecho concreto puede ser relevante. Tal es el caso cuando uno y otro (Mt 2,1; Lc 1,5) afirman que Jesús nació durante el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.) ¹⁷. Esto ayuda a situar dentro unos límites aproximativos el conjunto de la vida de Jesús: no nació después del año 4 a. C. ¹⁸, desempeñó su ministerio hacia el final de los años veinte o el principio de los treinta del siglo I y fue crucificado entre el 28 y el 33 d. C.

Aparte de esto, ¿es posible fijar con mayor precisión el año del nacimiento de Jesús? A fin de cuentas, decir que no nació después del 4 a. C. no es decir mucho. En otras palabras, ¿se puede aventurar una conjetura razonable sobre la duración de la vida de Jesús?

Si lo que narra Mateo sobre los Magos (Mt 2,1-12) y sobre la huida a Egipto y el regreso (2,13-23) se pudiese aceptar como esencialmente histórico, tendríamos razones para suponer que Jesús nació pocos años antes de la muerte de Herodes (4 a. C.). Según explica Mateo, el rey Herodes

quiso averiguar con exactitud de los Magos cuándo había aparecido la estrella, a fin de calcular la edad del niño Jesús. Posteriormente, al descubrir que los Magos habían regresado a su país sin volver antes para informarle, trató de cazar al niño Jesús en una "red" de asesinatos mandando matar a todos los niños «de dos años para abajo» (Mt 2,16). Sin duda, Herodes no quiso dejar margen de error: "dos años" era, probablemente, la edad máxima que podía tener Jesús.

La edad aproximada calculada por Herodes concuerda con el hecho, a menudo pasado por alto, de que Mateo nunca presenta al niño Jesús del relato sobre los Magos como el rey de los judíos *recién nacido* (2,2), pese a algunas traducciones en que figura así ¹⁹. Por tanto, el capítulo 2 de Mateo permite conjeturar que tenía de uno a dos años en el momento de la huida a Egipto ²⁰. El evangelista tampoco nos dice nunca directamente cuánto tiempo permaneció el niño en Egipto antes de la muerte de Herodes, pero da la impresión de que no fueron muchos años. Utiliza el mismo diminutivo, *παιδίον* ("niñito") para describir a Jesús en la visita de los Magos (2,11), en la huida a Egipto (2,13) y en el retorno de Egipto después de la muerte de Herodes (2,20). En el último versículo del relato de la infancia mateana (2,23) quizá podría verse la indicación implícita de que fue tan breve la estancia de Jesús en Belén y en Egipto y tan larga su residencia en Nazaret que, naturalmente, se le conoció como "el Nazareno" a lo largo de su vida adulta. En suma, la impresión global creada por estos relatos es que Jesús nació unos años -no muchos- antes de morir Herodes.

El problema con todas estas conjeturas, perfectamente válidas desde el punto de vista literario, es que, como ya hemos visto, la historicidad de los pasajes de los Magos y de la huida a Egipto y el regreso resulta muy discutible ²¹. Sin embargo, puesto que el vago recuerdo del nacimiento de Jesús durante el reinado de Herodes se conservó independientemente en las tradiciones mateana y lucana de los relatos de la infancia, cabe preguntarse al menos si la idea de que Jesús nació no al principio ni a mediados del reinado de Herodes, sino hacia el final, es una reminiscencia histórica conservada en el relato de la infancia de Mateo.

4. *Confirmación de Le 3,23*

Un indicio no directo, pero sí independiente, sobre la posible historicidad del dato implícito en Mateo de que Jesús nació hacia el final del reinado de Herodes se encuentra en la manifestación lucana de que, cuando Jesús inició su ministerio público ²², «tenía unos treinta años» (*ὡσεὶ ἑτῶν Τριᾶκῶντα*, Lc 3,23). Es obvio que esta afirmación no depende del rela-

to de la infancia mateano y que se trata de una observación hecha de paso y con poca relación con el programa teológico de Lucas 23. Por eso llama la atención que este "aparte" refuerce en general la impresión creada por Mateo de que Jesús nació allá por los años finales de Herodes. Sin duda, al considerar el dato lucano hay que dar la debida importancia a ese "unos". Dada la naturaleza de las tradiciones evangélicas, "treinta" no es más que un número aproximado. No obstante, si decidiésemos que el ministerio de Jesús tuvo su comienzo hacia 27-29 d. C., esos "unos treinta años" de que habla Lucas servirían de ayuda para calcular la fecha de nacimiento de Jesús.

Si, por ejemplo, tomásemos arbitrariamente el 28 d. C. como inicio del ministerio, Jesús tendría entonces treinta y un años como mínimo, lo cual nos exigiría situar su nacimiento muy poco antes de la muerte de Herodes. Si, en cambio, Mateo está en lo cierto al dar a entender que Jesús nació unos años antes de la muerte de Herodes, es más probable que Jesús tuviese treinta y cuatro años cuando comenzó su ministerio. Por otro lado, un nacimiento ocurrido un buen número de años antes de la muerte de Herodes indicaría que Jesús inició su actividad pública ya metido en los cuarenta o en los cincuenta y convertiría en disparatadamente inexacto el dato de Lc 3,23. La correlación entre Mt 2 Y Lc 3,23 hace probable, aunque no seguro, que Jesús naciese unos pocos años -pero sólo unos pocos- antes del 4 a. C.²⁴

5. *Confirmación de Jn 8,57 y 2,20*

Si es lícito sacar conclusiones de la convergencia de las tradiciones independientes recogidas en Mateo y Lucas, también lo es preguntarse si la tradición independiente presente en Juan puede arrojar más luz sobre la cronología de Jesús. Realmente, aunque la tradición joánica, aparte del relato de la pasión (que estudiaremos más adelante), no tiene nada nuevo que decirnos sobre las fechas exactas de la vida de Jesús ni sobre su edad cabal al emprender el ministerio, ofrece una modesta confirmación, en líneas generales, de los resultados obtenidos hasta ahora en nuestro estudio del tema. Dos textos pertenecientes al ministerio público (Jn 8,57 y 2,20), ambos consistentes en preguntas irónicas formuladas por adversarios de Jesús en Jerusalén, coinciden con algunos datos cronológicos de los sinópticos. Naturalmente, no se puede considerar que el tiroteo dialéctico entre Jesús y sus enemigos represente fielmente lo ocurrido durante una visita del Jesús histórico a Jerusalén. Pero, como ocurre bastantes veces en la tradición joánica, puede haber una perla de información histórica incrustada en un diálogo o discurso que, en su forma final, procede claramente del evangelista.

a) Juan 8,57

En Jn 8,57, "los judíos" (es decir, los oponentes de Jesús en Jerusalén) responden a la afirmación de Jesús de que Abrahán vio el "día" de Jesús y gozó con ello (v. 56). Los "judíos" objetan: «Todavía no tienes cincuenta años y ¿has visto a Abrahán?» Obviamente, la afirmación de que Abrahán vio el día de Jesús es una reflexión propia de la cristología de preexistencia propia del evangelista y difícilmente puede ser atribuida al Jesús histórico. Pero ¿y la objeción de que Jesús aún no tiene cincuenta años? Como mínimo, nos dice la idea que el evangelista, y presumiblemente su tradición, tenían sobre la edad de Jesús durante su ministerio público.

A primera vista, la objeción parece implicar que Jesús se encuentra en los últimos años de los cuarenta. Normalmente, nadie diría a alguien aún metido en la treintena: «Todavía no tienes cincuenta años». Ese límite temporal no sería el adecuado; lo natural es que mencionase la década más inmediata por alcanzar. De hecho, Ireneo utilizó esta clase de razonamiento para argüir que, aunque Jesús estaba a punto de cumplir treinta años cuando fue bautizado, se encontraba ya en los cuarenta en el momento a que se refiere Jn 8,57 (*Adv. Haer.* 2,22.6)25. Así pues, según Ireneo, el ministerio de Jesús duró más de diez años.

Pero esto es un buen ejemplo de la interpretación de un versículo fuera de su contexto retórico. Jn 8,57 llega justo antes del clímax teológico y dramático hacia el que los capítulos 7 y 8 (las disputas durante la fiesta de los Tabernáculos) se han ido encaminando: «Antes de que Abrahán llegara a ser, yo soy» (8,58). En la última parte del capítulo 8, han ido *in crescendo* los ataques de Jesús contra la pretensión de los "judíos" de ser verdaderos hijos (espirituales) de Abrahán y verdaderos hijos de Dios. El argumento consiste en que Dios es Padre no de los judíos, sino de Jesús; por tanto, todo el que acepte el mensaje de Jesús no morirá (v. 51).

Los judíos objetan que Abrahán y los profetas murieron (v. 52). ¿Acaso Jesús cree ser más que el padre *de ellos*, Abrahán? (v. 53). La pregunta que ha estado latente desde el comienzo del capítulo 7 acaba siendo formulada: «¿Por quién te tienes?» Jesús insiste primero en que no se glorifica a sí mismo, sino que es Dios, *su* Padre, el que le glorifica (v. 54). Luego responde a la pregunta de los judíos sobre Abrahán diciéndoles que Abrahán vio su "día" (el de Jesús) y gozó con ello. Cuando los judíos objetan que Jesús no tiene aún cincuenta años, él les replica con la solemne fórmula de aurorrevelación que resume la oposición entre ser y llegar a ser, expuesta ya en el prólogo del Evangelio: «Antes de que Abrahán llegara a ser (γενέσθαι), yo soy (ἐγὼ εἰμὶ)». Ante esta evidente pretensión de divinidad y de una existencia eterna e inmutable, en contraste con la escasa

duración de la vida terrena de Abrahán, los judíos tratan de lapidar a Jesús por blasfemo (v. 59).

A la luz de este dramático clímax, la función del v. 57, embutido entre los vv. 56 y 58, se hace más clara. Los judíos, en el colmo de la exasperación y a punto de intentar castigar la "blasfemia" de Jesús con su ejecución, difícilmente pueden preocuparse de fijar con exactitud la década de la vida en que él se encuentra. Doblemente espoleados por ese salto atrás tremendo, radical, en la cronología del v. 56, que se remonta hasta Abrahán, quien de algún modo vio con antelación la encarnación de la Palabra en Jesús, y por la solemne declaración "yo soy», que coloca a Jesús sobre la totalidad del tiempo y de la historia, incluida la historia de salvación de Abrahán e Israel, los judíos replican en tono sarcástico que ese maestro que se arroga una existencia de incontables siglos ni siquiera ha alcanzado el medio siglo de edad²⁶. El número cincuenta parece elegido precisamente por ser un número redondo, bastante importante en el contexto de la vida humana, pero increíblemente insignificante (¡un *simple* medio siglo!) con respecto a la enormidad que Jesús dice de Abrahán y de sí mismo²⁷.

Dada la línea dialéctica seguida en Jn 7-8, así como la encendida polémica que estalla al final del capítulo 8, la interpretación más plausible de los "cincuenta años" de 8,57 es que se trata de un número redondo, aunque modesto, destinado rechazar rotundamente la inconcebible, pasmosa pretensión de Jesús. El número está en concordancia con cuanto hemos visto, puesto que todos los otros textos cronológicos parecen situar a Jesús por debajo de los cincuenta años durante su ministerio público. Servirse de Jn 5,57 para fijar con exactitud cuánto le faltaba para el medio siglo sería pasar por alto lo que tiene de retórico y polémico el contexto amplio²⁸.

b) Juan 2,20

Un texto que parece más prometedor, al menos en una primera lectura, es Jn 2,20, donde, durante la fiesta de la Pascua, "los judíos" acaban de oír el reto de Jesús: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (v. 19). Ellos replican en el v. 20: «Este templo ha estado [o "estuvo", οἰκοδομήθη] cuarenta y seis años en construcción, ¿y tú vas a levantarlo en tres días?» A primera vista, esta referencia precisa, que se puede datar en la primera Pascua del ministerio de Jesús, nos proporciona una base firme para el cálculo cronológico. Sin embargo, en el momento en que examinamos con más cuidado el texto, surge una serie de problemas.

En primer lugar, ¿cuál es el tiempo de acción puntual del verbo aoristo οἰκοδομήθη ("fue construido", "ha sido construido" o "viene siendo construido")? ¿Se trata de un "aoristo complejo", que ve un aconteci-

miento ocurrido realmente a lo largo de mucho tiempo en el pasado como si fuera un solo hecho pretérito?²⁹ ¿O tenemos aquí un aoristo con sentido de perfecto o de presente, que deja abierta la posibilidad de que los hablantes conciban la acción de construir el templo como recientemente acabada o como un proceso todavía en marcha?³⁰

Naturalmente, al tratar de averiguar a qué clase de aoristo corresponde οἰκοδομήθη es importante tener en cuenta la verdadera fecha en que Herodes empezó la reconstrucción del templo. Por desdicha, determinar esa fecha es una cuestión complicada a causa de evidentes contradicciones en los escritos de Josefa. Este autor dice en sus *Antigüedades judaicas* (15.11.1 §380) que se empezó a reconstruir el templo en el año decimotercero de Herodes (o sea, 20-19 a. C). Sin embargo, en la *Guerra judía* (1.21.1 §401) afirma que esa reconstrucción tuvo su inicio en el decimoquinto año de Herodes (es decir, 23-22 a. C). Schürer defiende con buenas razones la exactitud de la fecha de las *Antigüedades* (19-20 a. C), y tanto Finegan como Brown se adhieren a esa idea³¹. Una nueva complicación, como señala Finegan, reside en que además es preciso decidir en qué pasajes distingue Josefa ἱερόν (todo el recinto del templo) de ναός (el edificio del templo propiamente dicho, el templo interior sólo accesible a los sacerdotes) y en qué pasajes usa ναός en un sentido vago para todo el recinto³². Hay que plantearse la misma cuestión con respecto a ναός en Jn 2,20.

Con todas estas enredosas variables, caben diversas interpretaciones de Jn 2,20. Por mencionar sólo tres: 1) El aoristo puede interpretarse en el sentido de que el proceso de construcción del templo continúa en tiempos de Jesús. Ésta es la interpretación de Brown, y tiene a su favor el hecho de que en el recinto del templo siguió desarrollándose cierta actividad de construcción secundaria hasta los años sesenta del siglo I d. C³³. Conforme a ello, Brown calcula que la escena de Jn 2,20 se produjo en 27-28 d. C o, más exactamente, en la Pascua del año 28³⁴.

2) Aunque Finegan reconoce que la idea de un proceso de construcción todavía en marcha es un posible significado del verbo, se inclina por el estricto sentido aoristo de οἰκοδομήθη: la acción de construir había concluido mucho tiempo atrás. Así, el sentido de la afirmación cronológica vendría a ser: "Este templo lleva cuarenta y seis años construido"³⁵. Finegan pasa luego a subrayar que el Evangelio de Juan mantiene la distinción entre ναός (templo en el sentido estricto) y ἱερόν (recinto del templo en sentido lato). De hecho, Jn 2,19-21 es el único pasaje del cuarto Evangelio donde se emplea ναός. En los demás lugares, Juan habla siempre del ἱερόν y claramente se refiere con esta palabra a todo el conjunto del templo. Por eso Jn 2,20, con su inusitada utilización ναός, pa-

rece especificar que se trata del templo mismo³⁶. Éste es un punto esencial para Finegan, quien calcula que, aunque los sacerdotes empezaron a construir el ναός al mismo tiempo que Herodes todo el ἱερόν (ca. 19 a. C.), los sacerdotes terminaron su obra el 17 a. C. Si se cuentan inclusivamente los cuarenta y seis años a partir de esa fecha, la escena de Jn 2 se habría producido el 29 d. C.

3) Finegan también apunta otra posibilidad: si los cuarenta y seis años se calculan como años civiles subsiguientes a la terminación del ναός, la fecha de la escena sería el 30 d. C. En cualquier caso, vemos que, incluso prestando cuidadosa atención al texto griego y al cálculo del tiempo, la escena de Jn 2 podría ser situada entre el año 28 y el 30 d. C.

Aparte de las precedentes consideraciones, existe otro importante obstáculo en el uso de Jn 2,20 para determinar con precisión esta fecha de la vida de Jesús. Desde la perspectiva de la crítica de la redacción y de las fuentes, el episodio de la expulsión de los mercaderes del templo en Jn 2,13-20 resulta una base poco sólida para calcular el año exacto en que el Jesús histórico efectuó realmente esa "limpieza". Como es bien sabido, los sinópticos sitúan la expulsión de los mercaderes del templo justo antes de la Pascua al final del ministerio público (p. ej., Mc 11), mientras que en Juan ocurre en la Pascua inmediata al inicio del ministerio (Jn 2). Aunque algunos autores antiguos tratan de conciliar estas dos versiones suponiendo que hubo dos expulsiones de mercaderes, y algunos especialistas se muestran favorables a la cronología de Juan³⁸, la mayor parte de los críticos sostienen que Juan o su tradición trasladaron deliberadamente la expulsión hasta el comienzo del ministerio con fines teológicos y literarios (p. ej., para coronar todo el ministerio con la muerte y resurrección de Jesús, o para establecer una conexión directa narrativa e, implícitamente, causal entre la resurrección de Lázaro y la conspiración para ejecutar a Jesús)³⁹.

Si es cierto que la expulsión de los mercaderes fue cambiada de lugar en Juan, y si, además, hemos de aceptar la indicación de este evangelista de que el ministerio de Jesús duró dos o tres años, ¿a qué fecha se refieren esos "cuarenta y seis años"? ¿Debemos calcularla con arreglo al que pudo haber sido su lugar original en la tradición joánica, es decir, al final del ministerio de Jesús, o acaso el evangelista cambió el número clave del v. 20 ("cuarenta y seis") para compensar su traslado de la expulsión de los mercaderes unos cuantos años atrás, al comienzo del ministerio?⁴⁰

A la vista de todos los interrogantes que suscita un estudio de Jn 2,20, mi opinión es que no podemos utilizar este versículo para fijar la fecha exacta de la primera Pascua del ministerio de Jesús. Como mucho, podemos decir que Jn 2,20 encaja bien en un ministerio de Jesús desarrollado por los años 27-30 d. C.

En el peor de los casos, sin embargo, los dos pasajes joánicos brindan apoyo independiente al cuadro global que ofrecen los sinópticos. Jn 8,57 coincide con ellos en que Jesús no había alcanzado la cincuentena en la época de su ministerio; y, habida cuenta del contexto amplio, el versículo no indica que estuviera cerca de los cincuenta años. Aunque Jn 2,20 presenta demasiados problemas para darnos una fecha exacta, confirma que el ministerio de Jesús se desarrolló dentro del período comprendido entre los años 27-30 d. e

6. Conclusiones preliminares

En suma, un breve examen inicial de los principales indicadores cronológicos del NT ofrece un alto grado de probabilidad a las hipótesis siguientes: 1) Jesús ejerció todo su ministerio y sufrió crucifixión cuando Poncio Pilato era prefecto de Galilea (26-36 d. e). 2) Ese ministerio comenzó entre el 26 y el 29 d. e, duró al menos un año, o quizá tanto como tres años y varios meses, y terminó con la ejecución de Jesús entre el 28 y el 33 d. e 3) Jesús había nacido durante el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. e), y hay ligeros indicios de que el nacimiento aconteció más bien hacia el final que al principio o hacia la mitad de ese reinado. Por tanto, Jesús probablemente se encontraba entre el comienzo y la mitad de la treintena al inicio de su ministerio, y entre la mitad y el final de ella a su conclusión.

Para una figura marginal en la historia grecorromana, estos límites cronológicos son notablemente satisfactorios y, quizá, los mejores a que se puede aspirar. No obstante, una inspección más minuciosa de varios pasajes que ya hemos examinado y algunas referencias cronológicas adicionales pueden ayudarnos a ser todavía más precisos.

N. En busca de una mayor exactitud

Si queremos establecer con más precisión el período 27-33 d. e, dentro del que acontecieron el ministerio y la muerte de Jesús, sólo tenemos dos fuentes de información que podrían resultar útiles: 1) el sincronismo de Lc 3,1-2 (específicamente, el año decimoquinto del reinado de Tiberio) y 2) los varios indicadores cronológicos dentro de los relatos de la pasión de los cuatro Evangelios.

1. El año decimoquinto de Tiberio

Al examinar más de cerca el sincronismo de Lc 3,1-2, lo primero que debemos apreciar es su función teológica y literaria. Teológicamente, Lu-

cas desea convencer a sus lectores grecorromanos de que los acontecimientos aparentemente escasos del ministerio público de Jesús pertenecen a un momento de gran alcance, realmente crucial, de la historia; una historia en la que Cristo ha abierto los brazos para abrazar tanto a los gentiles como a los judíos. Por eso Lucas relaciona el solemne comienzo de los ministerios de Juan y de Jesús⁴¹ con el emperador exclusivo de todo el mundo romano y con los diversos gobernantes menores de Palestina o próximos a ella. Desde un punto de vista literario, el evangelista señala el inicio de una parte capital de su obra con una larga proposición temporal (cf. Lc 1,1-4; Hch 1,1-5). Utilizando el estilo y las formas de la historiografía grecorromana para dirigirse a sus lectores cultos, Lucas emplea un sincronismo que tiene paralelos literarios en los escritos de Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso* 2.2.1), Polibio (*Historias* 1.3.1-2)⁴², y Josefa (*Ant.* 18.4.6 §106), a la par que mantiene vínculos con las convenciones de la narrativa y la profecía veterotestamentarias (p. ej., Is 1,1; Jr 1,1-3; cf. 1 Mac 1,10)⁴³.

La preocupación teológica y la literaria están entrelazadas y no deben ser contrapuestas. Es la preocupación teológica sobre el lugar de Jesús en la historia lo que mueve a Lucas a designar el año concreto en que tuvo comienzo el ministerio del Bautista. Que el evangelista aspira a la mayor precisión posible queda de manifiesto por su mención de un determinado año del reinado de Tiberio. Podría haberse referido a ese reinado de una manera vaga, como lo hace con el gobierno de Pilato y de Antipas y, en otros lugares, cuando da como referencia "el tiempo del rey Herodes" (1,5) o el tiempo en que César Augusto publicó un decreto siendo Quirino gobernador de Siria (2,1-2). En cambio, Lucas se esfuerza en especificar que se trata del año decimoquinto del reinado de Tiberio. Naturalmente, puede estar acertado o errado en sus cálculos, pero muestra una intención clara de ser preciso en su información cronológica⁴⁴. Como las otras referencias a duración de gobierno ofrecen solamente arcos de tiempo (p. ej., el gobierno de Pilato desde el año 26 hasta el 36), toda la información exacta que podría darnos Lucas se reduce a ese año *decimoquinto* de Tiberio en el que evidentemente desea centrarse⁴⁵.

Como quedó dicho, hay diversas razones por las que el "año decimoquinto de Tiberio" es un indicador ambiguo, susceptible de referirse a cualquier año entre el 26 y el 29 d. C. Pero, por fortuna, no todas las causas de ambigüedad tienen la misma consistencia, y algunas se pueden dejar a un lado tranquilamente.

