

CRAIG A. EVANS

El Jesús deformado

**CÓMO ALGUNOS ESTUDIOSOS MODERNOS
TERGIVERSAN LOS EVANGELIOS**

**EDITORIAL SAL TERRAE
SANTANDER, 2007**

Título del original en inglés:
Fabricating Jesus.
How Modern Scholars Distort the Gospels
© 2006 by InterVarsity Press,
Downers Grove, Illinois
www.ivpress.com

Traducción:
Ramón Alfonso Diez Aragón

© 2007 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-1
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198
Fax: 942 369 201
salterrae® salterrae.es
www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
Fernando Peón / fpeon@ono.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual.
La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts 270 y s. del Código Penal).

Con las debidas licencias Impreso en España. Printed in Spain ISBN: 978-84-293-1730-5
Depósito Legal: BI-2768-07

Fotocomposición:
Sal Temae - Santander Impresión y encuademación:
Grafo, S.A. - Basauri (Vizcaya)

A Merrick,
Mi extraordinario nieto

ÍNDICE

Los hechos	9
Prólogo	II
Introducción	17
1. Fe extraviada y sospechas desorientadas. Escépticos de la vieja y la nueva escuela	21
2. Puntos de partida restrictivos y métodos críticos demasiado estrictos. ¿A cuestión de la autenticidad	36
3. Textos cuestionables. Primera parte. El Evangelio de Tomás	54
4. Textos cuestionables. Segunda parte. El Evangelio de Pedro, el Evangelio Egerton, el Evangelio de María y el Evangelio secreto de Marcos	79
5. Contextos extraños. Argumentos contra la hipótesis de un Jesús cínico ..	99
6. Dichos «esqueléticos». Máximas sin contexto	122
7. Hechos disminuidos. Una nueva mirada a las curaciones y los milagros ..	138
8. Usos dudosos de Josco. Comprender la antigüedad tardía	156
9. Anacronismos y pretensiones desmedidas. Cristianismos perdidos y de otro tipo	178
10. Historias absurdas y falsos hallazgos. Jesús entre líneas	200
11. ¿Puede darse a conocer el Jesús real? Desvelando sus intenciones y pretensiones	218
Apéndice 1. Agrapha. Dichos de Jesús «a la deriva»	232
Apéndice 2. ¿Que hemos de pensar sobre el Evangelio de Judas?	235
Glosario	241
Abreviaturas	243
Notas	245
Lecturas recomendadas	271
índice de recuadros	273
índice de autores	275
índice analítico	279
índice de citas bíblicas	285
índice de fuentes antiguas extracanonicas	293
índice general	297

LOS HECHOS

EL *Evangelio de Tomás*, en comparación con los evangelios del Nuevo Testamento, no es un escrito temprano, sino tardío; no es auténtico, sino secundario. Contrariamente a lo que mantienen algunos estudiosos, el *Evangelio de Tomás* tuvo su origen en Siria, y probablemente no antes de finales del siglo II.

El *Evangelio de Pedro*, que presenta una cruz que habla, es tardío y poco creíble. De hecho, el documento fragmentario que ha llegado hasta nosotros podría no ser el *Evangelio de Pedro* y podría datar de los siglos IV o V.

La versión «secreta» del Evangelio de Marcos, supuestamente encontrada en el monasterio de Mar Saba, es una falsificación contemporánea. El análisis de la escritura pone de manifiesto las pruebas que lo demuestran.

Las conclusiones específicas del *Jesús Seminar* son rechazadas por la mayoría de los investigadores en Norteamérica y en Europa.

No hay absolutamente ninguna prueba creíble de que Jesús tuviera una esposa o un hijo.

Los datos de que disponemos muestran convincentemente que los evangelios del Nuevo Testamento -Mateo, Marcos, Lucas y Juan- son las mejores fuentes para comprender al Jesús histórico. Los evangelios del Nuevo Testamento están basados en los relatos de testigos oculares y refieren verdadera y rigurosamente la enseñanza, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús.