1) Como hemos visto, Tiberio compartió el poder con Augusto durante unos cuantos años hasta la muerte de este último. Aunque el comienzo de ese reinado conjunto sobre las provincias del Imperio romano

se ha datado a veces en el 11 ó el 13 d. C., el año más probable es el 12. Muchos eruditos antiguos, siguiendo al arzobispo irlandés James Ussher of Armagh (1581-1656), calcularon el año decimoquinto de Tiberio desde el tiempo de su asociación al poder y así llegaron una datación que oscilaba entre los años 26 y 27⁴⁶. Como señalan I. H. Marshall y Harold W. Hoehner, hoy ya no se suele aplicar este enfoque, puesto que tal método para calcular los años del reinado de Tiberio no tiene base en documentos históricos antiguos ni en monedas, mientras que hay datos abundantes de que Tiberio contó su primer año de reinado a partir de la muerte de Augusto⁴⁷. De hecho, todos los principales historiadores romanos que calculan los años de ese reinado —a saber, Tácito, Suetonio y Dión Casio— cuentan desde el 14 d. C., el año en que murió Augusto. Aunque esos historiadores escribieron —en mi opinión— después de Lucas, su coincidencia en el modo de calcular indica un uso establecido. Presumiblemente, Lucas, que trata de seguir las convenciones de la historiografía grecorromana, no habría preferido un medio insólito de calcular los años de Tiberio a uno generalmente aceptado⁴⁸.

2) Por eso es probable que Lucas calculase el año decimoquinto desde el 14 d. C. y que —como era habitual en el mundo antiguo— contase de manera inclusiva (esto es, incluyendo los años primero y último de la serie). Esto reduce las posibilidades, pero todavía entra en juego cierto número de variables.

Así, Augusto murió el 19 de agosto del 14, pero Tiberio no fue elegido sucesor por el Senado hasta un mes después, el 17 de septiembre. Por tanto, ¿a partir de qué fecha se deben contar los años de Tiberio? Además, Lucas pudo contar el período entre agosto/septiembre y el nuevo año como el primer año de reinado ("sistema del año de no accesión"), o prescindir de esa fracción para el cálculo ("sistema del año de accesión"). Pero, aparte de eso, ¿cuándo empezaba el nuevo año en el "calendario mental" de Lucas? En el siglo 1 d. C., todavía se usaban varios calendarios en el mundo mediterráneo. El calendario juliano, relativamente nuevo entonces, situaba el comienzo en el 1 de enero; pero el calendario lunar judío empezaba con el 1 de nisán (que podía encontrarse en cualquier día de marzo o abril), mientras el calendario siromacedonio tenía su inicio el 1 de octubre y el calendario egipcio el 29 de agosto.

A la vista de todas estas variables, nos puede ser útil recordar que, cualesquiera que fuesen las fuentes de información de Lc 3,1-2, el sincronismo, tal como está, es producto de la redacción creativa lucana⁴⁹. En mi opinión, Lucas, un paganocristiano culto, compuso probablemente su obra en dos volúmenes en Asia Menor, aunque también pudo ser en Roma, donde concluye su epopeya evangélica⁵⁰. En cualquier caso, él dirige

su ambiciosa creación literaria a un público grecorromano instruido, del que es expresión concreta el "excelente Teófilo" de Lc 1,3 YHch 1,1⁵¹. Por eso parece poco probable que, al inicio de ese solemne sincronismo concebido para conectar el acontecimiento de Cristo con la historia grecorromana, Lucas utilizase un calendario judío o egipcio⁵². Las posibilidades más verosímiles son:

a) Lucas contó simplemente los años en que Tiberio reinó *de facto*: esto es, el primer año estuvo comprendido entre el 19 de agosto del año 14 hasta el 18 de agosto del 15, y así sucesivamente. El año decimoquinto habría abarcado desde el 19 de agosto del año 28 hasta el 18 de agosto del 29.

b) Lucas aplicó el calendario juliano, contando el período 19 de agosto-31 de diciembre del año 14 como el primer año del reinado de Tiberio ("sistema del año de no accesión"). El segundo año habría abarcado desde el 1 de enero hasta el 31 de diciembre del año 15, y así sucesivamente. El año decimoquinto habría estado comprendido entre el 1 de enero y el 31 de diciembre del año 28.

e) Lucas utilizó el calendario juliano, pero sin contar la fracción anterior al 1 de enero del 15 como un año más del reinado de Tiberio ("sistema del año de accesión"). En este caso, el año decimoquinto habría estado comprendido entre el 1 de enero y el 31 de diciembre del 29⁵⁵.

d) Lucas pudo aplicar también el calendario siromacedonio. En el sistema del año de no accesión, el año decimoquinto habría abarcado desde el 1 de octubre del 27 hasta el 30 de septiembre del 28; en el sistema del año de accesión, desde el 1 de octubre del 28, hasta el 30 de septiembre del 29⁵⁴.

No hay modo de averiguar cuál de estos métodos de cálculo utilizó Lucas. Examinando las principales posibilidades que acabamos de enumerar, vemos que el año decimoquinto de Tiberio pudo haber contenido al menos partes de los años 27, 28 ó 29. Es interesante observar que casi todos los métodos incluyen al menos parte del año 28, cuando no su totalidad, como perteneciente al año decimoquinto. De hecho, si Lucas aplicó el calendario juliano y el sistema del año de no accesión, el 28 d. C. coincidiría exactamente con el año decimoquinto de Tiberio. Así, por comodidad, y a modo de juicio preliminar, no definitivo, aceptaré el 28 d. C. como el año en que Juan inició su ministerio y bautizó a Jesús⁵⁵. Aun en el caso de que hubiese una desviación en el cálculo, no sería muy grande, ya que la única alternativa sería está constituida por los años 27 y 29⁵⁶.

Habiendo llegado así a un juicio provisional sobre el tiempo de la aparición de Juan y Jesús en el escenario público, debemos volvernos ahora

hacia el otro extremo del ministerio de Jesús, en busca de las fechas de la última cena y de la crucifixión.

2. *Fechas de la última cena y de la crucifixión de Jesús*

Si pudiéramos determinar el año exacto en que murió Jesús, tendríamos una base mucho más firme para calcular la duración de su ministerio. Desgraciadamente, el cómputo del año de la crucifixión está lleno de dificultades, la mayor parte de las cuales tienen su origen en la discrepancia entre los sinópticos y Juan sobre las fechas de la última cena y de la crucifixión. Ante las múltiples cuestiones confusas que se nos presentan, lo mejor será avanzar paso a paso, desde lo más diáfano a lo menos claro ⁵⁷.

a) Los días de la semana

En lo referente a la cronología de la pasión, hay un punto de coincidencia entre los cuatro Evangelios: los días de la semana en que Jesús se reunió a la mesa por última vez con sus discípulos y en que fue ejecutado. Todos los Evangelios sitúan la última cena en jueves, y la crucifixión, muerte y sepultura en viernes antes del ocaso. En realidad, para determinar tales días de la semana a partir de los Evangelios debemos ir hacia atrás, ya que los cuatro Evangelios afirman de un modo o de otro que el día siguiente a la crucifixión de Jesús era el del descanso judío, o sea, sábado.

En efecto, de manera sorprendentemente detallada, Marcos empieza el relato del entierro de Jesús especificando en 15,42: «Al caer la tarde, como aquel día [el de la muerte de Jesús] era el de preparación [παρασκευή], esto es, el día que precede al sábado [προσάββατου]...»⁵⁸. Así pues, según Marcos, Jesús fue crucificado en viernes, y la última cena, por haber tenido lugar la noche anterior al día en que murió Jesús, aconteció en jueves ⁵⁹.

En Mateo se encuentra básicamente el mismo esquema, pero expresado de un modo más "difuso", como resultado de añadir el dato de la guardia puesta junto al sepulcro (27,62-66) tras el relato del entierro de Jesús (27,57-61). Al comienzo de ese relato, Mateo toma solamente la primera referencia temporal presente en la versión marcana: "al caer la tarde" (27,57). Luego, en la perícopa siguiente, el día en que es puesta la guardia junto al sepulcro se describe de una manera torpe como «el día siguiente, que es [el día] después del día de preparación [παρασκευή]». Con esta curiosa frase, Mateo se refiere obviamente al sábado. Cabe preguntarse si recurre a una manera tan retorcida de decir "el sábado" porque él mis-

mo es consciente de la inverosimilitud de que todo el indecoroso asunto que se traen entre manos los sumos sacerdotes, los fariseos y Pilato tenga lugar en el solemne sábado de la semana de Pascua. En todo caso, Mateo coincide con Marcos en que Jesús murió en viernes y celebró la última cena en la noche del jueves precedente.

Lucas sigue esencialmente la misma línea, aunque quizá esto se advierte más bien por deducción. Después de ser sepultado Jesús, las fieles mujeres prepararon aromas y ungüentos y luego, «el sábado, guardaron el descanso de precepto)» (23,56). «Pero el primer día de la semana fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado)» (24,1). La inferencia natural es que las mujeres habrían procedido a ungir el cuerpo inmediatamente después de preparar los ungüentos y aromas si no hubiera estado el sábado de por medio. El lector deduce casi automáticamente que los acontecimientos que rodearon el entierro -y de hecho, todos los eventos narrados desde Lc 22,66 «y cuando llegó el día», καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα)- se deben situar en viernes. Repasando en sentido inverso los hechos, vemos que las mujeres llegaron al sepulcro el domingo, descansaron el sábado y vieron a Jesús ejecutado y sepultado el viernes. Por consiguiente, la última cena, celebrada la noche anterior, tuvo lugar el jueves.

Es interesante observar que, aunque Mateo y Lucas tienen a Marcos como la fuente básica de sus relatos de la pasión⁶⁰, expresan las conexiones temporales entre los días de manera diferente y las sitúan en diferentes puntos del relato. Cabe preguntarse si esas diferencias no son reflejo, a veces, de tradiciones orales aisladas. En todo caso, a pesar de los distintos modos de indicar la sucesión de los días, el resultado final en los tres sinópticos es el mismo en lo referente a la identificación de los días de la semana en la cronología de la pasión.

Juan tiene especial importancia en este aspecto, dado que representa una tradición de la pasión independiente⁶¹. En el momento en que empieza a narrar el hecho de la transfixión del costado de Jesús tras su muerte, Juan explica por qué los judíos no querían que los cadáveres permanecieran de noche en las cruces. Como el día de la crucifixión era de preparación (παρασκευή, la misma palabra que en Marcos y Mateo), había necesidad de acelerar los acontecimientos para que los cuerpos no permanecieran en las cruces el sábado (19,31). La misma observación se hace con referencia al apresurado entierro en un huerto próximo: «Como era día de preparación [παρασκευήν] para los judíos y el sepulcro estaba cerca, pusieron allí a Jesús)» (19,42)⁶². En el versículo siguiente se nos dice que, «el primer día de la semana», María Magdalena fue al sepulcro (20,1). Juan indica así, indirectamente, que el día en que murió Jesús era viernes y que la cena de despedida fue en jueves por haber acontecido la noche

anterior. Así pues, a pesar de sus muchas divergencias cronológicas, las tradiciones marcana y joánica de la pasión coinciden en que Jesús tuvo la última cena con los discípulos un jueves por la noche y murió en viernes. Estos resultados pueden parecer tan esperados como para no necesitar discusión; sin embargo, como veremos pronto, hay quien los pone en tela de juicio tratando de armonizar las aparentes contradicciones entre las cronologías sinóptica y joánica de la pasión.

b) Las fechas del mes de nisán según el calendario judío

Es al tratar de especificar con arreglo al calendario judío las fechas de ese jueves y viernes fatídicos cuando se encuentra una marcada diferencia entre la cronología de los sinópticos y la joánica.

Para entender la diferencia, primero debemos localizar la Pascua en el calendario judío. Según las reglas de Ex 12, tal como las interpretaban los judíos de la "corriente principal"⁶³ en tiempos de Jesús, los corderos eran sacrificados en el templo de Jerusalén el día 14 del mes de nisán (marzo/abril). Ex 12,6 explica que el sacrificio de los corderos debe hacerse "entre los dos atardeceres", lo cual quizá significaba originalmente "durante el crepúsculo vespertino". Sin embargo, en el siglo 1 tenía lugar entre las 3 y las 5 de la tarde, según Josefa (*G.j.* 6.9.3 §423), aunque tal vez se adelantara algo la hora cuando el día 14 de nisán caía en viernes⁶⁴. Ex 12,8 procede luego a indicar que los corderos de Pascua deben ser comidos "esa noche", que, en el contexto, puede ser después del ocaso correspondiente al día en que eran sacrificados los corderos. Ahora bien, según el modo judío de calcular los días litúrgicos en tiempos de Jesús, el ocaso marcaría el comienzo de un nuevo día, el 15 de nisán, el día de la Pascua propiamente dicha. Este sistema de cálculo de los días litúrgicos se encuentra ya atestiguado en el AT (p. ej., para el día de la Expiación en Lv 23,27.32)⁶⁵ Y se aplica explícitamente a la Pascua en el *Libro de los jubileos* 49, 1 (escrito en el siglo II a. C.): «Recordad el mandamiento que el Señor os dictó en relación con la Pascua, mandamiento que observaréis en su día, el 14 del mes primero [nisán], para que podáis sacrificarlo [el cordero] antes de que se haga de noche y podáis comerlo el día 15 de noche, después del ocaso»⁶⁶.

Ahora nos encontramos en condiciones de apreciar la diferencia entre las cronologías sinóptica y joánica. Los sinópticos describen la última cena de la noche del jueves como cena de Pascua (específicamente en el pasaje de la preparación de la cena, Mc 14.12-17 parL.; también Lc 22,15). Por tanto, la preparación de la cena debió de acontecer en horas diurnas del jueves, que era el 14 de nisán, el día establecido para el sacrificio de los corderos de Pascua (así Mc 14,12; Lc 22,7). La cena pascual (Me

14,20-30 parr.), celebrada después de ponerse el sol, habría tenido lugar al comenzar el 15 de nisán, el día de la Pascua propiamente dicha. Por lo mismo, según los sinópticos, la detención, juicio, crucifixión, muerte y entierro de Jesús sucedió un viernes que era (hasta el ocaso) el 15 de nisán, día de Pascua. Y el día siguiente, pues, sábado y 16 de nisán.

Juan presenta una cronología distinta. En su relato, nada indica que la última cena fuese una cena de Pascua, aunque obviamente tiene lugar entre el jueves y *el* viernes. De hecho, lo que Juan dice después parece imposibilitar que la última cena, a sus ojos, fuese pascual. El viernes, de madrugada (ΤΡΙΤΗ, Jn 18,28), las autoridades judías llevan a Jesús de casa de Caifás al pretorio, la residencia de Pilato en Jersusalén. El v. 28 continúa: «y ellos mismos [i. e., las autoridades judías] no entraron en el pretorio para no contaminarse [sino que permanecieron fuera, manteniéndose legalmente puros], a fin de poder comer la Pascua». La frase que figura aquí, φάγειν τὸ Πάσχα («comer la Pascua»), es la misma usada por los sinópticos para describir lo que se iba a hacer en la última cena (Mc 14,12; Mt 26,17; Lc 22,8.15). Es evidente que, en la idea de Juan, la Pascua aún no se había celebrado.

El evangelista hace explícita esa idea en el momento culminante del juicio ante Pilato. Cuando éste toma asiento en el tribunal para pronunciar su veredicto, Juan dice a sus lectores en un aparte: «Era entonces el día de la preparación para la Pascua [παρασκευῆ τοῦ Πάσχα]» (19,14)⁶⁷. Así pues, según el cálculo de Juan, el jueves fue el 13 de nisán hasta la puesta del sol; la última cena se celebró al comienzo del 14 de nisán y, por tanto, no fue una cena de Pascua; la crucifixión, la muerte y el entierro de Jesús ocurrieron un viernes que fue 14 de nisán hasta el ocaso, y el día de Pascua empezó con la cena pascual celebrada el viernes, tras la puesta del sol, día que correspondió al 15 de nisán. Como se puede ver fácilmente, según Juan, en aquel año fatídico de la muerte de Jesús, el día de Pascua coincidió con el sábado. Esto puede explicar por qué Juan subraya la especial preocupación de los judíos por quitar los cuerpos de las cruces antes de que empezase el sábado, «porque era un gran día aquel sábado» (19,31)⁶⁸, es decir, aquel sábado era un día especialmente solemne⁶⁹.

En una primera lectura, pues, parece haber una contradicción irremediable entre la cronología de los sinópticos y la joánica. Aunque ambas sitúan la última cena en noche de jueves y la muerte de Jesús en viernes antes de la puesta del sol, discrepan en la datación de esos dos días. Para los sinópticos, la última cena, en jueves, era una cena pascual, por lo cual Jesús murió un viernes que era día de Pascua (el 15 de nisán). Para Juan, la última cena no era pascual. Jesús murió un viernes 14 de nisán, que aquel

año era día de preparación *tanto* para la Pascua *como* para el sábado. Aquel año, las dos prácticas preceptivas coincidían en un sábado que era el 15 de nisán.

¿Cómo pueden conciliarse estas dos cronologías... si es que se deben conciliar?

c) Intentos de conciliar las cronologías sinóptica y joánica.

Varios especialistas han tratado de armonizar las cronologías sinóptica y joánica por diversas razones. Algunos teólogos equiparan ingenuamente inspiración divina con infalibilidad en los más insignificantes detalles históricos y geográficos. Otros, con una inclinación más acentuada por la historia, se preocupan de hacer ver que los Evangelios son tan fiables como otros documentos históricos. Cualesquiera que sean las razones concretas, los intentos de conciliación suelen reducirse a alguna teoría encaminada a mostrar que tanto los sinópticos como Juan tienen razón, aunque de diferentes maneras. Para ello se limitan a determinar la fecha de la Pascua según los diferentes calendarios judíos o modos de calcular.

a) Entre las soluciones antiguas, la más conocida es la que figura en el imponente comentario "rabínico" sobre el NT escrito por Hermann L. Strack y Paul Billerbeck. En una prolija digresión, Billerbeck adoptó la teoría de que, el año de la muerte de Jesús, los saduceos y los fariseos no se ponían de acuerdo sobre cuándo había empezado el mes de nisán ni, por tanto, sobre qué día comenzaba la Pascua (el 15 de nisán) ⁷⁰. Como ninguna de las dos partes lograba imponer su criterio sobre la otra, llegaron a una solución de compromiso haciendo que los corderos fuesen sacrificados el jueves y el viernes. Los fariseos (y con ellos Jesús) contaron el jueves como 14 de nisán y tomaron la cena de Pascua en la noche de ese día. Los saduceos, en cambio, contando el viernes como 14 de nisán, tuvieron su cena pascual cuando empezaba el sábado. Aparte de varios problemas que suscitan casi todas las armonizaciones de este tipo, la más importante objeción a la propuesta de Billerbeck es esta simple máxima: lo que se afirma gratuitamente, gratuitamente se puede negar. A pesar de todas sus eruditas disquisiciones sobre desacuerdos entre los fariseos y el grupo saduceo llamado de los boetianos ⁷¹ en cuanto al día apropiado para ofrecer gavillas durante la semana de Pascua, Billerbeck no puede probar que hubiese habido alguna vez, en tiempos de Jesús, dos días seguidos de sacrificios de corderos de Pascua en el templo de Jerusalén ⁷².

b) Es curioso que, después de refutar la teoría de Billerbeck, S. Dockx, ofrezca lo que es simplemente una versión distinta de la misma distinción básica: algunos judíos presentes en Jerusalén para la Pascua calculaban és-

ta de una manera, mientras que otros judíos también presentes en Jerusalén la calculaban de diverso modo. Dockx sugiere que, en el año de la muerte de Jesús, surgió una discrepancia entre galileos y judíos sobre el día en que caía el 14 de nisán⁷³. En cualquier caso, la teoría de Dock parece incluso más gratuita que la de Billerbeck; carece de toda base en documentos de la época⁷⁴.

c) Así pues, tanto el enfoque de Billerbeck como el de Dockx adolecen del grave inconveniente de no estar fundamentados en la historia real del judaísmo de los tiempos de Jesús. Annie Jaubert trata de paliar ese inconveniente apelando a la realidad histórica concreta de aquel período: el calendario solar del que hay testimonios en el *Libro de los Jubileos* y en Qumrán⁷⁵. Jaubert sugiere que este calendario representa un arcaico calendario sacerdotal que situaba permanentemente las fiestas principales en determinados días de la semana. En concreto, la Pascua caía siempre en viernes⁷⁶. La autora trata luego de establecer un vínculo entre este calendario y el reflejado en la liturgia cristiana primitiva; subraya en particular una tradición de la *Didascalia Apostolorum*, del siglo III, que presenta la última cena como acontecida un martes por la noche .

De todo esto saca Jaubert la radical conclusión de que Jesús celebró la cena de Pascua en la noche del martes, de suerte que la Pascua cayó en viernes, de acuerdo con el antiguo calendario sacerdotal. Jesús fue arrestado durante la noche del martes al miércoles. Tras varias audiencias y juicios ocurridos la noche del martes, el miércoles, el jueves y el viernes por la mañana, fue ejecutado este último día, que era 14 de nisán y víspera de Pascua, según el calendario lunar oficial del templo de Jerusalén⁷⁸. De este modo, los sinópticos conservaron una tradición primitiva que reflejaba el antiguo calendario sacerdotal. Juan, con su interés en que Jesús había venido a sustituir las fiestas judías que eran celebradas en el templo de Jerusalén, presenta la última cena y la muerte de Jesús de acuerdo con el calendario oficial⁷⁹. En opinión de Jaubert, situar el arresto de Jesús en la noche del martes tiene la ventaja añadida de que las audiencias y juicios descritos en los sinópticos y en Juan se desarrollan en un espacio de tiempo más razonable.

La teoría de Jaubert despliega una gran erudición y procura basarse en realidades concretas de la Palestina del siglo I. Sin embargo, también adolece de inconvenientes insuperables.

1) Nunca explica adecuadamente por qué Jesús se habría ajustado a un calendario sectario o, concretamente, qumranita para observar las fiestas principales del judaísmo⁸⁰. Como veremos más adelante en esta obra, no hay ninguna razón sólida para pensar que Jesús fuera jamás miembro de la comunidad de Qumrán ni del más amplio grupo de los esenios. Su

actitud independiente con respecto a las sutilezas de la Ley se encuentra en oposición diametral al legalismo extremo mostrado por esa comunidad⁸¹.

2) Más específicamente, cuando los Evangelios presentan a Jesús en comunicación con los dirigentes oficiales del judaísmo, se trata siempre de las autoridades de Jerusalén o sus representantes, nunca de las autoridades de Qumrán. Aceptemos o no como dato histórico el único viaje de Jesús al templo de Jerusalén referido en Marcos o bien los diversos viajes al mismo templo de los que habla Juan, en todo caso es a Jerusalén, no a Qumrán, adonde va Jesús a celebrar las principales fiestas judías. Sea en los días inmediatamente anteriores a la fiesta (la de Pascua en los sinópticos), sea durante la misma fiesta (la de los Tabernáculos en Juan 7-8), el lugar donde se encuentra Jesús es el templo de Jerusalén.