Jesús no fue un cínico; más aún, probablemente nunca en su vida se encontrara con un cínico.

Todas las descripciones de documentos, obras literarias y datos arqueológicos en este libro son exactas.

PRÓLOGO

CUANDO yo estudiaba en el instituto, quería ser abogado, de modo que me matriculé en una universidad privada del sur de California, donde me especialicé en historia e hice cursos de filosofía, con el fin de prepararme para ingresar en la facultad de derecho. Pero en el último curso me convertí en un cristiano comprometido y entré en el seminario..., no en la facultad de derecho («de la ley a la gracia», como observó un pastor protestante).

Entré en el seminario con el propósito de prepararme para ejercer el ministerio. Me sentía fascinado por Jesús de Nazaret y quería aprender más sobre él y su enseñanza. Deseaba dedicar mi vida al ministerio pastoral. Pero en el seminario descubrí el aspecto académico de la teología y los estudios bíblicos. Y me sedujo. El griego y el hebreo me resultaron fáciles; la exégesis era divertida; los estudios históricos y del trasfondo bíblico eran interesantes. Mientras otros estudiantes trataban de evitar estos temas, yo me dediqué a ellos con entusiasmo.

En el segundo año hice un curso superior de griego en el que leímos los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas... ¡en un semestre! Estaba entusiasmado, apasionado por la vida, la enseñanza y el mundo de Jesús. Me fascinaban los evangelios y las cuestiones que abordaban los investigadores: ¿cuáles son las fuentes de los evangelios? ¿Cómo se relacionan entre sí? ¿Qué parte de los evangelios es historia y qué parte es interpretación? Aquel año disfruté mucho y decidí continuar con los estudios de doctorado.

Tuve la enorme suerte de entrar en la *Claremont Graduate University* cuando su facultad de estudios bíblicos se encontraba en su mejor momento. La CGU, junto con la cercana Claremont School of Theology, se preciaba de ser una facultad vigorosa y dinámica en los estudios de Nuevo Testamento y campos afines. En esta facultad se encontraban Hans Dieter Betz, William Brownlee, Burton Mack, James Robinson, James Sanders y John Trever.

El profesor Betz era catedrático de helenismo y director del Seminario sobre Nuevo Testamento, que contaba con el privilegio de las visitas de Ronald Hock y Edward O'Neill, profesores invitados de la Universidad del Sur de California. En aquel momento, el seminario estaba terminando su trabajo sobre Plutarco y acababa de embarcarse en la investigación de los papiros mágicos griegos. Betz me impresionó sobremanera por su alto nivel y su atención a los detalles. Sus comentarios a la Carta a los Gálatas y al Sermón de la montaña en la serie *Hermeneia* son impresionantes y gozan de merecida reputación.

El profesor Robinson dirigía el Seminario sobre Nag Hammadi, dedicado a la publicación y el estudio de los códices gnósticos coptos encontrados en ese lugar de Egipto. Su entusiasmo por las nuevas investigaciones, descubrimientos y publicaciones era contagioso. Entrar en Claremont fue como acceder a una industria editorial. Yo estaba sobrecogido por su actividad. Durante el tiempo que pasé en el Seminario sobre Nag Hammadi, me familiaricé con Charles Hedrick (que me enseñó copto) y Marvin Meyer, que actualmente es el director de investigaciones del *Coptic Magical Texts Project* de la *Claremont Graduate University* y un experto en textos gnósticos.

El profesor Mack estaba entonces absorto en Filón y en las tradiciones sapienciales judías. En aquel momento era un cordial erudito cristiano. Recuerdo perfectamente que en 1977 me dijo que se sentía feliz porque yo ejercía el ministerio pastoral en una iglesia

cercana. «Eso está realmente bien», dijo. «Lo que necesitamos en la Iglesia son más doctores». Los tiempos cambian, y algunas personas también.