A la luz de este contexto amplio, el pasaje de los sinópticos sobre la preparación de la última cena no parece indicar sino que Jesús iba a celebrar la Pascua el mismo día que los demás judíos en general y que las autoridades del templo en particular. Después de todo, ¿cuál es el sentido natural de Mc 14,12, estando como está después de una referencia a días de actividad por parte de Jesús en el recinto del templo de Jerusalén?: «El primer día de los Ázimos, cuando solían sacrificar [ἔθουον] el cordero de Pascua». Adviértase el imperfecto del verbo ἔθουον, que denota una acción habitual, además del sujeto, "ellos", implícito en el verbo. ¿Quiénes eran exactamente esos "ellos" dados por tan conocidos que ni siquiera se los nombra, y dónde llevaban a cabo habitualmente el sacrificio ritual de los corderos pascuales? Si se tiene en cuenta el contexto general de los capítulos anteriores, situado dentro y en los alrededores del templo, parece extremadamente arbitrario introducir de pronto a los qumranitas —de los que no se hace mención— en el Evangelio y en este texto particular, por no decir nada de convertir a Jesús y sus discípulos en los sacerdotes que sacrifican (!). El sentido natural de la frase es "cuando los sacerdotes del templo [y los judíos que estaban allí con ellos] solían sacrificar el cordero de Pascua". Jaubert es consciente de lo perjudicial que es esta frase para su teoría, pero a lo más que llega es a suponer gratuitamente que proviene de un "glosador" (del cual no da época ni identidad ni explicación alguna)⁸². y se ve en la necesidad de sugerir que Jesús celebró una cena de Pascua en la que no había cordero *pascual*, pero que incluía pan sin levadura 0)⁸³.

Al parecer, la teoría de Jaubert no encuentra un camino de rosas, sino de glosas, porque tropieza con un obstáculo similar en la forma redaccional de Mc 14,12: "Llegó el día de los Ázimos, en que había que sacrificar el cordero pascual" (Lc 22,7). Desde su relato de la infancia en adelante, Lucas ha puesto de relieve una piedad judía que está centrada en el

templo de Jerusalén y que observa la Ley mosaica tal como es practicada por las autoridades sacerdotales que mandan allí (p. ej., Lc 1,5-23; 2,22-24). En 22,7 aborda de nuevo este tema de lo que *había que hacer* (ἔδει) según la Ley⁸⁴. Introducir de repente en este punto la necesidad de obedecer una ley litúrgica qumranita en conflicto con las del templo es desentenderse de la pauta seguida por Lucas a lo largo de todo su Evangelio.

La conexión de Jesús con el templo de Jerusalén y su liturgia, ya clara hasta cierto punto en los sinópticos, se vuelve de una diafanidad meridiana en el cuarto Evangelio. Por poner el ejemplo más evidente: Juan presenta a Jesús subiendo a la fiesta de los Tabernáculos una vez que todos los demás han ido a ella (Jn 1-10). Después de, aparentemente, no hacerse notar en un primer momento, Jesús procede a predicar y discutir en el templo ya mediada la semana de la fiesta (7,14) Y de nuevo al final de ella (7,37), cuando están presentes multitudes de judíos en la celebración de la fiesta de los Tabernáculos, que evidentemente transcurre con arreglo al calendario lunar usado en el templo.

A pesar de ello, Jaubert aparta de un manotazo toda la tradición joánica sin ofrecer ningún argumento detallado. Y se comprende por qué. Si antes, en lo referente al cuarto Evangelio, se ha aceptado como esencialmente histórica la observancia por parte de Jesús de las fiestas judías en el templo de Jerusalén *al mismo tiempo que otros judíos*, no hay ninguna razón válida para pensar que en la celebración de su última Pascua en Jerusalén él hubiese abandonado su costumbre.

Por eso no es casual que, aunque el Evangelio de Juan (en su forma final) dedica cinco capítulos a la última cena -capítulos llenos de formas variantes de material evangélico procedente de diferentes estratos de la tradición-, no exista en ninguna parte un claro indicio de que la cena fuera una cena de Pascua ni de que jamás hubiese sido considerada como tal. No se trata simplemente de que la intervención redaccional del evangelista haya transformado la última cena en una cena no pascual; es que nunca hubo una cena de Pascua en ninguna etapa de la tradición joánica⁸⁵.

Pero volvamos al punto principal: pese a todas sus divergencias en el tratamiento de los acontecimientos correspondientes al día de la última cena y a los anteriores a ella, ni los sinópticos ni Juan crean la más ligera impresión de que, durante los días finales de su vida, Jesús se atuviese a otro calendario que el del templo de Jerusalén, el único centro litúrgico del judaísmo con el que él estuvo en contacto.

3) Un gran punto débil del enfoque de Jaubert es que, mientras ella trata de sostener que la última cena de los sinópticos es una cena de Pascua, al mismo tiempo se ve en la necesidad de afirmar que los sinópticos

yerran en su cronología de los días de la semana: la cena aconteció históricamente no en jueves, sino en martes, y Jesús fue arrestado en la noche del martes. Entonces, Marcos tendría que haberse equivocado también al situar la reunión de las autoridades judías para buscar la manera de arrestar a Jesús «dos días antes de la Pascua» (14,1). Puesto que Marcos sitúa la Pascua en viernes, dicha reunión sucede, en la mente del evangelista, en miércoles (o quizá, calculando inclusivamente, en jueves). Es poco después de ese encuentro cuando Judas se ofrece a traicionar a Jesús; por eso, presumiblemente, el ofrecimiento tiene lugar en las últimas horas del miércoles o en las primeras del jueves. Ya hemos visto, sin embargo, que Jaubert señala la noche del martes como la del arresto; por tanto, los errores de Marcos no se limitarían al día en que tuvo lugar la última cena.

Resumiendo: en su esfuerzo por explicar las divergencias entre los sinópticos y Juan en la datación de la última cena y de la crucifixión, Jaubert acaba defendiendo una posición sumamente extraña sobre la fiabilidad histórica de los Evangelios. En efecto, 1) los sinópticos y Juan *aciertan* cuando *discrepan*: en virtud de unos calendarios diferentes, la última cena fue una cena de Pascua (sinópticos), pero la Pascua iba a celebrarse al día siguiente de la muerte de Jesús (Juan). En cambio, 2) los sinópticos y Juan *yerran* cuando *coinciden* en que la última cena y el arresto de Jesús se produjeron el jueves por la noche. Uno y otros están en lo cierto cuando discrepan, uno y otros se equivocan cuando concuerdan. Esto es volver del revés el estudio crítico de la cronología de la pasión y sacrificar datos claros en aras de una confusa teoría ⁸⁶.

Más tristes, aunque más avisados tras este recorrido por los intentos de armonizar o conciliar las diferencias entre las cronologías de la pasión de los sinópticos y de Juan, llegamos a la conclusión de que tales armonizaciones son maniobras bien intencionadas pero artificiales para no encarar un hecho obvio: los sinópticos y Juan están en claro desacuerdo sobre el carácter pascual de la última cena y sobre la fecha en que murió Jesús (¿fue el 14 ó el 15 de nisán?). Como proclaman constantemente los existencialistas, rehuir la elección es ya una elección equivocada. Debemos, pues, elegir.

d) ¿La cronología de la pasión de los sinópticos o la de Juan?

Resultaría una simpleza afirmar que la elección entre las dos cronologías es clara o fácil. Cada una de ellas ha contado y cuenta con defensores de gran talla intelectual. Por ejemplo, Joachim Jeremias fue un apasionado adalid del carácter pascual de la última cena, mientras que Joseph Blinzler y Raymond E. Brown presentaron razonamientos de peso en favor de la cronología joánica de la pasión ⁸⁷. En ocasiones, los argumentos

de ambos bandos tienden a anularse mutuamente; otras veces, el cotejo de probabilidades exige una evaluación muy aquilatada. El razonamiento de algunos críticos viene a ser circular; pero, habida cuenta de la escasez de datos, la circularidad de los argumentos es inevitable hasta cierto punto. Lo más que está a nuestro alcance es preguntarnos cuál de las hipótesis propuestas es la más probable. Al final, diversas consideraciones me inducen a considerar el esquema básico de la cronología joánica como el de mayor verosimilitud.

1) Aunque Jeremias tiene gran habilidad y enormes conocimientos de las tradiciones rabínicas, no se puede evitar cierta sensación de incomodidad ante el conjunto de su planteamiento. En él se mezclan por las buenas el AT, Qumrán, Filón y Josefa con material rabínico tanto primitivo como tardío. A veces parece que el material rabínico es declarado aplicable o no aplicable a la época de Jesús en razón de si apoya o no la posición de Jeremias. Cuando los textos evangélicos no se prestan a la interpretación que él desea, se nos dice que el griego (que tiene perfecto sentido como griego) es una mala traducción de algún original arameo desconocido e incognoscible: subterfugio que suele utilizar Jeremias cuando en su análisis de los Evangelios se encuentra en apuros. En ocasiones ocurre simplemente que los Evangelios no son tratados como obras autónomas que es preciso leer e interpretar como tales.

2) Con su gran conocimiento del material rabínico y de los temas judíos, Jeremias puede demostrar, en la presentación de los sinópticos, que ciertos acontecimientos que a primera vista parecen improbables podían suceder realmente en el día de Pascua. Por ejemplo, señala que no era imposible la ejecución de un reo en día de fiesta⁸⁸; y, por supuesto, en el caso de Jesús fueron los romanos, no las autoridades judías, quienes llevaron a cabo la ejecución,

Sin embargo, algunos acontecimientos no pueden ser explicados tan fácilmente. Pese a lo bien que Jeremias conoce y maneja el material, en realidad no consigue hacernos ver como verosímil que, en tiempos de Jesús, las supremas autoridades judías de Jerusalén arrestasen a una persona sospechosa de un delito capital, organizarasen inmediatamente una reunión del Sanedrín para examinar el caso (un caso que llevaba aparejada la pena de muerte), celebrasen un juicio formal con testigos, llegasen a la decisión de que el reo merecía morir⁸⁹ y lo entregasen a las autoridades gentiles con la petición de que fuese ejecutado en el mismo día, ¡todo ello durante la noche y las primeras horas del día de Pascua, 15 de nisán! Sin embargo, esto es lo que exigen en realidad la cronología de la pasión y el "proceso" judío tal como figuran en los sinópticos. En cambio, la datación joánica del arresto de Jesús al comienzo del 14 de nisán y su relato de un

"proceso" más informal ante varios funcionarios judíos durante las horas de la noche -aunque también esto presenta sus problemas- no tienen sobre sí una carga tan descomunal de improbabilidad histórica⁹⁰.

3) Los hallazgos de la crítica formal y redaccional han venido en apoyo de esta idea general. Lo intrigante es que, si se quitan al relato marcaño de la pasión dos pasajes probablemente procedentes de un nivel secundario de la tradición o de la propia actividad redaccional de Marcos, lo que resta de ese relato no contiene ningún claro indicio de que la última cena fuese pascual ni de que Jesús muriese el día de Pascua.

Los dos pasajes en cuestión, en los que se apoya la cronología marcaña de la pasión, son el medio versículo que introduce todo el relato de la pasión (Mc 14,1a) y la parte relativa a la preparación de la última cena (14,12-16). Por lo que se refiere a 14,1a, muchos críticos pensarían *a priori* que el versículo introductorio de una sección principal de un Evangelio es probablemente creación del evangelista. Más en concreto, el estilo de Mc 14,1a tiende a corroborar la teoría de que fue compuesto por Marcos. El texto: «Era la Pascua y [la fiesta de] los Ázimos pasados dos días» encaja perfectamente en el estilo de "dualidad marcaña", esto es, la tendencia de Marcos a decir las cosas dos veces, dando con la segunda frase una mayor especificidad a la primera. Frans Neirynck ha señalado que esa afición de Marcos por la dualidad se nota sobre todo en expresiones temporales, e incluye Mc 14,1 (así como 14,12) entre sus ejemplos⁹¹. Naturalmente, también es posible que la frase introductoria fuera compuesta al ser ensamblados varios bloques de tradición sobre la pasión para formar un relato de la pasión premarcaño. De cualquier modo, Mc 14,1a tiene su origen en una fase secundaria o redaccional de la tradición⁹².

Pero, ciñéndonos más al asunto, Mc 14,1a es, en el mejor de los casos, una indicación de tiempo bastante imprecisa. «Era la Pascua y [la fiesta de] los Ázimos pasados dos días» podría indicar uno o dos días antes de la Pascua, según se hubiera aplicado o no un cálculo inclusivo. Solamente cuando se conecta Mc 14,1 con la indicación temporal más precisa de Mc 14,12, el sentido adquiere mayor claridad, aunque todavía queda un tanto confuso: «El primer día de los Ázimos, cuando solían sacrificar el cordero de Pascua, le dijeron sus discípulos...» Mc 14,12 nos sitúa claramente en el 14 de nisán, el día en que los sacerdotes sacrificaban los corderos en el templo. Esto concuerda perfectamente con lo que sigue: Jesús envía dos discípulos suyos al propietario de una casa de Jerusalén, quien pone a disposición de Jesús una habitación en el piso superior adecuada para celebrar la cena de Pascua (vv. 12-16). Lo notable, pues, es que, como incluso 14,1 es algo ambiguo, sólo 14,12-16 convierte explícitamente la última cena en cena de Pascua. Una vez que empieza el relato de la

cena, ninguna de sus tres perícopas (la profecía de la traición, vv. 17-21; la institución de la eucaristía, vv. 22-26, y la perícopa de transición en el camino hacia Getsemaní, con la predicción de la negación de Pedro, vv. 26-31) contiene ningún elemento que exija considerar la última cena como pascual. De hecho, sin 14,1 + 12-16, jamás pensaría el lector que pudiera tratarse de una cena de Pascua.

Por eso es sumamente significativo que *hasta* Joachim Jeremias, el más fiel defensor del carácter pascual de la cena, piense que la noticia marca de la preparación de la cena (14,12-16) pertenece a la última de las cuatro etapas del relato de la pasión postuladas por él⁹³. Así pues, el propio Jeremias admite que la única perícopa que claramente confiere carácter pascual a la última cena es un desarrollo tardío en la tradición evangélica. A mayor abundamiento, incluso críticos que no aceptan en su totalidad el razonamiento de Jeremías opinan que 14,12-16 es un desarrollo tardío insertado en tradiciones de la pasión anteriores. Eduard Schweizer, en particular, ofrece sólidas razones en favor de esta posición⁹⁴.

También tardías o redaccionales son, a mi modo de ver, las palabras de Lc 22,15-16, que pronuncia Jesús al comienzo de la cena: «¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi pasión! Porque os digo que no la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios». Considerado en su sentido estricto, este dicho (según el mejor texto crítico⁹⁵) significaría que Jesús *no* tomará la cena de Pascua que ahora tiene delante sino después de haber padecido y muerto. En realidad, el sentido es más bien "no la comeré de nuevo hasta...", dando por supuesto que Jesús ya ha empezado a tomar la cena que tiene delante⁹⁶.

Más en concreto, creo probable que nos encontremos aquí ante una reelaboración, ampliación e inversión del relato eucarístico de Marcos, y no ante una tradición lucana primitiva e independiente⁹⁷. Marcos tiene dos fórmulas eucarísticas (14,22-24) seguidas de una frase aislada en la que Jesús dice que no beberá más (οὐκ ἔτι) del fruto de la vid hasta beberlo, pero nuevo, en el reino de Dios (14,25). Lucas ha revisado y proporcionado mayor equilibrio a esta serie de dichos trasladando al comienzo de la perícopa (Lc 22,17-18) la manifestación sobre no beber más y contrabalanceándola con una frase paralela sobre tomar la cena de Pascua (22,15-16)⁹⁸. El material reelaborado contiene suficientes indicios de vocabulario, estilo y teología lucanos para justificar esta conclusión.

El resultado de toda esta redacción lucana es una clara estructura de dos frases sobre no comer ni beber comida y bebida corrientes, seguidas por dos frases de institución sobre el pan y el vino⁹⁹. Pero, aun cuando se prefiera la opinión de los exegetas que ven en los vv. 15-16 una tradición especial lucana, hay que ejecutar una acrobacia difícil (y difícilmente jus-

tificada) para adoptar la postura de que esos versículos reflejan las exactas palabras de Jesús en la última cena y no una primitiva reflexión cristiana sobre ella.

4) Una vez que los relatos de la pasión son podados de sus referencias tardías o redaccionales a la Pascua, se aprecia que la última cena, en la tradición sinóptica subyacente, no es más pascual que la última cena del Evangelio de Juan. En realidad, si nos detenemos a examinar el testimonio de este Evangelio, resulta muy notable considerado en sí mismo. Algo en que coincidirán casi todos los críticos redaccionales es que Jn 13-17, donde se encuentra el relato y los largos discursos de despedida correspondientes a la última cena joánica, conserva muchos diferentes estratos de tradición joánica, desde material primitivo paralelo a las perícopas sinópticas (predicción de la traición, predicción de la negación de Pedro, exhortación al servicio), pasando por la forma del discurso de despedida que procede del evangelista (esencialmente Jn 14), hasta las formas de los discursos de despedida procedentes del redactor final (Jn 15-17). Lo destacable es que, a lo largo de todo este material multiestratificado y extenso, no hay vestigio de ninguna tradición sobre la última cena como cena pascual¹⁰⁰. La totalidad de la tradición joánica, desde sus etapas primitivas hasta las tardías, coincide perfectamente con la tradición primitiva sinóptica en cuanto al carácter no pascual de la última cena.

5) Jeremias se esfuerza en demostrar que los diversos detalles de los relatos sinópticos y joánico de la pasión sólo tienen sentido si la última cena fue una cena de Pascua y que las aparentes objeciones a ese carácter pascual no son válidas¹⁰¹. De hecho, llega a afirmar que ciertos aspectos del relato de Juan abogan por una cena de Pascua en el cuarto Evangelio¹⁰². Sin embargo, en muchos de sus argumentos hay un defecto radical. Jeremias plantea básicamente una proposición disyuntiva: o 1) alguna suerte de comida ritual judía solemne (en especial la cena de Pascua)¹⁰³, con todo su acompañamiento religioso, o 2) una comida ordinaria y corriente, que no habría tenido ni gran formalidad, ni fórmulas e himnos religiosos, ni vino para beber, ni divanes en los que recostarse, ni ambientación nocturna, ni Jerusalén como marco. El problema es que Jeremias propone una falsa dicotomía¹⁰⁴.

Cabe otra posibilidad, muy plausible a la luz de cualquier lectura de la tradición evangélica: presintiendo o sospechando que sus enemigos se disponían a lanzar un ataque inminente, definitivo, y teniendo en cuenta, por consiguiente, que quizá no podría celebrar la cena pascual con sus discípulos, Jesús organizó para inmediatamente antes de la Pascua una solemne comida de despedida con el círculo de sus discípulos más estrechamente vinculados a él. Como deseaba intimidad y tenía los días ocupados

enseñando en el templo de Jerusalén, optó por celebrar una cena con ese grupo de seguidores más allegados en casa de algún adepto jerosolimitano de buena posición. Fue un jueves por la noche, cuando comenzaba el 14 de nisán. La cena no era de Pascua, ni se celebraba para sustituir la cena pascual, pero fue todo menos corriente. Dado que en ella se despedía Jesús de sus discípulos más próximos mientras se preparaba para la posibilidad de una muerte inminente y violenta, el tono de la reunión sería, naturalmente, religioso y solemne, acompañado de todas las formalidades (estar recostados ante la mesa, beber vino, cantar himnos, etc.) que Jeremías enumera para probar el carácter pascual de la cena.

Además, si aceptamos la historicidad esencial del relato eucarístico (Mc 14,22-25 parr.), deberemos admitir que Jesús hizo y dijo en la última cena algunas cosas asombrosas, sin precedentes, que no pueden ser explicadas situándolas simplemente en el contexto de una comida ritual judía, pascual o de otro tipo ¹⁰⁵. Dadas las circunstancias únicas de esta persona excepcional, no es sorprendente que lo que hizo en su última cena no termine de encajar en ninguna rúbrica religiosa convencional de la época. Tratar de encasillarlo bajo una rúbrica es lo que ha originado en gran parte el problema sobre la cronología de la pasión. En cierto modo, los sinópticos fueron los primeros en tomar ese camino, situando una comida "extraordinaria" bajo la rúbrica de la Pascua. Está mucho más en armonía con las tradiciones presinóptica y joánica una comida especial de despedida, organizada y realizada por Jesús según sus propios deseos y sus peculiares circunstancias.

6) A modo de corolario señalaré dos ventajas de la solución que propongo, en comparación con la cronología sinóptica.

Primero, el episodio de Barrabás (Mc 15,6-14; Jn 18,39-40) encuentra en la cronología joánica una explicación mucho más fácil que en la de los sinópticos ¹⁰⁶. Éste no es el lugar para discutir si lo narrado en ese pasaje es o no realmente histórico. Baste decir que está presente en las tradiciones marcana y joánica y que perteneció a uno de los estratos más antiguos del primitivo relato de la pasión. Ahora bien, la clara premisa del pasaje sobre Barrabás -el perdón a un preso judío con ocasión de la Pascua- es que el indulto se concedía precisamente para que el judío, tras su puesta en libertad, pudiera participar en la cena de Pascua. ¿Con qué objeto se habría de soltar a un preso judío en día de Pascua después de la cena pascual, habiendo tenido ya lugar el rito central de esa festividad? En otras palabras, si el episodio de Barrabás, histórico o no, aparecía en una forma primitiva del relato de la pasión, entonces esa forma del relato daría la impresión de que el episodio de Barrabás ocurrió en la mañana del 14 de nisán, cuando Barrabás aún tenía tiempo para participar en la cena

de Pascua, y no en la mañana del 15 de nisán, cuando la cena ya había acabado. La presencia del episodio de Barrabás en una forma temprana del relato de la pasión está de acuerdo, al menos implícitamente, con la cronología joánica y no con la sinóptica.

Segundo, tanto el relato marcano de la pasión como el joánico sitúan la última comida tomada por Jesús en una casa de Jerusalén, al atardecer o en horas nocturnas ¹⁰⁷. Pero, tanto en Marcos como en Juan, se trata de una cena especial que Jesús celebra con el círculo más íntimo de sus discípulos; no es una reunión numerosa, indiscriminada, alrededor de una mesa. Sin embargo, si consideramos la cena como pascual normal, debemos suponer que el dueño de la casa es extraordinariamente rico, al tener la vivienda unas dimensiones descomunales; porque, presumiblemente, él celebraría su propia cena pascual con familiares amigos la misma noche en que Jesús estuviese celebrando la suya con sus discípulos. El escenario de la última cena se hace mucho más imaginable si Jesús utiliza la casa en la noche que marca el comienzo del 14 de nisán, el día de preparación. Esa noche, el dueño estaría en mucho mejor situación de ofrecer intimidad y unos medios adecuados para la cena a un grupo tan especial como el de Jesús.

Los dos puntos precedentes son ciertamente de menor entidad y por eso han sido mencionados sólo después de los argumentos principales ¹⁰⁸. Sin embargo, encajan perfectamente en la cronología de Juan y no parecen chocar frontalmente con la de Marcos. Como ocurre tan frecuentemente en nuestra búsqueda, es la convergencia de las líneas de probabilidad lo que nos lleva a decidimos, entre distintas opciones, por la hipótesis más verosímil ¹⁰⁹.