Trabajar con el profesor Brownlee fue maravilloso. Era una persona tranquila, amable y modesta. Sin embargo, había sido uno de los primeros eruditos que pudieron investigar de primera mano sobre los manuscritos del Mar Muerto. Cuando él se encontraba en Jerusalén, haciendo un curso de estudios posdoctorales en 1947-1948, se descubrió la primera cueva con manuscritos. Pronto dejó a un lado sus estudios sobre el libro de Ezequiel y la lengua ugarítica. En el otoño de 1948, en el viaje de regreso a los Estados Unidos, se llevó consigo uno de los manuscritos para usarlo en las clases de hebreo que impartía en la Duke University (naturalmente, esto ya no está permitido). Publicó un primer estudio sobre la Regla de la Comunidad (1QS) y dedicó gran parte de su carrera a analizar el comentario (o *peshet*) de Qumrán al libro de Habacuc. Yo disfrutaba trabajando con él y terminé mi tesis doctoral bajo su supervisión. De Brownlee aprendí mucho sobre los manuscritos del Mar Muerto, y con él estudié arameo y siríaco. Su muerte repentina en 1983 me dejó huérfano en el aspecto académico y truncó los proyectos de colaboración que teníamos para el estudio de los libros de Isaías y Daniel.

Tuve también el privilegio de tratar con John Trever, quien fuera durante muchos años amigo de Bill Brownlee. Trever se encontraba con Brownlee en Jerusalén en 1947-1948 y fue él quien hizo las primerísimas -y excelentes- fotografías de los manuscritos del Mar Muerto. Trever se sintió feliz cuando me mostró detalladamente su colección de fotografías y utensilios, explicándome dónde fueron hallados y su significación.

Aunque me sentía muy próximo a Brownlee, la persona que más me influyó en Claremont fue el profesor Sanders, quien se incorporó a la facultad en 1977, el año en que empecé mis estudios de doctorado. Sería casi imposible exagerar la significación de su aportación a mi comprensión de la literatura bíblica y su contexto más amplio. Sanders me introdujo en el conocimiento de las versiones de la Escritura, como la versión griega antigua (o *Septuaginta*) y las versiones arameas (o *Targumim*). Me guió a través de la literatura rabínica, me enseñó a apreciar el midrás rabínico y transformó la crítica textual -el estudio de manuscritos antiguos y sus diferentes lecturas y variantes- en un verdadero goce. Bajo su enseñanza creció mi aprecio por la Escritura. A lo largo de los años hemos colaborado en varios proyectos de publicación, y juntos dirigimos de 1989 a 1996 un programa de estudio de la *Society of Biblical Literature*.

Aun cuando di mis primeros pasos en Claremont como estudiante de Nuevo Testamento, estaba tan influido por Brownlee y Sanders que escribí mi tesis doctoral sobre el libro de Isaías. Ciertamente, hay elementos neotestamentarios en mi tesis, pero al terminar mis estudios doctorales estaba más interesado en la investigación sobre el Antiguo Testamento que sobre el Nuevo Testamento. Una de las ironías de mi vida es que hace veinticinco años me presenté a una entrevista para cubrir un puesto de Antiguo Testamento en el *Acadia Divinity College*. No obtuve la plaza, debido a mi juventud, y fui contratado por la *Trinity Western University* -¡como profesor ayudante de Nuevo Testamento!-. Este nombramiento volvió a encaminarme hacia los estudios neotestamentarios y, después de veintiún años en *Trinity*, fui destinado al *Acadia Divinity College* como profesor distinguido de la cátedra Payzant de Nuevo Testamento. Parece que estaba destinado a Acadia, después de todo, pero en la cátedra de Nuevo Testamento, no en la de Antiguo.

Como docente de Nuevo Testamento en *Trinity*, empecé, obviamente, a cambiar el eje de

mi investigación y mis publicaciones, que se desplazó, de Isaías y el Antiguo Testamento, al Nuevo Testamento. Me centré en Jesús y los evangelios, que habían constituido mi centro de interés en el seminario. Me sucedió una cosa interesante. Comprendí que mi trabajo sobre Isaías, las versiones griega y aramea del Antiguo Testamento, los manuscritos del Mar Muerto y la literatura rabínica primitiva constituían un enorme activo en el estudio de Jesús y los evangelios. A medida que fui familiarizándome con un creciente número de estudiosos (en los encuentros regionales y nacionales de la *Society of Biblical Literature*), caí en la cuenta de que muchos de ellos carecían de formación sobre el trasfondo semítico del Nuevo Testamento. Tropezaba con investigadores neotestamentarios que habían estudiado griego y conocían algo del mundo grecorromano, pero sabían muy poco hebreo y arameo (si es que tenían alguna idea). La mayoría de ellos sabían muy poco de la literatura rabínica primitiva y de las paráfrasis arameas de la Escritura.

Esta deficiencia por parte de muchos de los estudiosos del Nuevo Testamento contribuye a explicar la extravagancia de una gran parte del trabajo del *Jesús Seminar*, fundado por Robert Funk en 1985. Mientras que muchos de los miembros del Seminar están informados sobre la literatura griega y la cultura y convenciones grecorromanas, parece que pocos conocen el mundo semítico (judío) de Jesús. Al parecer, son pocos los que están familiarizados con el país de Israel. Pocos han participado en excavaciones arqueológicas. Pocos conocen la literatura rabínica y las paráfrasis arameas de la Escritura. Como consecuencia de estas deficiencias, no es sorprendente que el *Jesús Seminar* haya sacado tantas conclusiones tan extrañas y poco plausibles. Por ejemplo, el Seminar no comprende lo que Jesús quería decir con su referencia al «reino de Dios». El Seminar ha interpretado de un modo completamente equivocado el sentido de la escatología y se aferra a una idea sesgada del sentido de «hijo del hombre», la expresión preferida por Jesús para designarse a sí mismo. Además, el Seminar no encuentra un lugar significativo para la Escritura de Israel en la autocomprensión y la enseñanza de Jesús. Los errores del Seminar son flagrantes y muy numerosos. Lamentablemente, el Seminar ha recibido mucha atención por parte de los medios de comunicación y ha propiciado la publicación de una serie de libros que fomentan visiones desorientadas y erróneas de Jesús y los evangelios -tanto los que forman parte del canon del Nuevo Testamento como los extracanónicos-. *El Jesús deformado* abordará precisamente esta clase de cuestiones.

Yo soy cristiano. Era cristiano antes de entrar en el seminario y en la facultad, y sigo siéndolo después de haber completado los estudios universitarios y haberme dedicado a la docencia y a la publicación de estudios durante más de un cuarto de siglo. Cuando algunos de mis amigos del seminario supieron que iba a matricularme en Claremont para hacer estudios de doctorado, me advirtieron que los estudios críticos no serían buenos para mi fe. Naturalmente, había oído hablar de algunas personas que, después de haberse dedicado a la investigación crítica, habían abandonado la fe. Hablaré de este tema en el capítulo 1.

Mi vida académica no ha tenido como resultado la pérdida de la fe. Es indudable que algunos aspectos de mi fe han cambiado. No todo está tan fijado de antemano ni es tan explícito como antes. Hay aspectos de la teología que siguen siendo inseguros, detalles históricos que no están claros. Pero también he descubierto que eso mismo les pasó a Jesús y sus primeros seguidores. Tal vez la fe consista en no tener respuestas prefabricadas para todas las cosas.