3. Año de la muerte de Jesús y duración de su ministerio

a) Año de la muerte de Jesús

Si decidimos que la cronología joánica de la pasión es históricamente más exacta, ¿podremos obtener de tal decisión algún indicio sobre el año en que murió Jesús? Sí, con cierto grado de probabilidad. Por un lado, ya hemos visto que, dentro de la década del gobierno de Pilato como prefecto (26-36 d. C), el ministerio de Jesús bien pudo haber comenzado el año 28, aunque tampoco son desechables el 27 Y el 29. Esto significa que podemos descartar tranquilamente los años anteriores al 28 para fijar la muerte de Jesús. Por otro lado, si se data el comienzo del ministerio de Jesús alrededor del 28 d. C, su ejecución en los últimos años del gobierno de Pilato también parece improbable, puesto que un ministerio de cinco

a ocho años estaría en patente desacuerdo con la cronología sinóptica y con la joánica. Aparte de que, en la práctica, ni exegetas ni historiadores defienden tan prolongado ministerio.

Así pues, como opina la mayor parte de los comentaristas, la muerte de Jesús debió de producirse entre los años 29 y 34. Y esto es ampliar los límites al máximo, porque, como veremos, la crucifixión se sitúa más usualmente dentro del período 30-33 d. C. Si tenemos en cuenta nuestra frecuente ignorancia sobre el año exacto en que murieron muchos notables del mundo antiguo, nos daremos por satisfechos de poder ser tan precisos con respecto al año de la crucifixión de Jesús.

Pero hay quien aspira a ser más preciso todavía. Con ese propósito, algunos exegetas recurren a la astronomía para calcular en qué años -entre el 29 y el 34- cayó en viernes el 14 de nisán. A primera vista, el recurso a la astronomía para resolver este problema de cronología bíblica parece muy prometedor; sin embargo, hay más de un obstáculo en el camino hacia una clara solución científica.

1) En el calendario lunar oficial, se declaraba la entrada del nuevo mes (p. ej. nisán) en la noche del día 29 del mes saliente *si* dos testigos fidedignos atestiguaban ante la comisión del calendario, en Jerusalén, que habían visto la nueva luz de la luna nueva después del ocaso ¹¹⁰. La declaración, por tanto, dependía no de que la nueva luz hubiera existido realmente, sino de que hubiera sido vista. Nubes, lluvia, acumulaciones de polvo y otras perturbaciones atmosféricas -hoy no es posible saber si se dieron tales fenómenos- podían retardar la visión de la nueva luz. Mitigaba algo esta dificultad la norma de que los meses no podían durar menos de veintinueve días ni más de treinta. Por tanto, el retraso era de un día, como mucho.

2) Para ajustar el calendario lunar al año solar real, cada cierto tiempo era necesario añadir un año bisiesto al calendario judío. Probablemente no había un ciclo regular de años bisiestos en el primer tercio del siglo 1, y eran añadidos cuando las autoridades decidían, a partir de observaciones concretas (sobre todo de la agricultura), que era preciso efectuar el ajuste ¹¹¹. No podemos conocer con seguridad si hubo un año bisiesto entre el 29 y el 34 d. C.

Todo cálculo en este sentido no pasa, pues, de hipotético. Ése es el motivo por el que no he introducido la cuestión de la astronomía hasta este momento, relativamente tardío, de la discusión. Al menos nuestras conclusiones más importantes pueden sostenerse sin necesidad de recurrir a cálculos astronómicos con las especiales dificultades que ellos entrañan. En todo caso, según las tablas preparadas por Jeremías, dentro del perío-

do 29-34 d. C., en el que nos hemos centrado, los únicos años en que el 14 de nisán cayó probablemente en viernes son el 30 (7 de abril) y el 33 (3 de abril) ¹¹². En un planteamiento negativo, parece que se deben excluir el 29 Y el 32, independientemente de que se prefiera la cronología sinóptica o la joánica ¹¹³; además, si se opta por esta última, el año 31 también es descartable. En la práctica, por tanto, sólo podemos elegir entre el 30 Y el 33.

En mi opinión, el año más probable de la muerte de Jesús es el 30. Situar el comienzo de su ministerio en el 28 es, a mi juicio lo más razonable; pero posponer su muerte hasta el 33 daría como resultado un ministerio de cuatro o cinco años. Aunque esto no es imposible, va más allá de lo que indican los sinópticos y Juan. Por tanto, como conclusión provisional, sugiero que Jesús inició su ministerio el 28 d. C., poco después de comenzar el suyo Juan Bautista, y que fue crucificado el 7 de abril del año 30 ¹¹⁴. Esta conclusión implica, claro está, la cuestión relativa a la duración de la actividad pública de Jesús, tema que hasta ahora sólo he tratado tangencialmente. Como último paso en nuestro examen de la cronología de Jesús, consideraremos de manera directa la duración del ministerio. Ahora nos encontramos en mejores condiciones de discutir este aspecto, que además puede proporcionar alguna confirmación indirecta de las posiciones que ya hemos hecho nuestras.

b) Duración del ministerio de Jesús

Es habitual abrir el debate sobre la duración del ministerio de Jesús subrayando las presentaciones diferentes -por no decir contradictorias- que ofrecen los sinópticos y Juan. Podemos, pues, empezar preguntándonos en qué medida difieren o se contradicen los sinópticos y Juan en este asunto. Quiero advertir que por ahora vaya ocuparme simplemente de lo que los sinópticos y Juan *cuentan* al lector en sus obras literarias; aún no pretendo sacar ninguna conclusión en cuanto al aspecto histórico.

Se suele decir que el relato de Marcos sobre la vida pública de Jesús abarca menos de un año, o un año como máximo. Pero hay que tener mucho cuidado al enfocar el problema. El relato marcano -a diferencia del joánico- *no exige* más de un año para los acontecimientos narrados, por la mera razón de que Marcos sólo menciona explícitamente una fiesta judía, la Pascua en que sitúa la muerte de Jesús. En otras palabras, *podríamos* condensar en un año o menos todos los acontecimientos narrados por Marcos. Pero volvamos la pregunta del revés: ¿exige el relato de Marcos que todos los acontecimientos ocurran en el espacio de un año? No. Esas mismas ausencias de indicaciones cronológicas que permite un ministerio de un año o menos, permite también un ministerio superior a un año.

Además, simplemente en el plano narrativo del Evangelio -por tanto, de nuevo, antes de sacar ninguna conclusión histórica-, varios detalles de los relatos contados en los sinópticos podrían llevar al lector a pensar en un ministerio superior a un año. Por ejemplo, ya hemos señalado que los capítulos 3 y 4 de Marcos dan la impresión de desarrollarse durante la primavera galilea (se arrancan espigas ya en sazón, 2,23; cinco mil personas se sientan en la hierba en una zona desértica (6,39), y ya no aparece en Marcos ningún indicio de primavera hasta la referencia directa a la Pascua en 14,1. Aunque teóricamente es posible que todos esos pasajes se refirieran a una misma primavera, la gran cantidad de material narrativo -incluidos largos viajes- entre *los* capítulos 2 y 6, por un lado, y el capítulo 12, por otro, podrían suscitar la idea de que hubo al menos dos primaveras durante el ministerio de Jesús. De nuevo recalco que estoy comentando simplemente lo que la narración podría sugerir, no lo que exige o indica en el aspecto histórico.

A mayor abundamiento, otros detalles dispersos por los Evangelios sinópticos expresan de modo tácito algo que Juan hace explícito: durante su ministerio público, Jesús fue a Jerusalén con más frecuencia y desarrolló allí más actividad de *lo* que permitiría colegir una lectura apresurada de Marcos. En un *logion* Q que en Lucas pronuncia Jesús yendo de camino hacia Jerusalén para su Pascua final, pero que en Mateo figura en los últimos días de Jesús en Jerusalén, él increpa retóricamente a la ciudad sagrada: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas veces he deseado reunir a tus hijos como la clueca reúne a los pollitos bajo las alas, y tú no has querido!» (Mt 23,37 || Lc 13,34). Se presenta a Jesús diciendo esto en el camino hacia Jerusalén (así Lucas) o después de unos días de estancia en la ciudad (así Mateo), parece extraño, por no decir grotesco, que el Jesús sinóptico lance semejante queja contra Jerusalén, salvo que se invite al lector a suponer que Jesús hizo repetidos ("¡cuántas veces!") intentos de ganar adeptos en Jerusalén durante sus numerosas visitas a esa ciudad y que los jerosolimitanos lo rechazaron reiteradamente. Una vez más, no saco conclusiones históricas; me limito a hacer un simple comentario sobre la impresión que puede producir el relato de los sinópticos ¹¹⁵.

En realidad, Lucas puede estar preparando al lector para esa impresión cuando, muy en los comienzos del ministerio público, dice globalmente: «y [Jesús] anduvo predicando por las sinagogas de Judea». Como sigue de cerca a Marcos en este punto (Mc 1,35-39 || Lc 4,42-44), Lucas parece haber cambiado conscientemente la indicación geográfica de Marcos, "por toda Galilea", por otra más inclusiva, "de Judea", entendida esta última como ía tierra de todos los judíos, como el conjunto de Palestina ¹¹⁷. Lucas sigue esta línea en 7,17: «La noticia del hecho se divulgó por toda Judea y

la región circundante». Similarmente, durante el juicio ante Pilato, los sumos sacerdotes hacen un resumen general del ministerio de Jesús: «Solivianta al pueblo con su enseñanza por toda Judea; empezó en Galilea y ha llegado hasta aquí» (23,5). Una vez más, recalco que en este punto no tratamos de emitir juicios históricos, sino de señalar la impresión que los textos producen en el lector. La increpación de Jesús a Jerusalén, efectuada cuando él todavía se encuentra de camino hacia la ciudad santa para su última Pascua, acaso no parezca tan extraña al lector que recuerde las varias referencias al ministerio y a la fama de Jesús "por toda Judea".

Una vez que el Jesús sinóptico llega a Jerusalén para su última Pascua, puede haber un indicio final de un ministerio previo y más dilatado en la ciudad santa. El relato marcano de la preparación de la cena de Pascua (14,12-16), tomado por Mateo y Lucas, presenta a Jesús mandando dos discípulos a preguntar de manera bastante perentoria al dueño de una casa en Jerusalén: «¿Dónde está *mi* habitación donde puedo comer el cordero pascual con *mis* discípulos?» (v. 14). Nótese que Jesús no pide participar en la cena de Pascua del dueño de la casa. Jesús solicita, o más bien ordena de manera implícita, que una habitación, la *suya* concretamente, sea preparada para él y para su círculo más íntimo de seguidores (en el v. 17, los Doce). Jesús predice luego a los dos discípulos que el dueño de la casa les mostrará una sala grande, en el piso de arriba, «arreglada con divanes» (v. 15). Naturalmente, los discípulos lo encontraron todo como Jesús había dicho (v. 16). Todavía una vez más, mi advertencia: aquí no se trata de si realmente sucedió este hecho en el año 30, sino de la impresión que el pasaje crea en el lector sobre una previa actividad de Jesús en Jerusalén, gracias a la cual él podía contar con un fiel y rico discípulo jerosolimitano que proveyese inmediatamente a sus necesidades.

A lo largo de este breve repaso de pasajes sinópticos me he esforzado en recalcar que por ahora no intento probar que esos pasajes sean todos históricos, lo cual permitiría sacar nuevas conclusiones sobre el Jesús de la historia. En vez de eso, me limito a hacer notar que, pese a todas las diferencias entre las descripciones sinóptica y joánica del ministerio público de Jesús, éstas no presentan, estrictamente hablando, una contradicción formal en cuanto a la duración del ministerio ni al número de visitas que Jesús hizo a Jerusalén. La versión sinóptica del ministerio público se podría condensar en un año o menos, pero no es necesario. De hecho, hay leves indicios de que el ministerio de Jesús duró más de un año y llevó aparejada más de una visita a Jerusalén.

Ahora dirigimos nuestra atención al cuarto Evangelio y preguntamos cuántos años duró el ministerio según la narración de Juan. Nuevamente, debemos distinguir. Si preguntamos por el espacio de tiempo *mínimo* que

exige la narración evangélica, la respuesta debe ser dos años más uno o dos meses ¹¹⁸. Después de alguna actividad inicial que no requeriría más que unas cuantas semanas (Jn 1,35-2,12), Jesús sube a Jerusalén para la primera Pascua de su ministerio público (2,13). En el pasaje donde da de comer a cinco mil personas se nos dice que la Pascua (la segunda) está próxima (6,4). Además, Jesús va a Jerusalén en vísperas de una Pascua (la tercera) que, según Juan, él no vivirá para celebrar (11,55; 12,1.12; 13,1; 18,28). Por consiguiente, como mínimo, el cuarto Evangelio exige un ministerio de dos años más algo así como un mes. Al igual que en el caso de los sinópticos, este mínimo absoluto de Juan no significa que el cuarto Evangelio nos impida suponer una mayor duración del ministerio. De hecho, tanto el evangelista como el redactor final hacen hincapié en que no están ofreciendo una relación completa de los hechos de Jesús (Jn 20,30-31; 21,25).

Si, en cambio, nos atenemos a la duración mínima del ministerio según lo narra Juan, vemos que, a pesar de sus muchas diferencias con respecto a los sinópticos, no hay ningún abismo insalvable entre éstos y el cuarto Evangelio en cuanto a sus indicaciones sobre la duración del ministerio. Los sinópticos describen un ministerio que *pudo* haber ocupado sólo un año; sin embargo, por varios indicios, el lector podría colegir un ministerio más dilatado y visitas más frecuentes a Jerusalén. Esta lectura "extensa" de la narración sinóptica no anda tan distanciada de la descripción joánica de un ministerio de dos años y unos meses. Por tanto, estrictamente desde la perspectiva de la narración evangélica, y en lo referente a la cuestión de la duración del ministerio, los sinópticos y Juan no son tan diametralmente opuestos como a veces se supone.

Procedemos ahora a establecer una correlación de todas estas observaciones literarias con los resultados de nuestras investigaciones cronológicas. Ya hemos visto que es probable que Jesús comenzase su ministerio el año 28 y muriese el 7 de abril del 30. Pues bien, si situamos el inicio del ministerio muy al principio del 28, al menos unas cuantas semanas antes de la Pascua de ese año, y luego su muerte el día previo a la Pascua del 30, tenemos un marco temporal que se corresponde bastante bien con el trazado por Juan: dos años más uno o dos meses ¹¹⁹. Nuestro repaso de los pasajes sinópticos ha indicado que, aunque tal cronología no se deriva directamente de lo narrado en ellos, los sinópticos no la contradicen ni la excluyen de manera explícita; incluso pueden contener algunos pasajes que tienden a confirmarla.

Creo prudente, a la vez, no extender gratuitamente el ministerio de Jesús mucho más allá de los dos años y unos meses que Juan exige como mínimo. Por un lado, la cronología evangélica alternativa a la de Juan, la de

los sinópticos, indica a primera vista un lapso no más largo, sino más breve. Por otro lado, la estrecha correlación entre el tiempo mínimo requerido por Juan y el período 28-30 d. C., que he determinado por otras razones, aconseja un cálculo más moderado que expansivo. Una vez que rebasamos los límites que nuestra correlación hace verosímiles, es la imaginación desenfadada, libre de controles históricos, la que establece las otras líneas divisorias.

III. Resumen y advertencia final

Inicié este capítulo subrayando que la datación de los principales momentos de la vida de Jesús no puede dejar de ser aproximada. Ahora que el lector ha recorrido los laberínticos senderos de la cronología de NT, se encuentra en mejores condiciones de comprender la razón de ello. Sin embargo, quizá también se sienta aliviado al ver que no ha sido completamente en vano nuestro recorrido. El judío marginal que andamos buscando dejó la marca de algunas pisadas en las arenas del tiempo. Por fortuna, esas arenas cronológicas también presentan las huellas, más señaladas, de la muerte de Herodes el Grande, el año decimoquinto de Tiberio, la prefectura de Poncio Pilato y la fiesta anual de la Pascua, que el año en que murió Jesús coincidió con la del sábado. Gracias, en gran medida, a que este judío marginal entró en conflicto con hombres e instituciones religiosas considerados grandes en su época, podemos aventurar alguna conjetura sobre ciertas fechas clave de su vida.

Para resumir la cronología que hemos visto -y para empezar a entender cómo encaja en el marco más amplio del ministerio de Jesús-, vamos a trazar un bosquejo sumario de la vida de Jesús desde una perspectiva cronológica y geográfica.

Jesús de Nazaret nació -lo más probablemente en Nazaret, no en Belén- ca. 7 ó 6 a. C., unos años antes de la muerte del rey Herodes el Grande (4 a. C.). Después de crecer sin sucesos destacables en el seno de una devota familia judía rural radicada en la Baja Galilea, se sintió atraído hacia el movimiento de Juan Bautista, que había iniciado su ministerio en la región del valle del Jordán hacia finales del año 27 ó comienzos del 28 d. C. Bautizado por Juan, Jesús pronto emprendió su propio camino dando comienzo a su ministerio público en la primera parte del 28, cuando tenía unos treinta y tres o treinta y cuatro años de edad. Regularmente alternó su actividad entre su Galilea natal y Jerusalén (incluida la zona circundante de Judea). Acudió a la ciudad santa con motivo de las grandes fiestas, cuando las multitudes de peregrinos garantizarían un auditorio al

que de otro modo no podía llegar. Ese ministerio duró dos años y unos pocos meses.

El 30 d. C., encontrándose Jesús en Jerusalén con ocasión de la ya próxima fiesta de Pascua, al parecer sintió que la creciente hostilidad entre las autoridades del templo de Jerusalén y él mismo estaba llegando a un punto crítico. Celebró una solemne cena de despedida con su círculo de discípulos más íntimo en la noche del jueves 6 de abril, según nuestros modernos cálculos, que era el comienzo del 14 de Nisán, día de preparación para la Pascua, según el cómputo litúrgico judío. Arrestado en Getsemaní en la noche del 6 al 7 de abril, fue primero interrogado por algunos funcionarios judíos (menos plausiblemente por todo el Sanedrín) y luego puesto a disposición de Pilato a hora temprana de la mañana del viernes 7 de abril. Pilato le condenó rápidamente a muerte por crucifixión. Después de sufrir azotes y escarnios, Jesús fue crucificado fuera de Jerusalén aquel mismo día. Murió en el atardecer del viernes 7 de abril del año 30. Tenía unos treinta y seis años.

Sobre el telón de fondo de este sumario esquema cronológico, ahora debemos tratar de entender lo que Jesús de Nazaret dijo e hizo durante aquellos dos años, breves pero cruciales para la historia de la humanidad, que le condujeron a la muerte. Una cosa habrá llamado inmediatamente la atención al leer este resumen. Casi todas las fechas -incluso las aproximadas- se acumulan al comienzo y al final tanto de la vida como del ministerio de Jesús. Una vez que los dos años de ministerio tienen su inicio, nos quedamos bastante a oscuras, cronológicamente hablando.

Hago hincapié en este aspecto negativo porque, con demasiada frecuencia, los exegetas que llegan a un vago esquema cronológico como el recién expuesto proceden a cubrir el extenso vado del ministerio público con una tabla de acontecimientos, tomados de Juan y de los sinópticos, cuidadosamente dispuestos con arreglo a algún orden homogeneizado y adornados con fechas hipotéticas. A veces es el Evangelio de Juan el que proporciona la pauta preponderante en el esquema; a veces, los sinópticos y, a veces, una mezcla de ambos. Por supuesto, resulta intelectualmente muy satisfactorio poder señalar dónde estaba Jesús durante determinada parte de determinado año; lo malo es que no hay base firme sobre la que reconstruir tan minuciosamente la cronología del ministerio público.

La objeción esencial contra todos esos intentos es que no tienen en cuenta las aportaciones fundamentales de la crítica formal y redaccional. Como Wilhelm Wrede y Karl Ludwig Schmidt ¹²⁰ mostraron a principios del siglo XX, la actual sucesión de acontecimientos, el marco de tiempo y lugar en que se integran perícopas y capítulos, así como el curso y la tra-

ma de la narración, todo ello es, en gran parte, obra de cada evangelista o de los compiladores de las tradiciones evangélicas de que depende el evangelista. Fuera del caso especial del relato de la pasión, en que muchos acontecimientos aislados tendrían sentido sólo como elementos de un conjunto ordenado, la mayor parte de los relatos y dichos del ministerio público de Jesús circularon primero, probablemente, sin ninguna secuencia cronológica que *los* estructurase; en realidad, sin ningún preciso anclaje de tiempo ni de lugar.

Como he explicado en este capítulo, creo que el Evangelio de Juan encierra el recuerdo histórico de que Jesús acudió regularmente a Jerusalén para las grandes fiestas y de que estuvo allí con ocasión de varias Pascuas. En realidad, Juan refleja lo que se esperaría por sentido común. Sería extraño que, en la primera mitad del siglo 1, un judío palestino profundamente interesado por la religión no acudiera regularmente a Jerusalén en las fiestas de peregrinación.

Pero, aparte del dato vago y poco sorprendente de las peregrinaciones regulares de Jesús a Jerusalén, la ordenación de los acontecimientos y dichos que se encuentra en Juan está tan motivada teológicamente como la de los sinópticos (muchos dirían que más). Utilizar Juan o los sinópticos como una guía cronológicamente fiable para los acontecimientos discontinuos del ministerio público es confundir habilidad teológica con realidad histórica ¹²¹. Por ejemplo, no hay medio de saber si lo que verdaderamente marcó el comienzo del ministerio de Jesús fue un banquete de boda en Caná (Jn 2,1-11), o un sermón y un exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,23-28), o un sermón en la sinagoga de Nazaret (Le 4,16-30), o el sermón de la montaña (Mt 5-7), o bien todo lo anterior... o nada de ello. La colocación de esos acontecimientos y sermones programáticos al comienzo del ministerio público en los distintos Evangelios se debe probablemente a una decisión consciente de cada evangelista. Ahí reside una de las principales razones por la que no es posible escribir una "vida de Jesús" (en el sentido de una biografía moderna), ni aun cuando esa "vida" quedase restringida a su inisterio público y muerte. ¿Cómo es posible escribir una biografía, ni siquiera parcial, que cubra solamente los años más significativos de la vida de una persona, si no podemos conocer el orden de *los* acontecimientos, es decir, el curso histórico del antes y el después, la causa y el efecto?

Acabo de enunciar sucintamente la razón por la cual la mayor parte de los capítulos de los siguientes volúmenes de esta obra se encontrarán ordenados no siguiendo un planteamiento cronológico, sino por grandes temas, p. ej., proclamación del reino de Dios, parábolas, postura de Jesús con respecto a la Ley mosaica, curaciones, etc. Una vez que dejemos atrás

los acontecimientos iniciales relativos a Juan Bautista y al bautismo de Jesús, y hasta que lleguemos a los eventos que conducen hacia el conflicto final del año 30 en Jerusalén, no es posible hablar propiamente de antes y después, salvo en muy pocos casos. Volvemos a nuestra imagen de las piezas de un mosaico que debemos recomponer como buenamente podamos. Sin embargo, en otro sentido, todo nuestro proyecto está impregnado de cierto dinamismo de causa y efecto, de antes y después. Cualquiera que sea el orden exacto de los hechos y dichos del ministerio de Jesús, en conjunto preceden y de algún modo precipitan la confrontación final con sus enemigos en Jerusalén, dando como resultado su crucifixión. El criterio de la muerte violenta de Jesús, aunque no resuelve problemas concretos de cronología ni de autenticidad, proporciona un hilo que conduce hasta el mismo final. En el próximo capítulo, con el que se iniciará el segundo volumen, empezaremos a seguir ese hilo con la ayuda de Juan Bautista.