He de admitir que en un primer momento algunos aspectos de la crítica bíblica me parecieron inquietantes. Pero con el tiempo comprendí que lo que la crítica bíblica ponía en

cuestión no era la esencia del mensaje cristiano, sino el bagaje que, según muchos, es parte del mensaje. Generalmente, este bagaje incluye ideas sobre el autor y las fechas de determinados libros bíblicos (por ejemplo, la idea de que los libros bíblicos tienen que ser tempranos y escritos por los apóstoles, aun cuando no se afirme expresamente en ellos tal cosa), así como supuestos relativos a la naturaleza de la literatura bíblica (por ejemplo, el creer que los evangelios son historia y nada más) y la naturaleza de la enseñanza de Jesús (por ejemplo, la idea de que todo lo que Jesús dijo fue único y nunca antes se había oído). Con el tiempo pude distinguir el bagaje del mensaje. De hecho, puedo decir que la crítica bíblica rescató el mensaje y me ayudó a verlo y apreciarlo de un modo más pleno.

El estudio concienzudo y meticuloso del Jesús histórico tiene su recompensa. Me encanta pronunciar conferencias. Me encanta predicar. Disfruto contando las historias de los evangelios. Me apasiona ver la expresión de la gente en la comunidad cuando entienden por primera vez lo que Jesús quiso decir -lo que realmente quiso decir- cuando dijo o hizo algo. Siempre me conmueve ver cómo la historia de Jesús afecta a las personas y produce cambios positivos en sus vidas. El relato de la mujer pecadora (Lucas 7), el del buen samaritano (Lucas 10) o el del hijo pródigo (Lucas 15), si son proclamados en el debido contexto, tienen como consecuencia el perdón, la reconciliación e incluso la autoacusación. Parece que nada del poder que emanaba de Jesús ha disminuido con el paso del tiempo.

He descubierto que, cuanto mejor entendemos quién era Jesús, qué dijo y cómo fue comprendido por sus contemporáneos, tanto más lo apreciamos a él y el movimiento que inauguró. Cuando las acciones o las palabras de Jesús no son bien comprendidas, empiezan los problemas. He descubierto que afirmaciones subyacentes como «Jesús no pudo decir eso» son errores de interpretación que, normalmente, se deben al hecho de que no se ve el dicho en su contexto y trasfondo propio.

El Jesús deformado es un libro que estudia detenidamente algunas de las negligentes investigaciones y desorientadas teorías propuestas en los últimos años. Bastantes de esos trabajos me dejan atónito. Algunos de ellos son francamente bochornosos.

El Jesús deformado está escrito en un nivel popular y está destinado primariamente a personas no expertas, para quienes muchas de las cosas que se han escrito sobre Jesús en los últimos años son tremendamente confusas. Las notas se han reducido al mínimo y se han reunido al final del libro. He tratado de definir los términos comunes en los estudios bíblicos pero desconocidos para el gran público; además, al final del libro he añadido un glosario fácil de consultar. Se ofrece una lista de libros recomendados para los lectores que deseen conocer de un modo más profundo los documentos y la bibliografía especializada que fundamentan mis argumentos y conclusiones.

Quiero dar las gracias a Jim Hoover, de InterVarsity Press, que me invitó a escribir este libro y me proporcionó grandes ideas e intuiciones. Doy las gracias también a mi esposa, Ginny, que leyó amablemente todo el manuscrito, un capítulo tras otro, y me hizo preguntas importantes como: «¿Qué significa esto?». Gracias a su solicitud y atención, el libro es mucho más fácil de leer. Y, por último, expreso mi agradecimiento a Danny Zacharias, que me ayudó a preparar los índices.