Notas al capítulo 11

¶ Para estudios de carácter general y problemas especiales, cf. Urbanus Holzmeister, *Chronologia Vitae Christi* (Scripta Pontificii Instituti Bibliici; Roma: Instituto Biblico, 1993); George Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge: University, 1940); J. Lebreton, "Jésus-Christ. П. Chronologie de la vie de Jésus", en *DBSup*, 4, cols. 970-75; Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton: University, 1964); S. Dacia, *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive. Recherches exégétiques* (Paris/Gembloux: Duculot, 1976); Harold W. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1977); Ormond Edwards, *The Time of Christ. A Chronology of the Incarnation* (Edinburgh: Floris, 1986); Jerry Vardaman / Edwin M. Yamauchi (eds.), *Chronos, Kairos, Christos. Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1989). También útiles - y a menudo más críticos- son Hans Conzelmann, *Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1973) 20-25; Brown, *The Birth of the Messiah*, 547-56; Robert Jewett, *A Chronology of Paul's Life* (Philadelphia: Fortress, 1979) 25-29; J. A. Fitzmyer, "A History of Israel", en *NJBC*, 1246-50.

Para una introducción a los problemas conectados con la cronología del relato de la pasión, cf. Annie Jaubert, *La date de la cène* (EBib; Paris: Gabalda, 1957), y su traducción inglesa, *The Date of the Last Supper* (Staten Island, NY: Alba House, 1965); Eugen Ruckstuhl, *Chronology of the Last Days of Jesus. A critical Study* (New York: Desclée, 1965); Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London: SCM, 1966) 15-88; Josef Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Regensburg: Pustet, 1969) 101-26; Paul Winter, *On the Trial of Jesus* (T. A. Burkill y Geza Yermes [eds.], *Studia Judaica* 1; Berlin/New York: de Gruyter, 1974); Brown, *The Gospel According to John*, 1, 555-56.

El volumen de Finegan (*Handbook of Biblical Chronology*) todavía hoyes de uso habitual y constituye una mina de valiosa información. Pero tiene dos fallos: 1) no hay una aplicación concienzuda de la crítica histórica, sobre todo de la crítica formal y redaccional, a los textos evangélicos, en especial a los relatos de la infancia, que con frecuencia son tratados como documentos históricos modernos; 2) se usan con demasiada alegría textos patrísticos y rabínicos tardíos, sin un suficiente examen previo de las fuentes ni de la fiabilidad de lo afirmado en ellos. Este mismo tipo de crítica

vale también para varios ensayos que contiene *Chronos*, el libro dedicado a Finegan; a veces, el tratamiento que se hace de NT se acerca al fundamentalismo. La obra de Dockx, *Chronologies*, adolece todavía más de una utilización de las fuentes ingenua, acrítica y armonizadora. Aunque el estudio que realiza Hoehner en *Chronological Aspects* no se puede tachar de fundamentalista, todo él tiene como motor una teología evangélica conservadora, lo cual queda patente en el capítulo 6, donde se trata de la profecía de Daniel sobre las setenta semanas (véase, p. ej., p. 139). En una línea algo diferente se encuentra el libro de Edwards, *The Time of Christ*, extraña mezcla de cronología, teología y especulación filosófica sobre la evolución humana y la psicología. En la medida en que su cronología parece dictada a veces por presupuestos y fines teológicos, puede ser representativa de muchos otros tratamientos orientados hacia el gran público, los cuales no me molesto en mencionar.

²No debe sorprendernos que Grant (*The Roman Emperors*, 69, 71) exprese ciertas dudas sobre las fechas de nacimiento exactas de los dos últimos emperadores del siglo I d. C. Dice que Nerva nació «probablemente en el 30» y Trajano, «probablemente hacia el 53». Más adelante, en la misma obra (p. 115), comenta que Clodio Albino (reinante en 195-197 d. C.) «nacido probablemente entre el 140 y el 150».

³Véase J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* (Westminster, MD: Christian Classics, 1975) I, 331, 337. Kelly prefiere el 331 d. C. como año de nacimiento de Jerónimo, aunque admite que algunos biógrafos sitúan ese evento a mediados de los cuarenta del siglo IV. La muerte de Jerónimo se produjo en el año 419 (así Quasten) o en el 420 (así Kelly). En cambio, las fechas de Agustín de Hipona son bastante seguras. Nació el 13 de noviembre del año 354 y murió el 28 de agosto del 430; cf. Agostino Trape, "Saint Augustine", en Angelo di Berardino (ed.), *Patrología*. Vol. IV. *The Golden Age of Latin Patristic Literature* (Westminster, MD: Christian Classics, 1986) 345-50.

⁴La presencia de Pilato en el relato del ministerio y/o en el de la muerte de Jesús está atestiguada principalmente por las tradiciones de la pasión subyacentes a Marcos y Juan y, secundariamente, por el material especial M y L.

⁵Los datos favorables a esta datación, que es aceptada casi universalmente, se pueden encontrar en Jean-Pierre Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments* (EBib; Paris: Gabalda, 1981). En pp. 15 y 126-27, Lémonon defiende el año 26 como el de la toma de posesión del cargo; luego, en pp. 241-44, sugiere que fue en el lapso comprendido entre el 25 de diciembre del año 36 y últimos de febrero del 37 cuando Pilato tuvo que dejar Palestina y marchar a Roma. Para anteriores discusiones sobre si Pilato fue depuesto de su cargo en los años 35, 36 ó 37, véase Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 271-73. Se puede ver una útil lista de los prefectos y procuradores de Judea en Fitzmyer, "A History of Israel", 1248. A fin de sostener su teoría -escasamente compartida- de que Jesús nació en el año 12 a. C. y murió en el 21 d. C., Jerry Vardaman ("Jesus's Life: A New Chronology", en *Chronos, Kairos, Christos*, 55-82) afirma que Pilato gobernó en Judea desde 14-15 hasta ca. 25-26 d. C. (pp. 77-82). Esto obliga a Vardaman no sólo a interpretar de manera forzada varios pasajes de las *Antigüedades* de Josefo, sino incluso a reescribir Lc 3,1 para hacerle decir "en el año segundo [en vez de decimoquinto] de Tiberio". Esto es pura fantasía.

⁶Véase el estudio sobre la fecha de la llegada de Pablo a Corinto en Jerome Murphy-O'Connor, *Sto Pauls Corinth* (Wilmington, DE: Glazier, 1983) 129-40; este autor cree más probable el año 49. Sin embargo, Joseph A. Fitzmyer ("Paul", en *NJBC*, 1332), partiendo básicamente de los mismos datos que Murphy-O'Connor (lo que se dice al respecto en Hechos y en las cartas a los Corintios, la inscripción relati-

va a Galión, la expulsión de los judíos de Roma por parte de Claudia), prefiere situar la llegada a comienzos de! año 51. Jewett (*A Chronology o/Paul's Lije*, 100) toma el camino de enmedio y señala el 50 d. C. El intento de Gerd Luedemann (*Paul, Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology* [Philadelphia: Fortress, 1984] 157-77,262) de datar la llegada de Pablo bastante antes (ca. 41 d. C) no ha encontrado aceptación general.

7 Véanse las obras clásicas sobre la cronología de la vida de Pablo; p. ej., John Knox, *Chapters in a Life o/Paul* (New York/Nashville: Abingdon, 1950) 74-88; Jewett, *A Chronology o/Paul's Life*, 95-104; Luedemann, *Paul, Apostle to the Gentiles*, 262-63; Fitzmyer, "Paul", 1330-32. Las posiciones de Jewett y Fitzmyer tienen más defensores que las de Luedemann, cuyas fechas muchos considerarían demasiado tempranas.

⁸ La frase introductoria de Josefa en el *Testimonium Flavianum* (Ant. 18.3.3 §63), *κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον* ("durante ese tiempo", "por ese tiempo", "en ese tiempo") se refiere al gobierno de Poncio Pilato, cuyas dificultades con los judíos ha ido narrando Josefa desde 18.3.1 §55). La frase de §63 introduce directamente no una referencia a la ejecución de Jesús, sino una breve relación de su ministerio. Al final de esa relación, Josefa repite el nombre de Pilato al declarar que «Pilato, a causa de una acusación hecha por nuestros dirigentes, lo condenó a la cruz». El hecho de que Josefa no sienta la necesidad de utilizar la forma completa de identificación, "Pilato, el gobernador de Judea" (como en §55), confirma que el autor considera el *Testimonium Flavianum* de §63-64 como una simple continuación de las noticias sobre Pilato, que comienzan en §55 y llegan hasta el final de §62. Así, Josefa indica que la totalidad del ministerio de Jesús, desde su inicio hasta su conclusión en la cruz, tuvo lugar durante el gobierno de Pilato en Judea. Curiosamente, Lucas es el único de los evangelistas que señala esto de manera explícita.

⁹ Para estudios clásicos sobre estos versículos clave, cf. Schürmann, *Das Lukas-evangelium*, 1, 149-53; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, I, 455-58. Luedemann (*Paul, Apostle to the Gentiles*, 9) es demasiado expeditivo en su rechazo del sincronismo. Por supuesto, Lucas comete a veces errores cronológicos (el censo durante el gobierno de Quirino de Lc 2,1-2, que en realidad se llevó a cabo en 7-8 d. C., y no en coincidencia con el nacimiento de Jesús, como cree Lucas; la rebelión de Teudas, mencionada por Gamalíel en Hch 5,36, que realmente se produjo en ca. 44 d. C., años después del tiempo en que supuestamente Gamalíel pronuncia su discurso). La diferencia aquí es que la datación de Lucas coincide en líneas generales con lo que conocemos por otras tradiciones. Además, Lucas pone cuidado en mencionar el año exacto, lo cual no suele hacer en las referencias cronológicas. Por eso no es inoportuno preguntarse si sus datos pueden servirnos para conocer con más precisión el marco temporal del ministerio de Jesús.

¹⁰ Para las fechas de Antipas, véase Harold W. Hoehner, *Herod Antipas* (SNTSMS 17; Cambridge: University, 1972) 10, 262-64. En p. 262 n. 4 (continúa en p. 263), Hoehner subraya la escasez de indicios de que el reinado de Antipas se extendiese hasta el año 40 d. C.; sin embargo, él mismo piensa que la deposición de Antipas por Calígula aconteció muy probablemente en el verano del 39.

¹¹ CE Steward Perowne, *The Later Herods. The Political Background o/the NeU Testament* (London: Hodder and Stoughton, 1958) 56.

¹² Véanse las explicaciones y tablas de Finegan en su *Handbook o/Biblical Chronology*, 259-73.

¹³ En realidad se deberían incluir los primeros meses del año 30 si Lucas, empleando el "sistema del año de accesión", hubiese calculado los años del reinado de Ti-

berio desde la muerte de Augusto como años civiles con arreglo al calendario judío (que comienza con e11 de nisán); sobre este punto, cf. Finegan, *o. c.*, 269. Como veremos después, es muy improbable que Lucas compusiese su sincronismo según el calendario judío.

¹⁴Mc 1,14 —y después, en su estela, los otros sinópticos- crea la impresión de que el ministerio de Jesús empezó sólo después de que Juan fuese encarcelado. El cuarto Evangelio (en especial el capítulo 1 y 3,32) sugiere que las cosas fueron mucho más complicadas: Jesús estuvo durante algún tiempo en el grupo y a la sombra del Bautista, atrajo hacia sí algunos seguidores de éste y por fin emprendió una vida pública con independencia de! Bautista, cuya práctica de bautizar a sus seguidores Jesús continuó al menos durante el período inicial de su ministerio, todo ello, mientras el Bautista estaba aún activo. Como veremos más tarde, tal esquema puede estar más próximo a la verdad que el de Marcos. Sobre este punto, cf. Jerome Murphy-O'Connor, "John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses": *NTS* 36 (1990) 359-74.

¹⁵Si Mc 2,23 (los discípulos arrancan espigas, cuyo grano ya está lo bastante maduro para comerlo) y 6,39 (en la multiplicación de los panes, la gran muchedumbre se sienta en la hierba) se pueden considerar indicios de que una parte significativa del ministerio de Jesús se desarrolló, según la descripción redaccional marcana de los hechos, dentro y en los alrededores de Galilea, en el curso de una primavera, entonces puede hallarse subyacente al nivel redaccional de Marcos la idea de un ministerio superior a un año y quizá próximo a dos.

Sobre si Mc 2,23 tiene algún valor como indicador cronológico, véanse las diferentes posiciones: a favor, M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc* (EBib; Paris: Gabalda, 41928; reimposición, 1966) 52; Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969; reimposición de la 2.ª ed. de 1919) 89-92 (sólo para la perícopa considerada aisladamente, no como un medio de construir una cronología del ministerio de Jesús); Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 216; en contra, Morton Smith, "Comments on Taylor's Commentary on Mark": *HTR* 48 (1955) 21-64, esp. p. 28; William L. Lane, *The Gospel According to Mark* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974) 114 n. 79; C. S. Mann, *Mark* (AB 27; Garden City, NY: Doubleday, 1986) 237. El debate gira en torno a si realmente las espigas fueron arrancadas durante un extenso recorrido por Galilea en primavera, quizá después de la fiesta de Pascua (así, p. ej., Lagrange) o si hay que tener muy en cuenta dos consideraciones opuestas: 1) el grano, en Palestina, puede madurar a veces muy al comienzo de la primavera (por tanto antes de Pascua), especialmente en el valle del Jordán; 2) no hay razón por la que ese hecho incidental no pudiera haber ocurrido históricamente en el camino hacia Jerusalén para la Pascua. Ahora bien, si nos preguntamos simplemente por la impresión que crea Marcos con su relato del ministerio (una distinción que no hacen muchos autores antiguos), la mención de circunstancias primaverales al inicio del ministerio en Galilea produce la impresión, contemplando el conjunto del Evangelio marciano, de un ministerio superior a un año.

La mención de la hierba en 6,39 resulta asimismo ambigua como indicador de tiempo porque: 1) aunque la hierba denota normalmente primavera, alguna podía quedar aún en verano en zonas más o menos umbrías y la ribera del lago, o bien crecer ya en noviembre (aunque Marcos explica que la zona era "desierto" [6,31.35]); 2) la hierba pudo ser una mera pincelada simbólica. Sin embargo, en un relato idéntico en lo esencial, Juan (6,4.10) señala independientemente que "se acercaba la Pascua" y que "había mucha hierba en aquel sirio". Por eso, el dato puede indicar realmente un ministerio galilaico en época de primavera, con lo cual quedaría reforzada la im-

presión de 2,23, *al menos en el plano literario de la redacción marcana*, esto es, en el nivel de la narración de Marcos leída siguiendo su orden y como un todo.

En suma, una cosa es decir que la versión marcana del ministerio *puede* ser encajada en el espacio de un año sin que requiera más tiempo, lo cual es verdad, y otra cosa muy diferente es decir que esa misma versión *exige* una actividad pública de Jesús no superior al año y que, por tanto, excluye un ministerio de varios años, lo cual no es cierto. Y, naturalmente, otra cosa es también pasar de la elaboración literaria de Marcos a una decisión sobre su historicidad.

16 Véase la cauta manifestación de Brown (*The Gospel According to John*, I, 49-51), quien advierte que, puesto que el Evangelio de Juan niega explícitamente que la suya sea una relación completa de cuanto hizo Jesús durante su ministerio (Jn 20,30), «no hay ninguna razón por la que no se pueda postular un ministerio de cuatro o cinco años».

17 Herodes fue nombrado rey por Marco Antonio y Octavio (el futuro César Augusto) el año 40 a. C., pero no comenzó a reinar efectivamente sobre los judíos hasta el 37 a. C., en que tomó Jerusalén. Estrictamente hablando, Lc 1,5 nos dice solamente que los padres del Bautista vivían en tiempos de Herodes. Pero, como es evidente, la nota cronológica no está dirigida a datar el conjunto de sus vidas (si eran de avanzada edad, su existencia tenía que haber transcurrido, en parte, antes del reinado de Herodes), sino el nacimiento del Bautista, que ocurrió, según Lucas, unos seis meses antes de la venida de Jesús al mundo. Aunque estos últimos datos son discutibles, lo principal sigue en pie: Lucas da a entender que el nacimiento de Jesús se produjo durante el reinado de Herodes, y en esto concuerda con Mateo, que explícitamente sitúa el evento en dicho reinado. La coincidencia de la oblicua referencia de Lucas con la datación directa de Mateo es significativa en sí misma.

18 Los esfuerzos de unos cuantos historiadores por demostrar que Herodes el Grande murió en algún otro año no han encontrado aceptación general. Por ejemplo, W. E. Filmer ("The Chronology of the Reign of Herod the Great": *JTS* 17 [1966] 283-98) recurre a argumentos retorcidos en su intento de probar que Herodes murió el año 1 a. C. Como muy acertadamente apunta Timothy D. Barnes ("The Date of Herod's Death": *JTS* 19 [1968] 202-9), la tesis de Filmer choca con dos hechos importantes: 1) todos los sucesores de Herodes contaron los años de sus propios reinados a partir de 5-4 a. C.; 2) los sincronismos con acontecimientos datables en el contexto más amplio de la historia del Imperio romano -sincronismos establecidos gracias al relato de Josefo de las circunstancias que rodearon la muerte de Herodes- convierten el 1 a. C. en una datación casi indefendible. Barnes sugiere que diciembre del 5 a. C. es una fecha más plausible para la muerte de Herodes que marzo/abril del 4 a. C. Como en el caso de otras propuestas alternativas, ésta no ha encontrado aceptación general.

La fecha de la muerte de Herodes es una cuestión abordada también en varios ensayos de *Chronos, Kairos, Christos*, obra de la que son editores literarios Vardaman y Yamauchi. Ernest L. Martin ("The Nativity and Herod's Death", 85-92) resucita la teoría de que Herodes murió el año 1 a. C., y sitúa el nacimiento de Jesús en el 3 ó el 2 a. C. Esta opinión no encuentra apoyo en otros colaboradores de la obra que tocan el mismo tema. Douglas Johnson ("And They Went Eight Stades Toward Herodeion", 93-99) defiende la fecha tradicional del 4 a. C. para la muerte de Herodes, alegando que Martin ha traducido mal un texto clave de *Ant.* 17.8.3 §199, relativo al funeral de Herodes. Harold W. Hoehner ("The Date of the Death of Herod the Great", 101-11) se inclina también por el 4 a. C. Paul L. Maier ("The Date of the Nativity and the Chronology of Jesus' Life", 113-30) habla asimismo en favor del 4 a. C., aunque sus ulteriores reflexiones sobre el año exacto del nacimiento de Jesús de Jaran

una utilización acrítica de los relatos de la infancia. (De hecho, la mayoría de los autores nunca encaran las importantes cuestiones abordadas por Brown en su *Birth of the Messiah*.) En general, los intentos dispersos de invalidar el 4 a. C. como año de la muerte de Herodes se deben considerar un fracaso.

¹⁹ «El rey de los judíos recién nacido» o frases similares en la traducción alemana de Lutero, en la NAB, en la Revised NAB, así como en Brown, *Birth of the Messiah*, 165, 170. La RSV traduce correctamente: «¿Dónde está el que ha nacido rey de los judíos?» (Mt 2,2). La New Revised Standard Version de 1989 sigue en esta línea al traducir: «¿Dónde está el niño que ha nacido rey de los judíos?» Porque el afán de Herodes por saber exactamente cuándo apareció la estrella (para así poder calcular la edad del niño), y el hecho de fijar en dos años la edad máxima de los niños que había que matar, implican que, al menos en la mente del narrador, Jesús no había nacido recientemente.

²⁰ Esto tiene perfecto sentido dentro de la visión general de las cosas que muestra Mateo en su relato de la infancia: José y María residen permanentemente en Belén y no tienen intención, al comienzo del relato, de ir a Nazaret.

²¹ De ser así, estarían fuera de lugar las interminables discusiones sobre con qué fenómeno astronómico hay que identificar la "estrella de Belén". Por supuesto, como advierte Brown (*Birth of the Messiah*, 171), algún fenómeno sucedido históricamente y recordado por los cristianos pudo servir de catalizador para el relato mateo que conocemos. Pero ésta es otra cuestión, y el vago recuerdo de algún fenómeno celeste no nos ayudaría a decidir cuándo nació verdaderamente Jesús ni cuál era su edad a la muerte de Herodes. La "estrella de Belén" nos podría ayudar en nuestros cálculos sólo si lo narrado sobre los Magos, tomado muy al pie de la letra, se pudiera dar por histórico.

²² Como advierte Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, 1, 499), el empleo que hace aquí Lucas del participio ἀρχόμενος es "críptico". Pero, a juzgar por los usos paralelos del verbo ἀρχέσθαι (o sus afines) en otros lugares de Lucas-Hechos para denotar el comienzo del ministerio de Jesús (Lc 23,5; Hch 1,1.22; 10;37), es claro que ἀρχόμενος se emplea aquí en construcción absoluta, en el sentido de "cuando empezó su ministerio público". Por tanto, no significa que "Jesús comenzaba a tener unos treinta años de edad" (así la KJV). Como queda de manifiesto incluso en la traducción inglesa, el muy preciso "comenzaba a tener treinta años" choca irremediablemente con el vago "unos". Véase también Maier, "The Date of the Nativity", 121. Por eso el intento de Vardaman ("Jesus' Life: A New Chronology", 57) de reforzar su extraña teoría de que Jesús nació el 12 a. C. y murió ca. 21 d. E., traduciendo Lc 2,23 como la KJV, va a contrapelo del uso lucano y del sentido natural del versículo considerado en sí mismo. Finegan (*Handbook of Biblical Chronology*, 273-75) al principio trata por igual la traducción de la KJV y la adoptada aquí, pero al final se inclina por la primera (véase su conclusión en p. 300). Que nunca investigue el uso de ἀρχέσθαι en Lucas-Hechos, como hace Fitzmyer, revela el tenor de todo su libro.