INTRODUCCIÓN

¿Tuvo Jesús un hijo con María Magdalena? ¿Fue un cínico, un místico o tal vez incluso un gnóstico? ¿Fingió su muerte y salió clandestinamente de tierra santa? ¿Escapó a Egipto? ¿Escribió cartas al Sanedrín judío y explicó que todo había sido un error, que él nunca había pretendido ser el Hijo de Dios? ¿Celebró la Última Cena con sus amigos... veinticinco años después de la crucifixión? ¿Se ha encontrado el sepulcro de Jesús? ¿Se ha hallado el sepulcro de su padre? ¿Son de fiar los evangelios del Nuevo Testamento? ¿Hay otras fuentes mejores para el estudio de la vida y la enseñanza de Jesús? ¿Hablan sobre Jesús los manuscritos del Mar Muerto? ¿Es veraz el relato evangélico? ¿Hay una conspiración para ocultar la verdad? Y, sobre todo, ¿existió Jesús realmente?

Cuando inicié los estudios universitarios sobre Jesús y los evangelios, hace unos treinta años, no podía imaginar que alguien, o yo mismo, iba a considerar necesario escribir un libro para abordar tales cuestiones. Estaba convencido de que ninguna persona sería propondría tales teorías. Y de que ninguna editorial digna de confianza las publicaría. Sin embargo, todo esto ha pasado.

¿Te has preguntado alguna vez por qué algunos estudiosos contemporáneos (especialmente quienes escriben en la prensa popular) parecen tan propensos a descartar los datos de los evangelios y buscan otras fuentes de información? En varios libros, algunos investigadores sostienen que es necesario basarse en fuentes de los siglos II y III, porque nuestros evangelios del Nuevo Testamento no son fidedignos. ¿Tiene esto sentido? Otros afirman que hay conspiraciones para suprimir las pruebas. Pruebas... ¿de qué? ¿Por qué?

Vivimos en un tiempo extraño que se complace en algunos de los pensamientos más raros, e incluso los alienta. Es un tiempo en el que la verdad viene a ser casi lo que uno quiere que signifique. Y en estas búsquedas extravagantes de la «verdad», ésta se vuelve esquiva. De hecho, hace unos años se publicó un libro titulado *Truth Is Stranger Than It Used To Be* («La verdad es más insólita de lo que solía ser»), ¡Exacto!

Lo que me parece particularmente inquietante es que muchos de los disparates provienen de los especialistas. La pseudo-erudición sensacionalista se puede esperar de los charlatanes, pero no de los expertos que enseñan en instituciones respetables de enseñanza superior.

Algunos estudiosos y escritores contemporáneos, en su interminable búsqueda para encontrar algo nuevo y proponer teorías atrevidas que no se basen en los datos disponibles, han distorsionado o ignorado los evangelios del Nuevo Testamento y, como consecuencia, han fabricado toda una serie de pseudo-Jesuses. He aquí algunas de las influencias que han llevado a estos resultados: (1) fe extraviada y sospechas desorientadas; (2) puntos de partida restrictivos y métodos críticos demasiado estrictos; (3) textos cuestionables de siglos posteriores; (4) el recurso a contextos extraños al entorno real de Jesús; (5) dichos esqueléticos desprovistos de todo contexto; (6) la incapacidad de tener en cuenta los hechos poderosos de Jesús; (7) el uso dudoso de Josefo y de otros recursos de la antigüedad tardía; (8) anacronismos y pretensiones exageradas; o (9) historias absurdas y falsos hallazgos. En suma, se han cometido casi todos los errores imaginables. Y unos cuantos escritores los han cometido casi todos.

Los capítulos que siguen abordan estas cuestiones una tras otra, y a los textos cuestionables se dedican los capítulos 3 y 4. El libro concluye con el capítulo 11, donde ofrezco mi valoración de algunos aspectos importantes del auténtico progreso en el estudio del Jesús histórico, trato adecuadamente los evangelios canónicos y los extracanáónicos y concedo la debida importancia a otros materiales primarios relevantes.

El Jesús deformado investiga el modo de pensar y los métodos de algunos estudiosos y escritores populares. ¿Qué presuposiciones mantienen? ¿Qué métodos usan? ¿Por qué pasan de las observaciones válidas a las conclusiones audaces? En definitiva, ¿por qué y cómo fabrican un Jesús diferente del que encontramos en el Nuevo Testamento? ¿Usan esos estudiosos un método histórico sólido? Estas son algunas de las cuestiones analizadas en este libro.

El Jesús deformado está destinado a un amplio abanico de lectores. Primero, este libro está escrito para ayudar a quien se sienta confundido por las disparatadas teorías y los retratos contradictorios de Jesús, por las afirmaciones que sostienen que Jesús no se vio realmente a sí mismo como el Mesías o el Hijo de Dios, o que los evangelios del Nuevo Testamento no son dignos de confianza, o que hay otras fuentes mejores o, cuando menos, igualmente válidas; etcétera.

Segundo, este libro está escrito para las personas interesadas en Jesús y en los evangelios del Nuevo Testamento y que quieren aprender más, pero están desconcertadas por los extraños libros que se han publicado en los últimos años. Espero que no os hayáis rendido.

Tercero, está escrito para las personas escépticas, especialmente las propensas a adherirse a alguna de las absurdas teorías filosóficas del siglo XIX que ya casi nadie sostiene hoy.

Cuarto, he escrito *El Jesús deformado* para mis colegas, para los estudiosos cuya profesión es investigar los evangelios y la vida y la enseñanza de Jesús, con la esperanza de que esta obra nos invite a alcanzar, no un nivel académico más bajo, sino un nivel más alto, que no dé por supuesto que erudición es lo mismo que escepticismo.

Finalmente, este libro está escrito para defender el testimonio original de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Cuando se someten a prueba, los documentos originales salen muy bien parados. A pesar de que han sido difamados, e incluso ridiculizados y puestos en un segundo plano, ha llegado el momento de escucharlos como si se tratara de la primera vez.

1

FE EXTRAVIADA Y SOSPECHAS DESORIENTADAS

Escépticos de la vieja y la nueva escuela

EN los últimos años se han publicado varios libros, escritos por estudiosos que en algún momento de su vida se vieron a sí mismos como cristianos tradicionales, e incluso conservadores, pero que después han pasado a definirse como miembros de la extrema izquierda cristiana o incluso completamente agnósticos, sobre todo con respecto a la imagen tradicional de Jesús y la fiabilidad histórica de los evangelios. Uno o dos de ellos ni siquiera están seguros de si Jesús existió.

Mi impresión es que la mayoría de los arqueólogos, historiadores y estudiosos de la Biblia que empezaron siendo creyentes cristianos siguen profesando la fe cristiana y comprometidos activamente en la Iglesia. Sus opiniones sobre algunos temas concretos pueden cambiar a medida que avanzan en sus investigaciones; muchos de los que entramos en el mundo de los estudios bíblicos nos hemos ido volviendo menos rígidos y más abiertos a nuevas perspectivas. Pero ¿por qué algunos intelectuales abandonan la fe y se vuelven hostiles a los creyentes? A los medios de comunicación populares, claro está, les encanta explotar de un modo sensacionalista esta clase de «salidas».

Una gran parte del problema se debe al cristianismo protestante conservador, especialmente el occidental. Debido a algunas controversias, como el enfrentamiento entre modernistas y fundamentalistas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se marcaron claramente los límites y se redactaron detalladas declaraciones (o confesiones) de fe. Estas declaraciones funcionaron a veces como una prueba de tornasol para saber quién estaba dentro y quién fuera. Si uno aprendía la declaración y estaba de acuerdo con ella, todo iba bien. Si no estaba de acuerdo, quedaba fuera. De hecho, parecía que algunas de esas declaraciones prevalecían sobre la propia Escritura.

No es de extrañar que hubiera reacciones negativas a esta forma de rigidez. El estudio erudito de la Escritura que aborda cuestiones serias -como quién escribió los libros de la Biblia, en qué circunstancias, con qué propósito y, en relación a las cuestiones históricas, con qué exactitud- se opone siempre al fundamentalismo rígido. Mi propósito aquí no es revisar esta cuestión más amplia, aunque es necesario plantearla, porque pienso que desempeña un papel significativo en la pregunta acerca de por qué algunos intelectuales y clérigos experimentan una crisis de fe y cambian radicalmente.