²³ No está claro cómo supo o calculó Lucas el número treinta. Schürmann (*Lukasevangelium*, 1, 199) sugiere que pudo haber deducido el número a partir de 2,2 y 3,1. Sin embargo, dado que muy probablemente yerra Lucas en cuanto a que el censo fue efectuado en tiempos de Quirino, no parece nada evidente qué año representaba 2,2 en la mente del evangelista; tampoco sabemos con total seguridad qué entendía por "año decimoquinto de Tiberio". Schürmann sugiere también que el número treinta se refiere a la edad del rey David al acceder al trono (2 Sm 5,4 [2 Re 5,4] ἡλικίας Τριάντων ἔτην); es posible. Sin embargo, 3,23 se utiliza para introducir una genealogía que deja en un segundo plano el tema de la estirpe real del "hijo

de David", en favor de! "nuevo Adán" descendiente directo, como hijo, de Dios (3,38). Advértase que, mientras que Mt 1,1-17 traza el linaje de Jesús a través de los hijos de David que realmente ocuparon el trono de Judá, Lucas lo traza deliberadamente a través de hijos de David que no reinaron. Además cabría preguntarse por qué Lucas, si no estaba forzado por alguna tradición, no hizo que la edad de Jesús fuese exactamente treinta años para que coincidiese por completo con la de David en el momento de su ascesión al trono. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, I, 499) rechaza, con razón, las alusiones davídicas y otras posibles referencias al AT (p. ej., la edad de José en Gn 41,46 o la edad en que, según Nm 4,3, los levitas empezaban a servir en la tienda de! encuentro); semejantes alusiones parecerían traídas por los pe- los en este contexto. Todavía más rebuscada es la idea de que Josué (= Jesús) hijo de Nun tenía treinta años en el tiempo de! éxodo. El fallo de esta supuesta alusión es que el AT nunca dice expresamente que Josué tuviera entonces esa edad. Antes bien, para averiguarla es preciso contarla hacia atrás, desde la que tenía en el momento de su muerte (ciento diez años, según se afirma en Jos 24,29), pasando por la generación del asentamiento en Canaán (tradicionalmente calculado en cuarenta años) y la generación de la permanencia errante en el desierto (que también tradicionalmente se estima en otros cuarenta años) hasta llegar a treinta. Esta idea tiene el fallo adicional de que Lucas relaciona la palabra ἔξοδος no con el comienzo de! ministerio de Jesús, sino con el acontecimiento completo de su muerte, resurrección y ascensión (cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, II, 800).

²⁴ La paradoja de que Jesús naciera algo antes de! año 4 a. C. se debe al hecho de que nuestro modo actual de designar los años "antes de Cristo" y "después de Cristo" proviene de! monje Dionisio el Exiguo. En la primera mitad de! siglo VI, Dionisio sugirió que los cristianos debían contar los años a partir de! nacimiento de Cristo y no desde el reinado de! emperador Diocleciano (destacado perseguidor de los cristianos), por no hablar de contarlos desde el tradicional punto de partida *ab urbe condita* (a. u. c.), esto es, desde la fundación de Roma, que correspondería al año 753 a. C. en nuestro sistema de cálculo. Por desdicha, la piedad de Dionisia era más sólida que sus conocimientos: se equivocó en el año de la muerte de Herodes (anticipándose así a algunos exegetas de! siglo XX) y, por tanto, en el año de! nacimiento de Jesús. Dionisia pensaba que el año 1 d. C. era equivalente al 754 a. u. c., lo que le llevó a equivocarse al menos en cuatro años, ya que Herodes murió en el 750 a. u. c.

²⁵ Véase el texto latino en A. Rousseau / L. Doutreleau (eds.), *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies*. Livre II. Tome II. Texte et Traduction (SC 166; Paris: Cerf, 1982) 224-27.

²⁶ Cf. una interpretación similar en Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. II, 299. Barnabas Lindars (*The Gospel of John* [NCB; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972] 335) tiene mucha razón al considerar "cincuenta" como un "número redondo" al que no hay que dar excesiva importancia. A diferencia de Ernst Haenchen *John*, 2 vols. [Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1984] II, 29 y I, 184-85), también acierta al pensar que el número cincuenta no tiene nada que ver con el cuarenta y seis de 2,20.

²⁷ Similarmente Hoehner, *Chronological Aspects*, 23.

²⁸ Finegan (*Handbook*, 275) decepciona en este punto. Todo lo que hace es sugerir con poca convicción que quizá «se deba permitir aún más libertad en la interpretación de "todavía no tienes cincuenta años" que en el caso de "unos treinta"». Sin embargo, nunca explica por qué.

²⁹ Véase Max Zerwick, *Craecitas Biblica* (Roma: Istituto Biblico, 21966) 84 (# 253) trad. española: *El griego del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 1997).

C F. D. Maule (*An Idiom-Book of New Testament Greek* [Cambridge: University, 1960] 11) llama a este fenómeno aoristo "constativo" o "sumario".

³⁰ Brown (*John*, 1, 116) fusiona estas dos posibilidades bajo la rúbrica del aoristo complejo, el cual «resume todo el proceso de construir, que todavía no se ha completado». Este autor encuentra un «paralelo perfecto» en la versión de los Setenta de *Esd* 5,16: «**Y** desde entonces [el templo de Jerusalén] está en proceso de construcción [N. B., ὠκοδομήθη], aoristo de ὀκοδομέω) y [todavía] no ha sido terminado».

³¹ Schürer, *The History of the Jewish People*, 1, 292 n. 12; Finegan, *Handbook*, 277-78; Brown, *John*, 1, 116. Sin embargo, Finegan añade todavía más oscuridad a la cuestión al entender la referencia cronológica de las *Antigüedades* como pluscuamperfecto, por lo cual piensa que realmente Herodes había comenzado su año decimonoveno.

"Finegan, *Handbook*, 278-79.

³³ Hoehner (*Chronological Aspects*, 41) señala que las obras continuaron en el templo hasta la procuraduría de Albino (62-64 d. C.); cf. lo que dice Josefa en *Ant.* 20.9.7 §219.

³⁴ Brown, *John*, 1, 116; Schürer (*The History of the Jewish People*, 1, 292 n. 12) duda entre la Pascua del 27 o la del 28; Finegan (*Handbook*, 279) prefiere la del 27, si se acepta la interpretación de que todavía continuaba la actividad constructora. Tales diferencias en los cálculos se producen muy fácilmente en estas discusiones cronológicas, puesto que no siempre está claro, ni en Josefo ni en los Evangelios, en qué época del año sucede un acontecimiento, cuál es el calendario aplicado, si la parte de un año se cuenta como año entero o si [los años se cuentan de manera inclusiva (incluyendo en el cálculo los dos extremos de la serie)].

³⁵ Para todo lo que sigue en las soluciones segunda y tercera, cf. Finegan, *Handbook*, 279-80. Nótese, sin embargo, que, pese a la discusión sobre el sentido literal del aoristo, en realidad esta interpretación del aoristo lo hace equivalente a un tiempo perfecto: la acción de construir ha terminado, pero su efecto perdura en el presente. De ahí que Hoehner (*Chronological Aspects*, 42) hable de un aoristo "efectivo o perfectivo",

³⁶ Finegan razona este punto en *Handbook*, 279-80. Tras examinar varios pasajes joánicos, ofrece un argumento más convincente que el de Otto Michel, quien se limita a afirmar que «es evidente que [...] ni Juan ni el NT utilizan *ναός* en sentido estricto, refiriéndose al templo propiamente dicho» ("*ναός*": *TDNT4* [1967] 884 n. 19). Michel explica luego, en la misma nota, que Josefa suele usar *ναός* y *ἱερόν* indiscriminadamente (*G.j.* 6,2,1 §97 y §110), si bien a veces distingue entre los dos (*G.j.* 6.2.3 §121). Es curioso que Gottlob Schrenk, aun admitiendo que el NT mantiene en ocasiones la distinción, lo niega rotundamente en el caso de Jn 2,19, pero sin presentar ningún argumento que apoye su punto de vista ("*ἱερόν*": *TDNT3* [1965] 235).

³⁷ Aunque todo esto es completamente cierto, cabe preguntarse si el evangelista, al escribir hacia finales del siglo 1, tenía en cuenta tales sutilezas cronológicas.

³⁸ Véase, p. ej., J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (Oak Park, IL: Meyer-Stone Books, 1987) 185.

³⁹ Véase, p. ej., Brown, *John*, 1, 118.

⁴⁰ Este problema no lo aborda Hoehner (*Chronological Aspects*, 42), quien usa con confianza Jn 2,20 para datar la primera Pascua de Jesús en el año 30. Pero si la expulsión de los mercaderes del templo aconteció inmediatamente antes del arresto y

crucifixión de Jesús, entonces Jn 2,20 aboga por el año 30 como el de su última Pascua (que para Hoehner es el 33 d. C.).

⁴¹ Si nos atenemos estrictamente al texto de Lc 3,1-2, deberemos admitir que el sincronismo "data" sólo el comienzo del ministerio del Bautista. No obstante, creo que Blinzler acierta por completo al decir (*Der Prozess Jesu*, 102): «En 3,1 s Lucas quiere, obviamente, datar no sólo la aparición del precursor sino también, al mismo tiempo, la aparición de Jesús. De hecho, no vuelve a dar ninguna indicación exacta sobre el comienzo del ministerio público de Jesús y se limita a hacer una observación sobre su edad aproximada (3,13)».

⁴² Para los textos, véase C. F. Smith (ed.), *Thucydides. History of the Peloponnesian War*, 4 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard; London: Heinemann, 1926-65) I, 258-59; W. R. Paton (ed.), *Polibius. The Histories*, 6 vols. (LCL; Cambridge, MA: Harvard; London: Heinemann, 1922-27) I, 6-7. El sincronismo de Lucas está más próximo al de Tucídides que al de Polibio.

⁴³ A primera vista, el texto de 1 Mac 1,10 puede no parecer un paralelo. Pero el autor pone una nota biográfica introductoria delante de una fecha que fija los acontecimientos de Israel mediante el reinado de un monarca pagano de un país extranjero, y la fecha constituye una clara referencia a Roma. Hay, pues, una vaga similitud en estructura y contenido con Lc 1-2 antes de Lc 3,1-2.

⁴⁴ Con tales textos, una lectura de los Evangelios efectuada exclusivamente a través de la crítica literaria moderna, atenta a evitar la "falacia referencial", se encuentra con problemas. Lucas se limita aquí a hacer explícitamente lo que todos los Evangelios hacen de modo implícito: presentar como verdaderos ciertos acontecimientos que ocurrieron (desde la perspectiva del evangelista) en la reciente historia de la humanidad. Esos hechos que se dan por ciertos pueden serlo o no realmente. Pero un método crítico incapaz de afrontar las afirmaciones básicas inherentes a los Evangelios no capta una buena parte de lo que éstos son: propaganda religiosa grecorromana del siglo I.

⁴⁵ La simple colocación de ΠΕΝΤΕΚΑΙΔΕΚΑΤΩ como la primera palabra importante de 3,1 indica ya su relevancia: ΕΝ ἔΤΕΙ Δὲ ΠΕΝΤΕΚΑΙΔΕΚΑΤΩ...

⁴⁶ Dado el punto que tratamos, podemos prescindir tranquilamente de la posibilidad de que entrase en juego parte del año 25: el sincronismo con el gobierno de Pilato no permite un año anterior al 26 para la entrada en escena del Bautista.

⁴⁷ H. Matshall, *Luke*, 133; Hoehner, *Chronological Aspects*, 31-32.

⁴⁸ Esto no es compatible con la preferencia de Finegan por el 26 d. C. como el año decimoquinto de Tiberio, basada en un cálculo a partir del reinado compartido (*Handbook*, 300-1). Curiosamente, Finegan (p. 272) advierte, sin embargo, que Josefa utiliza ἡγεμονία (la misma palabra que Lc 3,1 usa para el reinado de Tiberio) en referencia al paso del gobierno imperial a manos de Tiberio tras la muerte de Augusto (*G.j* 2.9.1 §168). Este dato es poco probatorio es sí mismo, pero viene a unirse a otros que apuntan en la dirección de un cálculo en Lc 3,1 a partir de la muerte de Augusto.

⁴⁹ Acertadamente subrayan este punto tanto Marshall (*Luke*, 132) como Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, 1, 450, 452).

⁵⁰ Para un sumario repaso de otras opiniones, c(Fitzmyer (*Luke*, 1, 57), quien también menciona Cesarea y la Decápolis. Yo coincido con Fitzmeyer en que, ciertamente, el Evangelio no fue escrito en Palestina.

⁵¹ El tratamiento ΚράτλαΤΕ de Lc 1,4 es indicio de que debemos considerar a Teófilo -personaje real o de ficción- como socialmente respetado y probablemente rico, e incluso como un funcionario romano (cf. Fitzmyer, *Luke*, 1, 300).

⁵² No obstante, Finegan, en su *Handbook*, 272-73, cree que bien pudo utilizarse el calendario judío. Hoehner (*Chronological Aspects*, 34) rechaza con razón tal posibilidad.

⁵³ Finegan (*o. c.*, 273) señala casos en que Tácito Y Suetonio aplican a Tiberio el sistema del año de accesión.

⁵⁴ Estas y otras posibilidades son explicadas muy detenidamente, con ayuda de cuadros, en Finegan (*o. c.*, 259-73).

⁵⁵ Es interesante observar que muchos autores, pese a las grandes diferencias en los argumentos empleados, tienden a considerar el 28 d. C. como el año más plausible para el comienzo del ministerio de Juan; así, p. ej., Holzmeister, *Chronologia*, 82, y, aparentemente, Ogg, *Chronology*, 276-77.

⁵⁶ Hoehner (*Chronological Aspects*, 37) prefiere el año 29. Ateniéndose al calendario sirio, Blinzler (*Der Prozess Jesu*, 102) sugiere que Jesús inició su ministerio probablemente a principios del año 28 o, como muy tarde, a comienzos del 29.

⁵⁷ Hoehner (*o. c.*, 95-96) ofrece una breve revisión de todas las teorías propuestas en tiempos modernos, desde las serias hasta las disparatadas (Eisler propone el año 21 d. C. como el del nacimiento de Jesús, mientras que Theodor Keim, Kirsopp Lake y Hugh J. Schonfield trasladan ese acontecimiento a la primavera del 35 ó del 36). Las dataciones excesivamente tardías son el resultado de dar una importancia indebida al hecho de que Josefa establezca una relación entre la muerte del Bautista y la derrota de Antipas por parte del rey Aretas IV en el 36 ó 37 d. C. (*Ant.* 18.5.1 §116). Pero Josefa se limita a decir que "parecía a algunos judíos» que la derrota de Antipas era un castigo divino por haber ejecutado al Bautista. En vista del descuido con que Josefa ordena los acontecimientos en la última parte de las *Antigüedades*, no es posible sacar ninguna conclusión cronológica sobre la fecha de la muerte del Bautista (que los Evangelios sitúan antes de la muerte de Jesús). Esto es algo que pasa por alto Nikos Kokkinos, "Crucifixion in A.D. 36: The Keystone for Dating the Birth of Jesus", en *Chronos, Kairos, Christos*, 133-63. Con argumentos más sólidos han sido propuestos los años 27, 28, 29, 30, 32 y 33, todos los cuales tienen destacados defensores.

⁵⁸ El uso de παρασκευή, que se encuentra en la literatura pagana en el sentido general de preparación, con el significado de día de preparación para una fiesta, específicamente para el sábado, también se puede ver en Josefa (*Ant.* 16.6.2 §163). Nótese que, como παρασκευή podría ser el día de preparación para alguna fiesta anual (p. ej., Jn 19,42, παρασκευή τοῦ Πάσχα), Marcos se esfuerza en especificar que la παρασκευή a que él se refiere es el día anterior al sábado, el προσάββατον. Tenemos aquí un ejemplo típico del rasgo estilístico conocido como "dualidad marcana".

⁵⁹ Nótese la sucesión de indicaciones de tiempo en Marcos: καὶ ὀψίας γενομένης para el comienzo de la última cena (14,17); la primera y la segunda vez que canta el gallo en la escena de la negación de Pedro (14,68.72); la decisión de poner a Jesús a disposición de Pilato πρῶί (15,1); la crucifixión en la hora tercia (15,25); oscuridad desde la hora sexta hasta la nona (15,33); el grito de Jesús en la hora nona, seguido pronto de su muerte (14,34-37), y, finalmente, el entierro al atardecer de la παρασκευή, es decir, el προσάββατον (15,42).

⁶⁰ Para la dependencia de Mateo con respecto a Marcos, véase el exhaustivo estudio de Donald P. Senior, *The Passion Narrative According to Matthew* (BETL 39; Leu-

ven: University, 1975). Para Lucas, véase Firzmyer, *Luke*, II, 1365-66. Fitzmyer admite que en Lucas también hay indicios de un uso masivo de material especial L. Mi opinión sobre este asunto es algo difetente. Por un lado, conttatiamente a la idea de Senior, yo diría que, a veces, Mateo se sirve de ttadiciones especiales M en su relato de la pasión, aunque sigue más de cerca a Marcos que Lucas. Por otro lado, creo que los trabajos de Marion L. Soards y Ftank J. Matera deberían inspirarnos cautela en cuanto a postular que en Lc 22-23 ha habido un recurso intensivo a tradiciones pre!ucanas orales o escritas: mucho de lo que no se encuentra en Marcos puede tener origen en la redacción creativa de Lucas. Cf. Marion L. Soards, *The Passion According to Luke. The Special Material of Luke 22 aSNTSup 14*; Sheffield: JSOT, 1987), y Frank J. Matera, "The Death of Jesus According to Luke: A Question of Sources": *CBQ* 47 (1985) 469-85. Por tanto, como es evidente, no acepto la teoría de que existió un relato de la pasión pre!ucano y no marcano que Lucas habría utilizado, junto con el de Marcos, para componer el propio. Sobre tal teoría (habitualmente presentada como parte de una teoría protolucana más amplia), véase Vincent Taylor, *The Passion Narrative of Sto Luke. A Critical and Historical Investigation* (SNTSMS 19; Owen E. Evans [ed.]; Cambridge: University, 1972); cE Joachim Jeremias, "Perikopen-Umstellungen bei Lukas?", en *Abba*, 93-97. En cuanto a razones para rechazar la hipótesis protolucana, véase Fitzmyer, *Luke*, 1, 89-91.

⁶¹Sobre este punto, cf. Dodd, *Historical Tradition*, 21-151; Brown, *John*, II, 787-91. Dos intentos de reconstruir el texto a que pudo asemejarse la fuente joánica de la pasión se pueden encontrar en Robert Tomson Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Philadelphia: Fortress, 1988) 149-86, y en Urban C. van Wahlde, *The Earliest Version of John's Gospel* (Wilmington, DE: Clázier, 1989) 133-50.

⁶²Conviene advertir una intrigante diferencia: mientras que Marcos emplea la palabra παρασκευή para introducir su descripción de la sepultura de Jesús, Juan la utiliza en una perícopa anterior para dar a conocer la razón por la que el cuerpo de Jesús fue traspasado y no quebrantado. En una especie de explicación adicional, Juan repite παρασκευή al final del relato de la sepultura.

⁶³Los qumranitas y quizá algunos otros sectarios judíos utilizaban un calendario solar distinto del calendario lunar entonces usado en el templo de Jerusalén: diferían de la corriente principal del judaísmo en varios aspectos de la liturgia. Cf. Ceza Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective* (Philadelphia: Fortress, 1977) 175-77.

⁶⁴Literalmente, "desde la hora nona hasta la undécima". Finegan (*Handbook*, 13-14) enumera las diferentes prescripciones para el momento del sacrificio pascual recogidas en la Misná y en Josefo. Como cabría esperar, la Misná establece varias distinciones minuciosas. Es interesante observar que tiene en cuenta la eventualidad de que la víspera de Pascua caiga en viernes. En ese caso especial, había que sacrificar los corderos después de que la diaria ofrenda vespertina hubiera sido hecha a la 1,30 de la tarde; cf. *Pes.* 5,1. Filón, por su parte, dice en términos más generales que el sacrificio de los corderos tenía lugar «desde el mediodía hasta el atardecer» (*De specialibus legibus* [Las leyes especiales] 2.27.145); este dato encuentra eco en discusiones rabínicas posteriores. En mi opinión, Finegan deduce razonablemente que Josefa refleja la práctica habitual en el templo de Jerusalén durante el siglo I d. C. Sin embargo, las especificaciones de *Pes.* 5,1 no dejan de ser importantes para quienes dan preferencia a la cronología joánica.

⁶ Este modo de contar los días de anochecer a anochecer sustituyó aparentemente un método más antiguo con el que se contaban de mañana a mañana. Al parecer, el cambio ocurrió entre el final de la monarquía israelita y la época de Nehemías; cf. Ro-

land de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (London: Darton, Longman & Todd, '1965) 182; trad. española: *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Herder, '1976). Finegan (*Handbook*, 290-91) trata de resolver las diferencias entre las cronologías sinóptica y joánica de la pasión sugiriendo que el galileo Jesús contaba los días de mañana a mañana, según el antiguo método, en tanto que las autoridades del templo los contaban de anochecer a anochecer. Además de ser una suposición gratuita, esta teoría no explica cómo obtuvo Jesús en Jerusalén, para la cena de Pascua, un cordero antes de la noche del jueves (según los sinópticos), si Juan está en lo cierto al decirnos que el sacrificio de los corderos pascuales aconteció en el templo el viernes.

⁶⁶ Traducción al inglés por O. S. Wintermute, en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (Garden City, NY: Doubleday, 1983, 1985) II, 140. Wintermute data *Jubileos* hacia 161-140 a. C. (p. 44) Y cree que su origen es hasídico o esenio (p. 45). Aunque el libro puede mostrar tendencias esenias, parece haber sido escrito antes de la ruptura definitiva entre los esenios y las autoridades de Jerusalén (pp. 48-49). El calendario solar de *Jubileos* difería del calendario lunar usado en el templo de Jerusalén en tiempos de Jesús, pero no hay indicio de que la costumbre de contar el comienzo de los días litúrgicos a partir de la puesta del sol fuese un punto de discrepancia.

⁶⁷ La frase refleja probablemente el hebreo "ereb pesah, "la víspera de Pascua"; cf. Brown, *John*, II, 882.

⁶⁸ Nótese de paso que Juan es el único entre los autores neotestamentarios que presenta dos diferentes aplicaciones litúrgicas de la palabra παρασκευή: 1) usada aisladamente, significa "viernes" en el sentido de preparación para el sábado (19,31); 2) usada con τοῦ πάσχα, significa "14 de nísan", el día de preparación para la Pascua (19,14). En esto, Juan refleja adecuadamente la flexibilidad del hebreo "erebo

⁶⁹ Sin embargo, el adjetivo "grande" podía aplicarse también al sábado que caía en la semana de Pascua, dado que, según la tradición farisaica, era el día en que se debían ofrecer las gavillas; cf. Brown, *John* II, 933; Str-B, II, 847-48; cf. Lv 23,9-14.

⁷⁰ Véase un largo *excursus* sobre el día de la muerte de Jesús en Str-B, II, 812-53; la solución de Billerbeck, en pp. 847-53. Su razonamiento, aparte de ser talmúdico en más de un sentido, se basa en la ingenua suposición de que la tradición sinóptica puede ser identificada plenamente con la tradición de esa entidad difusa que es la *Urgemände*. En las primitivas corrientes de la tradición neotestamentaria hay una clara ausencia de todo sentido de la diversidad.

⁷¹ Sobre los boetianos, cf. Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (London: SCM, 1969) 194-95.

⁷² Esto es también lo esencial de la crítica a la teoría de Billerbeck que efectúa Jeremias en *Eucharistic Words of Jesus*, 23-24. Dockx (*Chronologies*, 25) desarrolla un sutil argumento contra Billerbeck: Mc 14,1 presenta a "los sumos sacerdotes y los escribas" (en referencia a todo el Sanedrín) preparando un plan para arrestar a Jesús. Toda esta escena es situada bajo la rúbrica introductoria: «Era la Pascua y [la fiesta de] los Ázimos pasados dos días». Matcos sitúa así la Pascua en viernes y esta reunión en miércoles (o, menos probablemente, en jueves), y todas las autoridades judías que figuran en este pasaje -y a lo largo del relato de la pasión- parecen ir de la mano con arreglo a las indicaciones sobre el calendario dadas aquí. Sin embargo, entre los "escribas" del Sanedrín habría ciertamente algunos fariseos, si no muchos. Así pues, además de no ofrecer Marcos la menor referencia al distinto modo como saduceos y fariseos calculaban la fecha de la Pascua, sus afirmaciones producen la natural impresión de que ambos grupos contaban los días de la misma manera.

"No tiene fin la serie de distinciones arbitrarias e infundadas que se dice que existían entre los grupos judíos con respecto a la Pascua. Jeremias (*Eucharistic Words of Jesus*, 24) menciona otra versión de la distinción galileo-judía, que él atribuye a J. Pickl. Sin embargo, otra versión más se encuentra en Fritz Chenderlin, "Distributed Observance of the Passover-A Hypothesis": *Bib* 56 (1975) 369-93, y "Distributed Observance of the Passover. A Preliminary Test of the Hypothesis": *Bib* 57 (1976) 1-24. Hoehner (*ChronologicalAspeet.r*, 87) establece la problemática distinción entre galileos y fariseos, por un lado, y judíos y saduceos, por otro. De manera algo diferente, Massey H. Shepherd, Jr. ("Are Both the Synoptics and John Correet about the Date of Jesus Death?": *JBL* 80 [1961] 123-32) sugiere que Juan aplicaba el sistema de cálculo palestino, mientras que Marcos, ajustándose a la tradición de su iglesia en Roma, seguía el modo de contar habitual en la diáspora. Massey ofrece la mejor refutación de su propia teoría al preguntar retóricamente (p. 131): «¿Qué sabemos nosotros, sin embargo, sobre los sistemas de calendarios judíos en la diáspora? Muy poco. [...] De! uso en las sinagogas de Roma no conocemos nada».

⁷⁵ Jaubert, *The Date of the Last Supper* (versión orig., *La date de la cène*). Jeremias (*Eucharistic Words of Jesus*, 24-25) lanza una saludable advertencia sobre nuestra ignorancia de muchos detalles de ese calendario solar.

⁷⁶ Jaubert, *o. c.*, 48.

⁷⁷ *ibid.*, 69-76. Jeremias (*The Eucharistic Words of Jesus*, 25) rechaza el uso que hace Jaubert de la *Didascalía*, alegando que «la extraña cronología de la semana de la pasión que se encuentra por primera vez en la *Didascalía* es una evolución secundaria procedente de la práctica del ayuno dentro de la Iglesia».

⁷⁸ Jaubert, *o. c.*, 111-12.

⁷⁹ *ibid.*, 97-98.

⁸⁰ En realidad, mientras desarrolla su tesis, Jaubert siente la necesidad de postular un tipo de calendario intermedio, un calendario solar que había sido asemejado de alguna manera al calendario lunar. Sólo de esa manera funciona bien su hipótesis. Claro que la desconfianza es justificada en los casos en que, como éste, hay un reiterado recurso a lo hipotético a fin de explicar los datos adecuadamente.

⁸¹ Para una crítica de la idea de Jaubert relativa al uso por parte de Jesús de un calendario esenio, así como para una crítica más general de la teoría de esta autora, véase Raymond E. Brown, "The Problem of Historicity in John", en *New Testament Essays* (Carden City, NY: Image Books, Doubleday, 1968; 1.a ed. 1965) 187-217, esp. 207-17. Brown, conviene señalarlo, ha efectuado minuciosas investigaciones en los documentos de Qumrán y no se ha mostrado reacio a ver ciertos paralelos entre la teología qumranita y la joánica.

Eugen Ruckstuhl ha intentado sostener la hipótesis de Jaubert subrayando las conexiones de Jesús con los esenios y sugiriendo que en tiempos de Jesús ese grupo disponía en el templo de Jerusalén de un lugar separado donde observaban los preceptos litúrgicos y ofrecían sacrificio por medio de sus propios sacerdotes y según su propio calendario. En opinión de Ruckstuhl, Jesús, que se oponía a los fariseos y a los saduceos pero se sentía en cierto modo afín a los esenios, siguió el calendario de éstos para la última cena. Con respecto a esta teoría, que no encuentra ninguna base sólida en los escritos de la época, ni tampoco amplio apoyo entre los expertos, véase Ruckstuhl, *Chronology of the Last Days of Jesus. A Critical Study*, esp. 97-101, 117-24. La misma Jaubert no acepta la idea de que, en tiempos de Jesús, los sacerdotes saduceos del templo de Jerusalén permitieran a los esenios inmolar allí sus propios corde-

ros en fecha diferente de la establecida para ello. Propone, en cambio, una celebración "secreta" de la Pascua en una casa particular; cf. su artículo "Jésus et le calendrier de Qumrân": *NTS* 7 (1960-61) 1-30, esp. 25.

Un examen minucioso y una refutación tanto de la teoría de Jaubert como de la de Ruckstuhl se puede ver en Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 109-26.

⁸²Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 97-98. La autora basa su teoría de una glosa en el hecho de que la difícil frase no aparece en Mateo. Toda su defensa descansa, pues, en una interpretación poco probable de las relaciones entre los sinópticos. Dockx (*Chronologies*, 24-25) advierte la debilidad de la teoría de la glosa y procede a señalar que, cuando en varias ocasiones los sinópticos hablan de "comer la Πάυχα", sólo pueden referirse a comer el cordero pascual.

⁸³Jaubert, *o. c.*, 163 n. 4: «Cabría preguntarse si, en muchos casos, el rito del pan sin levadura no era suficiente para la celebración de la Pascua. Esta solución parece la más plausible para la última cena de Jesús».

⁸⁴Walter Bauer atribuye el uso del verbo impersonal δεῖν en Lc 22,7 a la necesidad derivada «de la fuerza de la ley o de la costumbre»; cf. Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Kurt y Barbara Aland [eds.]; Berlin/New York: de Gruyter, 1988) col. 343.

⁸⁵Aquí, obviamente, discrepo de las afirmaciones de Jeremias en *Eucharistic Words of Jesus*, 79-81, e incluso, hasta cierto punto, de las de Brown en *John*, **n**, 556. Mis razones para estar en desacuerdo con Jeremias serán expuestas más abajo.

⁸⁶Jaubert trató de perfeccionar su tesis y de defenderla contra los ataques en "Jésus et le calendrier de Qumrân": *RHR* 166 (1964) 143-69; "Les séances du sanhédrin et les récits de la passion": *RHR* 167 (1965) 1-33, Y "Le Mercredi où Jésus fut livré": *NTS* 14 (1967-68) 154-64. Pero no introdujo ningún cambio sustancial en ella al escribir los artículos mencionados ni, en mi opinión, dio jamás una respuesta adecuada a las objeciones básicas formuladas contra su hipótesis.

⁸⁷Jeremias, *Eucharistic Words of Jesus*, 15-84; Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 102-3; Brown, *John*, **n**, 555-58, 787-802. Una razón por la que Jeremias es tan apasionado defensor del carácter pascual de la cena es que, de otro modo, toda su tesis sobre las palabras eucarísticas de Jesús queda debilitada.

⁸⁸Jeremias, *o. c.*, 76-79.

⁸⁹Empleo deliberadamente esta vaga fraseología para no verme enzarzado en la controvertida cuestión de si, en tiempos de Jesús, el Sanedrín de Jerusalén tenía el derecho de imponer y/o infligir la pena de muerte en la categoría general de los casos capitales. Intentaremos investigar este asunto al tratar de los relatos de la pasión en otro volumen de esta obra.

⁹⁰Jeremias (*o. c.*, 78) trata de defenderse alegando que la Misná no sólo prohibía que el Sanedrín se reuniera a juzgar en día festivo (*m. Bes.* 5,2; cf. Filón, *De migratione Abrahami* [Sobre la migración de Abrahán] 16.91), sino también que se celebrasen procesos criminales en día de preparación para una fiesta (*m. San.*, 4,1). Pero hay un fallo fundamental en este argumento. Muchos de los que prefieren la cronología joánica entienden también que lo que narra Juan en 18,13-14.19-24.28 no es una sesión formal del Sanedrín, sino sólo una audiencia informal ante Anás y/o Caifás, previa a la entrega de Jesús a Pilato. Todo lo que Jeremias sabe decir en este punto es: «Estoy seguro de que Jn 18,24 trata de describir una audiencia oficial en la que [...] está presente el Consejo Supremo [= Sanedrín,]» (p. 78 n. 4). Su "estar seguro" no es bastante; el texto indica algo distinto. Además, no se trata simplemente de si ral

o cual acontecimiento pudo haber ocurrido en día de Pascua. Hay que afrontar la más importante cuestión de si es posible que toda una cadena de acontecimientos (el arresto de Jesús, la reunión del Sanedrín, la audiencia de un caso capital, el veredicto de que Jesús merecía morir y su entrega a Pilato con la petición de que fuera ejecutado en el mismo día) pudo ocurrir o de hecho ocurrió entre la noche y primeras horas de la mañana de un día de Pascua. Cuando la cuestión se plantea de este modo, creo que el relato de Juan se presenta como el más verosímil históricamente.

⁹¹ Frans Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETL 31; Leuven: University, 1972) 45-46, 49; cf. también 14,1.12 en el texto griego de Marcos, presentado en forma de esquema, con que concluye el libro. (*Duality in Mark* se compone de tres ensayos que aparecieron por primera vez en los volúmenes correspondientes a 1971 y 1972 de *ETL*.) Al comentar la dualidad en expresiones temporales de Marcos, dice Neirynck: «Nos encontramos aquí con uno de los rasgos más característicos del estilo marciano».

⁹² Para posiciones favorables a situar el origen de Mc 14,1 en una fase secundaria o redaccional de la tradición, cf. Biltmann, *Geschichte*, 300; Dibelius, *Formgeschichte*, 181; Taylor, *Sto Mark*, 527; Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, '1968) 163-65; Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (THKNT 2; Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, ('1973) 275; Mann, *Mark*, 552. Pesch (*Das Markusevangelium*, II, 319) es casi el único en pensar que, a partir de Mc 14,1, sigue un relato de la pasión completamente premarcano en el que Marcos no ha introducido nada de su cosecha.

⁹³ Jeremias, *Eucharistic Words of Jesus*, 92-93, 95-96.

''Cf. Schweizer (*Markus*, 169-70), que enumera las siguientes razones para ver en Mc 14,12-16 una adición tardía al relato de la pasión: 1) La expresión "los discípulos" se usa cuatro veces en la perícopa (vv. 12, 13, 14 Y 16) para designar el círculo más próximo a Jesús, mientras que en el contexto en que se halla situada la expresión usual es "los Doce" (así vv. 10, 17, 20 Y 43; "discípulos" sólo reaparece en el v. 32). 2) A pesar de los intentos de defender su precisión como indicación temporal, la frase introductoria del v. 12, «el primer día de los Ázimos, cuando solían sacrificar el cordero de Pascua», más bien revela que el autor no poseía una información muy completa sobre los asuntos judíos. Estrictamente hablando, el día del sacrificio de los corderos era el 14 de nisán (que es lo que Marcos quiere decir), y el primer día de la fiesta de los Ázimos era el 15 de nisán, que coincidía con el día de Pascua propiamente dicho. Los ejemplos de un empleo simplemente aproximado de "el primer día de los Ázimos" para referirse al 14 de nisán son mucho más tardíos (los dos talmudes; cf. Jeremias, *o. c.*, 17 n. 2) y se encuentran en discusiones rabínicas eruditas; difícilmente pueden ser imaginados en el habla popular de un cristiano del siglo I, ya sea de origen judío o gentil. Si no aceptamos el subterfugio de Jeremias de un error de traducción (las palabras tienen perfecto sentido en griego y simplemente muestran un conocimiento imperfecto de las cosas judías), la única conclusión que se puede sacar es que quien compuso Mc 14,12a no sólo no fue testigo presencial de los acontecimientos narrados, sino que además no nos ofrece una información cronológica fiable sobre la última cena. De hecho, el propio Jeremias, aun prefiriendo la solución de una traducción deficiente, admite la posibilidad de una «formulación poco lograda de un autor no judío» (*Eucharistic Words of Jesus*, 93). 3) Toda esta parte del relato de la pasión no figura en el correspondiente de Juan: éste es otro dato que induce, incluso a Jeremias, a ver Mc 14,12-16 como una adición posterior. 4) La estructura general del pasaje y partes enteras de versículos (14,13a.16) son un eco de Mc 11,1-7, donde se habla de la búsqueda del boricón para la entrada triunfal en Jerusalén, y la totalidad de Mc 14,12-16 puede haber sido construida sobre ese modelo. Puesto que

Schweizer sabe muy bien que s610 Mc 14,12-16 describe explícitamente la última cena como pascual, las anteriores consideraciones le llevan a dar preferencia a la cronología joánica. Entre los exegetas que consideran Mc 14,12-16 como una adición posterior a la tradición primitiva de la pasión se encuentran también D. E. Nineham (*Saint Mark* [Pelican NT Commentaries; Harmondsworth: Penguin, 1%3] 376) Y Shepherd ("Are Both the Synoptics and John Correct?", 130), quien menciona a otros comentaristas que comparten su opinión.

⁹⁵ Véase la discusión en Metzger, *Textual Commentary*, 173. Aunque la lectura sin "de nuevo" (οὐκέτι) recibe sólo la calificación de "C" ("grado considerable de duda"), Metzger tiene razón al declarar: «Si la palabra [οὐκέτι] estuvo presente en un principio, no hay una explicación satisfactoria que explique su ausencia» en un gran número de antiguos y buenos manuscritos.

⁹⁶ Por eso, la adición de οὐκέτι en manuscritos posteriores no desvirtúa, sino que aclara, el sentido del texto.

⁹⁷ Redacción lucana («una nueva disposición redaccional efectuada por Lucas») ve aquí también Pesch (*Markusevangelium*, II, 365-66), quien considera que los llamados semitismos de Lc 22,15-16 han sido tomados de Marcos y señala claros lucanismos en el texto. Asimismo, entre otros, encuentran redacción de Lucas en la tradición marcana Gerhard Schneider (*Das EIIJangelium nach Lukas* [Okumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 3/1-2; Gütersloh: Mohn; Würzburg: Echter, 1977J II, 444) y A.R.e. Leany (*The Gospel According to St. Luke* [Black's NT Commentaries; London: Black, 21966] 267). Un anterior defensor de esta idea fue Emmanuel Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums*, 2 vols. (Tübingen: Mohr [SiebeckJ, 1941) II, 255-57; aunque coincido con él en lo básico, no me adhiero a sus teorías sobre las fuentes marcanas y el propósito redaccional de Lucas.

Al ver Lc 22,15-16 como redacción Lucana, estoy en desacuerdo con Fitzmyer (*Luke*, II, 1386-87), quien sigue la opinión de Heinz Schürmann. Éste ha tratado de la última cena en varios escritos. Quizá la obra de Schürmann más influyente al respecto son sus dos volúmenes: *Der Paschamahlbericht. Lk 22, (7-14.) 15-18* (NTAbh 20/4; Münster: Aschendorff, 1968, La ed. 1952) y *Der Einsetzungsbericht. Lk 22, 19-20* (NTAbh 20/4; Münster: Aschendorff, 1955). El asunto que aquí nos ocupa es tratado en *Der Paschamahlbericht*, 1-74. En p. 1 nn. 1 y 2, figura una lista de autores favorables o contrarios a la tesis de que Lucas depende de Marcos. En p. 74, Schürmann recapitula su posición: «Lc 22,15-18 presenta una pieza tradicional que es literariamente independiente de Mc 14,25 y contiene muy poca redacción de Lucas; Mc 14,25 y su paralelo de Mateo están conectados s610 de modo fragmentario a esa pieza de la tradición».

Es preciso advertir, no obstante, que al centrarse en Lc 22,15 (pp. 3-14), Schürmann se muestra más reservado en su juicio. Aunque aboga por una tradición pre!ucana reelaborada por Lucas, es revelador que renuncie a todo intento de reconstruir el texto de la tradición; esto, dice él, sería retroceder un paso hacia hipótesis imposibles de verificar (p. 14). En realidad, si se examinan los datos de Schürmann, parece que en el v. 15 hay muy pocos elementos o ninguno que no puedan atribuirse a redacción. El argumento de Schürmann se basa en gran medida en la creencia general de que Lucas es muy conservador al transmitir las palabras del Señor y que son raros en él los casos de creación de tales palabras. Esta opinión mayoritaria -junto con las ideas peculiares de Schürmann- ha sido examinada más de cerca en años recientes. A mi parecer, las conclusiones de Schürmann sobre Lc 22,15 resultan muy discutibles tras el cuidadoso análisis de Soards, *The Passion According to Luke*; véanse esp. pp. 45, 50 y 116. En p. 50, Soards afirma: "Lucas creó un nuevo lugar para el material mar-

cano en 17a-18c componiendo 15a-16c sobre el modelo del material marcado des-
plazado».

⁹⁸ Los comentaristas discuten sobre si ΤΟΥΤΟ Τὸ ΤΤΑΘΧα de Lc 22,12 se refiere al cordero pascual o a la cena de Pascua, pero este debate no afecta a la cuestión ahora tratada.

⁹⁹ Aquí doy por supuesta la originalidad del "texto largo" de Lc 22,17; para una discusión sobre este punto, cf. Metzger, *Textual Commentary*, 173-77. Las tradiciones eucarísticas serán tratadas en otro volumen de esta misma obra. Puedo indicar aquí, sin embargo, que la artística reelaboración que Lucas hace de Marcos formando dos grupos de dos frases fue aparentemente mal interpretada por el amanuense del Codex Bezae (D), que omitió toda referencia a la copa en el segundo grupo de frases al entender que la frase del primer grupo relativa a la copa era la de su "consagración" eucarística. En mi opinión, fue esta mala interpretación del amanuense lo que dio lugar al "texto breve". Conviene recordar que el Codex Bezae es el único manuscrito de toda la tradición neotestamentaria griega que prescinde del texto largo. Señalemos también que Fitzmyer (*Luke*, 9, 1388) confía lo suficiente en el texto largo como para sugerir que la calificación de "C" que le aplicó la UBSGNT³ sea elevada a "B".

¹⁰⁰ A veces, los comentaristas hablan de un tono, talante o carácter pascual visible en el relato joánico de la última cena. Dado que Juan sitúa, con toda claridad, la cena inmediatamente antes de la Pascua (13,1), el "tono" pascual, que de hecho impregna todo su Evangelio, resulta indiscutible. Pero niego que, en Juan, la cena tenga en sí misma alguna característica necesariamente relacionada con la Pascua. Yo mantengo que tal idea no habría pasado por la mente de los exegetas si éstos no hubieran conocido también la última cena sinóptica en su presente forma marcada.

¹⁰¹ Jeremias, *Eucharistic Words of Jesus*, 41-84.

¹⁰² Cf. especialmente *ibid.*, 79-84.

¹⁰³ Aparte de la Pascua, Jeremias baraja como opciones la comida *kiddus* (de santificación) para el sábado y fiestas; la *habûrâ* (de camaradería) para cumplir un deber religioso, y las comidas ceremoniales de los esenios.

¹⁰⁴ Esta observación es de Xavier Léon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread. The Witness of the New Testament* (New York/Mahwah, NJ: Paulist, 1987) 307-8.

¹⁰⁵ Como no examinaremos la historicidad de los relatos eucarísticos sino mucho más adelante en esta obra, lo que digo aquí debe quedar por ahora como un argumento *ad hominem* contra el enfoque de Jeremias. Este autor quiere que la última cena sea pascual con vistas a disponer de un marco explicativo para su interpretación de las palabras y acciones eucarísticas de Jesús. Pero si esas palabras y acciones son de algún modo históricas, rompen cualquier *Sitz im Leben* que se pueda proponer para ellas: *kiddus*, *habûrâ*, comida esenia o Pascua.

¹⁰⁶ Subrayo que el razonamiento que hago aquí no tiene nada que ver con la interpretación de *m. Pes.* 8,6, que Jeremias discute en *Eucharistic Words of Jesus*, 73. En cierto sentido, es una lágrima que la discusión de estos pasajes de la Misná oscurezca el hecho de que Jeremías nunca aborda el problema del incidente de Barrabás.

¹⁰⁷ Aunque esto figura expresado explícitamente en la perícopa marcada de la preparación de la última cena (Mc 14,12-16 + el v. 17 de transición), puede concluirse -correctamente, a mi juicio- de varias afirmaciones de Juan On 13,2.4-5.12.30; 18,1), Es de notar que, si se prescinde de unos versículos completamente decisivos (Mc 14,12-16), el relato premarcado de la pasión, al igual que el joánico, insinuaría más que especificaría la localización de la última cena.

¹⁰⁸ Se pueden añadir otros argumentos de menor importancia, pero su valor es más bien confitmativo, y por eso deben ser considerados sólo después de haber alcanzado un juicio basado en los argumentos principales. Por ejemplo, tanto los defensores de la cronología sinóptica como los de la joánica apelan a la exhortación relativamente temprana que Pablo dirige en 1 Cor 5,7 a los corintios para que purguen los elementos pecaminosos de su comunidad, al igual que los judíos purgan de levadura sus casas antes de la Pascua: «Echad fuera la levadura vieja, para que seáis una masa enteramente nueva, puesto que [de hecho] sois panes sin levadura. Porque nuestro cordero pascual, es decir, Cristo, ya ha sido sacrificado». Algunos comentaristas sugieren que Pablo escribió este pasaje por el tiempo de Pascua, pero esto no deja de ser pura especulación; para una exégesis detallada de 1 Cor 5,7, cE. Cardan D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987) 216-18.

Lo interesante es que, en época tan temprana como a mediados de los años cincuenta del siglo I, Pablo, que en su propia teología no explota la idea de la muerte de Cristo como sacrificio pascual, la mencione de pasada en un contexto parenético. Aparentemente, él parece dar por supuesto que sus conversos gentiles entienden la metáfora sin ninguna explicación. Esto implica que, tan tempranamente como en la época mencionada, la idea de la muerte de Cristo como sacrificio pascual era común en la tradición cristiana. Lo que reviste para nosotros mayor importancia es que el contexto inmediato de 1 Cor 5 no tiene nada que ver con la eucaristía ni con la última cena y, por tanto, la frase «nuestro cordero pascual, es decir, Cristo, ya ha sido sacrificado» se refiere naturalmente a la muerte física de Cristo en la cruz. Esto se aproxima a las imágenes joánicas de la pasión y muerte de Cristo (p. ej., Jn 18,28; 19,14.29.36) y a una cronología que sitúa la muerte física de Cristo en el 14 de nisan, cuando los corderos pascuales eran sacrificados en el templo. Repito, no obstante, que este argumento es, como mucho, confirmativo.

¹⁰⁹ He dedicado tanto espacio a la elección entre las cronologías sinóptica y joánica simplemente porque, aparte de ser las que figuran en los Evangelios, son las que más absorben la atención de los especialistas. Naturalmente, en teoría es posible que *tanto* Marcos *como* Juan estén equivocados; ya hemos visto una versión de esa posibilidad en la posición de Annie Jaubert (y las dificultades que tal enfoque lleva consigo). Pero, por ser exhaustivos, propongamos otra hipótesis: la razón por la que Marcos y Juan coincidan sobre un ambiente pascual general es que Jesús murió durante la semana de Pascua; la razón por la que Marcos y Juan discrepan es que ambos tenían tan sólo un vago recuerdo sobre la Pascua, que cada uno de ellos desarrolló de acuerdo con su propia teología. De hecho, Jesús fue ejecutado durante la semana de Pascua, pero un día o dos después del 15 de nisan.

Considerada en abstracto, tal teoría no es imposible. Pero, examinada más de cerca, presenta serios problemas de método y de contenido. 1) En cuanto al método, debemos establecer una somera analogía aplicando la crítica textual. Ante lecturas diferentes en manuscritos diferentes de un mismo texto, la crítica textual debe utilizar diversos criterios para decidir qué texto es original. A veces, será preciso reunir elementos de varias lecturas diferentes para reconstruir la que parece tener más probabilidades de ser la original. Sólo en muy raros casos serán rechazadas todas las lecturas existentes, en favor de una reconstrucción hipotética no atestiguada en ninguno de los manuscritos o versiones. Esto es admisible únicamente cuando ninguna de las lecturas existentes tiene de su parte sólidos argumentos en favor de su originalidad. Por analogía, crear una hipótesis sobre la fecha de la muerte de Jesús que no encuentra apoyo en ninguna de las tradiciones evangélicas y preferirla a tradiciones evangélicas de ningún modo inverosímiles nos aproxima una vez más al terreno de la creación novelística. Se prescinde de todos los controles en favor de una fértil imaginación.

2) Llevando más lejos esta objeción metodológica: semejante enfoque hace caso omiso de! criterio de testimonio múltiple. Precisamente porque Marcos y Juan discrepan tanto al datar la última cena y la muerte de Jesús, es más llamativa su coincidencia en los días de la semana: la última cena fue en la noche de! jueves y Jesús murió al día siguiente, viernes. El texto de 1 Cor 11,23 ofrece una confirmación independiente de una "apretada" sucesión de acontecimientos, mientras que 1 Cor 5,7 presupone que los cristianos de la primera generación, los cuales no conocían el Evangelio de Marcos ni el de Juan, entendían de modo natural la muerte de Jesús como el sacrificio pascual, metáfora que va inmediatamente después de la alusión de Pablo, en el mismo versículo, a la eliminación de toda levadura en las casas judías previa a la cena de Pascua. En resumen, el testimonio múltiple parece señalar la verdad histórica de algunos puntos clave que Marcos y Juan comparten en la cronología de sus correspondientes relatos de la pasión. Desentenderse de esos puntos por favorecer una hipótesis de la que no hay testimonio en ninguna de las tradiciones neotestamentarias es renunciar a toda investigación rigurosamente controlada por los criterios de historicidad examinados en el capítulo 6. (Estos dos primeros argumentos míos son igualmente válidos contra una teoría que pretendiera situar la muerte de Jesús unos días antes del viernes que, independientemente una de otra, señalan para ese acontecimiento las tradiciones joánica y sinóptica.)

3) En cuanto al contenido, la hipótesis antes señalada puede parecer atractiva a primera vista, pero luego tiene que afrontar las mismas dificultades que la cronología marcana. Por poner un ejemplo: hemos visto que el episodio de Barrabás, histórico o no, se remonta a una fase primitiva de la tradición premarcana y prejoánica de la pasión. Sobre esa tradición conviene señalar dos cosas: a) en todos los Evangelios se encuentra en el pasaje del juicio de Jesús ante Pilato, poco antes de que Pilato decida la ejecución de Jesús; realmente, en ningún otro lugar tendría sentido; b) el episodio de Barrabás sólo se justifica si el perdón es otorgado para que un preso judío pueda tomar parte en la cena de Pascua a su puesta en libertad. Así pues, antes, en la tradición premarcana y prejoánica de la pasión, hubo un relato que encaja perfectamente en la cronología joánica, mientras que crea problemas a la cronología marcana e igualmente a una hipótesis que sitúe la ejecución de Jesús algo más tarde en la semana de Pascua. Dado que tal hipótesis tropieza con suficientes dificultades como para hacer improbable la cronología de Marcos, encuentro que sigue siendo preferible la cronología joánica.

No tengo inconveniente en admitir que se debe mirar con cierta sospecha una cronología que encaja tan bien en la teología de Juan (p. ej., Jesús, el verdadero cordero pascual, es condenado a muerte cuando los corderos de Pascua están a punto de ser sacrificados en el templo). Ahora bien, si lleváramos esta objeción hasta el extremo, tendríamos que rechazar asimismo la afirmación de que Jesús fue ejecutado en Jerusalén durante la Pascua o muy cerca de ella. Este hecho histórico (que pocos discuten) es lo que produjo gran parte de la teologización que aparece en las diversas formas del relato de la pasión. Tal teologización posterior no convierte en dudoso el hecho histórico básico que dio origen a las reflexiones del evangelista. El problema subyacente consiste en que la influencia de la historia en la teología y de la teología en la historia es una vía de doble dirección. De todos los argumentos examinados extraigo la conclusión de que, muy probablemente, ciertos acontecimientos históricos del relato de la pasión, o bien suscitaron las preocupaciones teológicas del cuarto evangelista, o bien coincidieron con ellas.

¹¹⁰ Cf. la discusión en Jeremias, *Eucharistic Words of Jesus*, 36-37.

¹¹¹ Véase la sensata advertencia de Blinzler (*Der Prozess Jesu*, 108) contra una excesiva dependencia de argumentos basados en cálculos astronómicos, si bien les con-

cede cierto valor confirmativo una vez que se ha llegado a una conclusión por otras razones. Roger T. Beckwith hace unas advertencias similares en su artículo "Cautionary Notes on the Use of Calendars and Astronomy to Determine the Chronology of the Passion", en *Chronos, Kairos, Christos*, 183-205. Lástima que Beckwith demuestre tan poco sentido crítico en el uso del material evangélico en la última parte de su artículo (pp. 198-205). Lamentablemente, la utilización acrítica de textos del NT es aún más patente en el artículo de Colin J. Humphreys / W. G. Waddington, "Astronomy and the Date of the Crucifixion", en *Cronos, Kairos, Christos*, 165-81; nótese la extraña utilización de Hch 2,14-21 para demostrar que hubo un eclipse lunar a raíz de la crucifixión. Quizá el más estrambótico de todos los artículos de esta colección es el que mezcla una mala lectura de Josefa con la astronomía para llegar al 36 d. C. como el año de la crucifixión; cf. Kokkinos, "Crucifixion in A.D. 36", *ibid.*, 133-163.

112 Toda cautela es poca sobre este punto, dado que diferentes autores citarán diferentes resultados basados en cálculos de diferentes astrónomos. De hecho, astrónomos y exegetas han modificado a veces sus posiciones. Por ejemplo, Jeremias se esforzó en recalcar que presentaba una formulación más cauta de su opinión en cuanto a los posibles años de la muerte de Jesús cuando revisó *Eucharistic Words of Jesus* para la tercera edición alemana. Así pues, es preciso subrayar el carácter tentativo de todos estos cálculos.

113 Jeremias, *Eucharistic Words of Jesus*, 41.

114 Numerosos especialistas que difieren en sus puntos de vista sobre muchas otras cuestiones coinciden en considerar como posible fecha de la muerte de Jesús el 7 de abril del año 30; cf., p. ej., Holzmeister, *Chronologia*, 205-15; Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 101-8; Ruckstuhl, *Chronology*, 1-9; Dockx, *Chronologies*, 9-10, 28-29. Blinzler ofrece una larga lista de autores que optan por varios años y afirma que son mayoría, con mucho, los especialistas que se inclinan por el año 30. Conviene señalar que Jeremias (o. e., 41), si bien prefiere la cronología marcana y anteriormente defendió el año 30, se queda indeciso -en la tercera edición alemana de su obra- entre el 30 y el 33, sin excluir la posibilidad del 31. Finegan (*Handbook*, 298-301) considera posibles tres esquemas: los dos primeros sitúan la muerte de Jesús el viernes 7 de abril del año 30, mientras que el tercero la sitúa el 3 de abril del 33. El primer esquema, que pone el comienzo del ministerio de Jesús a finales del año 26, es el que Finegan cree más probable.

115 Alfred Plummer (*The Gospel According to S. Luke* [ICC; Edingburgh: Clark, 51922] 322) saca la conclusión histórica de que este versículo atestigua desde los sinópticos que Jesús, como relata Juan, hizo muchas visitas a Jerusalén; similarmente, aunque con diversos énfasis, M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Lue*, 395; Marshall, *Luke*, 575; Ellis, *Luke*, 190-91. Fitzmyer (*Luke*, II, 1036) atribuye la exclamación "¡cuántas veces!" simplemente a «enormes deseos» de Jesús; pero no explica cómo Jesús podía quejarse justificadamente de que Jerusalén había rechazado esos ardientes y frecuentes deseos si no hubo visitas anteriores.

116 La *UBSGNT*³ lee correctamente Ἰουδαίας y le otorga una calificación "B" ("cierto grado de duda", pero bastante cerca de la verdad), dado que tiene a su favor excelentes testimonios tempranos (p⁷⁵, Sinaiticus, Vaticanus), y las otras lecturas ("sinagogas de los judíos", "sus sinagogas", "sinagogas de Galilea") son todas obvios intentos de corregir la interpretación que resulta más difícil, ya que Lucas se atiene en lo esencial al esquema marciano del ministerio público y presenta específicamente a Jesús volviendo "a Galilea" en 4,14. Véase Metzger, *Textual Commentary*, 137-38.

117. Ésta es la interpretación que de ἡ ἑβδομαίῃς ofrece Schürmann, *Lukasevangelium*, I, 256 n. 268.

118. Hoehner (*Chronological Aspects*, 48-48) objeta que, para encontrar un ministerio de dos años en Juan, es preciso invertir el orden de los capítulos 5 y 6. Si bien es cierto que algunos exegetas invierten estos dos capítulos en razón de sus propias suposiciones, tal inversión no va necesariamente unida a la idea de un ministerio de dos años, que es la impresión natural obtenida de cualquier lectura del cuarto Evangelio. Como admite el mismo Hoehner (p. 55), el ministerio de tres años postulado por él exige la lectura de una Pascua adicional en el Evangelio de Juan donde no se menciona ninguna. Interpretar la innominada "fiesta de los judíos" de Jn 5,1 como una Pascua es arbitrario por varias razones: 1) La mejor lectura crítica (apoyada por p⁶⁶ p", Alexandrinus, Vaticanus, Bezae y muchos otros manuscritos) es "una fiesta de los judíos", no "la fiesta de los judíos". 2) Aun en el caso de que la lectura correcta fuese "la fiesta de los judíos", tal fiesta podría ser fácilmente la de los Tabernáculos (cf. el uso de Juan en 7,2.10.14.37). 3) Es evidente que Juan procura a lo largo de su Evangelio destacar las Pascuas del ministerio público de Jesús. Que presente a Jesús realizando una importante señal y pronunciando un discurso relevante en Jerusalén durante una fiesta y que, sin embargo, no mencione que la fiesta en cuestión era la de la Pascua parece sumamente inverosímil. La vaga "fiesta de los judíos" podría referirse más bien a una fiesta menor, como la de las Suertes o Purim. Pero, obviamente, para el evangelista, cualquiera que pueda ser esa fiesta menor, no tiene -al contrario de las fiestas principales- gran importancia para su teología.

Para incluir otra Pascua en el cuarto Evangelio, Finegan (*Handbook*, 283) recurre a las palabras de Jesús en Jn 4,5: «¿No decís vosotros: "Cuatro meses más y estaremos ya en la siega?"» Finegan razona que, como la siega empezaría en abril o mayo, se debería situar este dicho en enero o febrero del mismo año. De modo que una nueva Pascua, por lo demás no mencionada en el cuarto Evangelio, habría tenido lugar después de la que se recoge en el capítulo 2 y antes de la referida en el capítulo 6. Pero esto es sacar parte de un versículo fuera de contexto y desvirtuar su significado.

1) El "¿no decís vosotros?" inicial implica que Jesús está citando un proverbio que los discípulos acaso utilizaban para expresar la necesidad de tener paciencia en espera de un acontecimiento deseado, todavía perteneciente al futuro, pero que de seguro se va a realizar en un plazo relativamente breve. Una introducción a un dicho proverbial semejante se encuentra en Mt 16,2 (aunque la lectura del texto griego es aquí dudosa; cf. Metzger, *Textual Commentary*, 41). Para posiciones favorables a la idea de que en Jn 4,35 se cita un proverbio, véase Lagrange, *Saint Jean*, 118-19; Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 144-45; Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 394-95; Brown, *John*, I, 173-74; Lindars, *John*, 195. Aunque rechaza la idea del proverbio, Barrett (*The Gospel According to St John*, 202) también rechaza la utilización del versículo para cálculos cronológicos. En su opinión, "¿no decís vosotros...?" tiene más bien el sentido de "se suele estimar que hay un intervalo de cuatro meses entre la siembra y la cosecha". 2) Ya que se mete a reconstruir acontecimientos históricos en Jn 4, Finegan deberá explicar por qué Jesús y sus discípulos emprenden un difícil viaje por un territorio hostil (samaritano) precisamente durante la desapacible época lluviosa del invierno palestino (enero/febrero), cuando muchos caminos serían casi intransitables, por no decir nada de la necesidad de Jesús de conseguir un trago de agua en una época en que habría peligro de quedar anegado por los torrentes. El comentario de Schnackenburg es oportuno: «No se puede utilizar el texto como un indicador cronológico fiable para la cronología del ministerio de Jesús» (*The Gospel According to St John*, 449).

¹¹⁷Ésta es esencialmente la posición de Blinzler (*Der Prozess Jesu*, 103), aunque este autor deja abierta la posibilidad de un ministerio de tres años y algunos meses. Conviene advertir que la cronología básica que yo propongo puede ser adoptada por los que sitúan el comienzo de los ministerios del Bautista y de Jesús en la última parte del año 27. La única diferencia residiría en que habría que dar más tiempo al ministerio del Bautista antes del bautismo de Jesús y a la actividad pública de Jesús antes de la Pascua de Jn 2.

¹²⁰Wilhelm Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909, La ed. 1901); Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*.

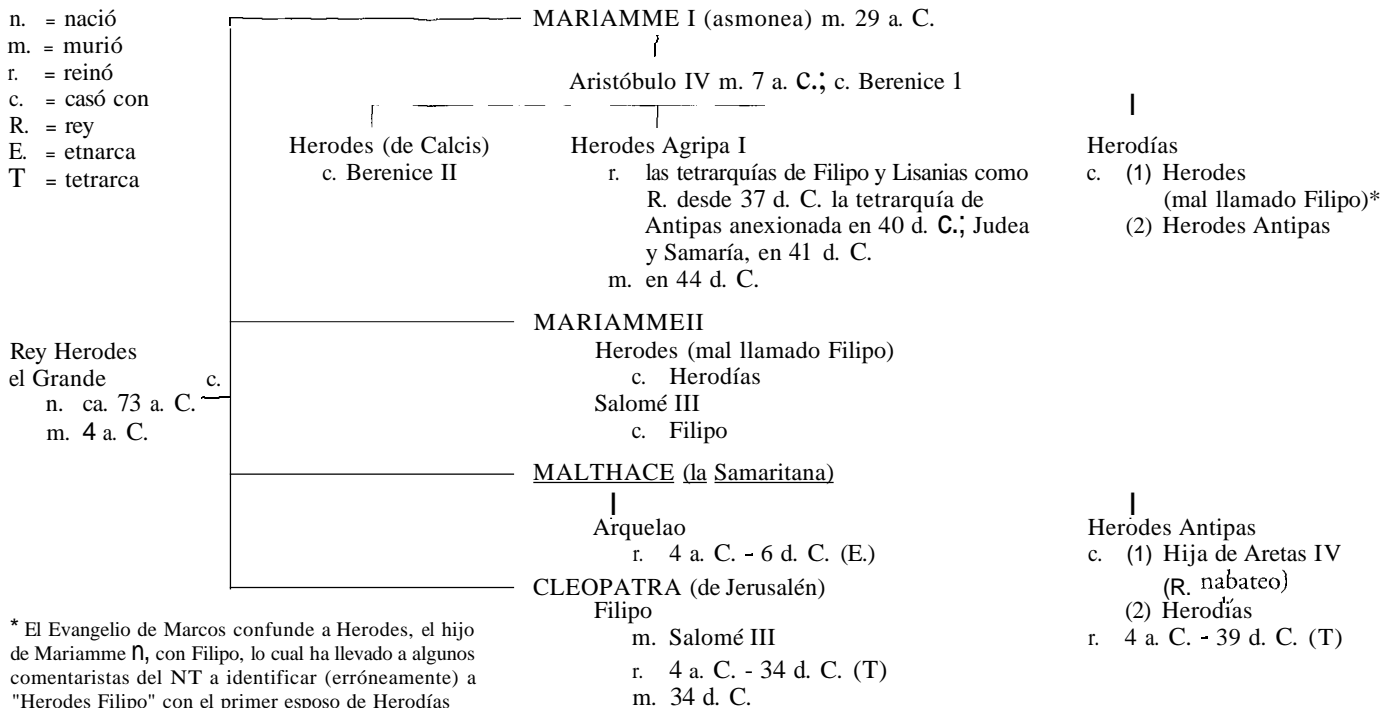
¹²¹Tal es, pienso, el fallo básico de obras tan eruditas como la de John A. T. Robinson, *The Priority of John*; cf. Heinz Kruse, "Jesu Seefahrten und die Stellung von Joh. 6", *NT530* (1984) 508-30.

LA FAMILIA DE HERODES EL GRANDE

Herodes el Grande tuvo diez esposas.

Aquí, sólo se mencionan sus esposas y descendientes que interesan de modo directo para el estudio de NT

n. = nació
 m. = murió
 r. = reinó
 c. = casó con
 R. = rey
 E. = etnarca
 T = tetrarca



* El Evangelio de Marcos confunde a Herodes, el hijo de Mariamne II, con Filipo, lo cual ha llevado a algunos comentaristas del NT a identificar (erróneamente) a "Herodes Filipo" con el primer esposo de Herodías

AÑOS DE REINADO DE LOS EMPERADORES ROMANOS

Comparados con los períodos de mandato de los prefectos/procuradores
de Judea, Samaría e Idumea

OCTAVIO (AUGUSTO)

[Prefectos]

31 a. C. (batalla de Actium)	Coponio	6-9
27 a. C. (toma el título de Augusto)	1 M.Ambivio	9-12 (?)
14 d. C. (muere)	1 Annio Rufo	12-15 (?)

TIBERIO

14-37

	Valerio Grato	15-26
	1 Poncio Pilato	26-36
	1 Marcelo	36-37

CAYO (CALIGULA)

37-41

	Marulo	37-41 (?)
--	--------	-----------

CLAUDIO

41-54

[Reinado de Agripa 1 sobre el res-
taurado reino de los judíos, 41-44]

[Procuradores]

	C. Cuspio Fado	44-46
	1 Tiberio Julio Alejandro	46-48
	1 Ventidio Cumano	48-52

NERÓN

54-68

	M. Antonio Félix	52-60 (?)
	Porcio Festo	60-62 (?)
	Lucio Albino	62-64
	Gesio Floro	64-66

GALBA, OTÓN, VITELIO






(todos en el año 69)

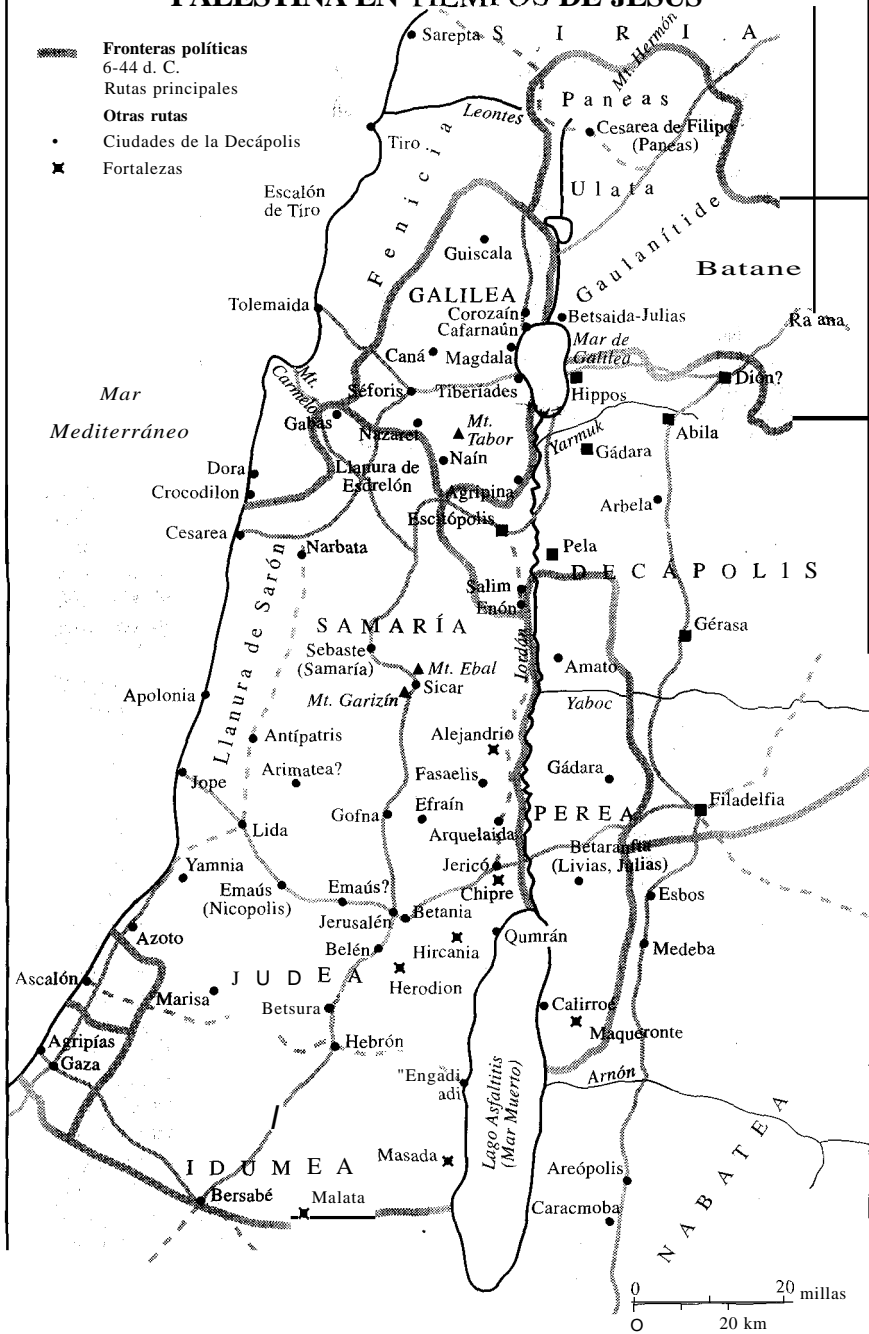
VESPASIANO

69-79

}	Rebelión judía	66-70
---	----------------	-------

PALESTINA EN TIEMPOS DE JESÚS

-  Fronteras políticas 6-44 d. C.
-  Rutas principales
-  Otras rutas
-  Ciudades de la Decápolis
-  Fortalezas



GALILEA EN TIEMPOS DEL MINISTERIO DE JESÚS