Cuando se trata de evaluar a Jesús, los apologetas cristianos populares suelen apelar a la tríada de opciones propuesta por C.S. Lewis hace un siglo: Jesús fue «un mentiroso, un lunático o el Señor». Esta expresión ofrece una buena aliteración [*«liar, lunatic or Lord»*], tal vez incluso una buena retórica, pero es defectuosa desde un punto de vista lógico. Sin entrar en más detalles, se podría afirmar que quienes se adhieren a esta línea de argumentación caen en un falso dilema, es decir, pasan por alto otras alternativas viables. Hay al menos otras dos alternativas posibles; ambas se refieren al modo en que se entiende la Escritura y ambas están presentes en los libros criticados» en *El Jesús deformado*.

Una *cuarta alternativa* es que Jesús no sea un mentiroso, un lunático ni el Señor (en el sentido tradicional y ortodoxo), sino otra cosa. Puede ser el mesías de Israel, el siervo del

Señor y tal vez el mayor profeta conocido en este mundo. Incluso podría ser llamado hijo de Dios, pero no en el sentido trinitario, es decir, como plenamente Dios y plenamente humano. Por lo que sabemos, esto coincide más o menos con el cristianismo ebionita, una forma de judeocristianismo que surgió en el siglo II y desapareció durante el siglo V. Los ebionitas poseían una o varias versiones del evangelio de Mateo que tendían a realzar el estatus de la ley y a minimizar la naturaleza divina de Jesús. Creían que Jesús era el mesías de Israel y que cumplía las profecías. Creían que se podía llamar a Jesús «hijo de Dios» en el sentido en que el rey David podía ser llamado «hijo» de Dios (como en Sal 2,7). Pero los ebionitas no se adherían a lo que los teólogos llaman «cristología alta» -es decir, la idea de que Jesús es Dios-. La comprensión ebionita de Jesús es muy próxima a la visión de dos de los estudiosos considerados más adelante en este capítulo.

Una *quinta alternativa* consiste en sostener que no sabemos realmente quién fue Jesús, qué dijo e hizo en realidad, qué pensaba de sí mismo o qué pensaban acerca de él sus compañeros, porque los evangelios del Nuevo Testamento y otras fuentes de que disponemos no son fiables. Los evangelios del Nuevo Testamento presentan a Jesús como Mesías de Israel y como Hijo de Dios, pero, por lo que sabemos, esto no es más que la teología de cristianos que vivían en la segunda mitad del siglo I, cristianos que nunca habían visto a Jesús ni habían escuchado su enseñanza. A veces, esta forma de escepticismo es aún más profunda y llega a sostener que no sólo los evangelios originales no son históricos ni dignos de crédito, sino que ni siquiera estamos seguros de si los manuscritos que hoy poseemos reflejan exactamente la forma original de los evangelios. Esta es la visión de otro grupo de intelectuales que consideraremos en este capítulo.

Al leer algunos de los libros más radicales sobre Jesús, descubro que la pérdida de confianza en la fiabilidad histórica de los evangelios del Nuevo Testamento está muchas veces ocasionada por una fe extraviada y sospechas desorientadas. *Fe extraviada* quiere decir poner la propia fe en un objeto equivocado, como creer que las Escrituras tienen que ser inerrantes según unos criterios idiosincrásicos muy estrictos, y que hemos de ser capaces de armonizar los cuatro evangelios. Si nuestra fe depende de esas ideas, sobre todo si se trata de una dependencia demasiado rígida, entonces el estudio académico puede llevar al abandono de la fe.

Sospechas desorientadas quiere decir la suposición irracional de que los contemporáneos de Jesús (es decir, la primera generación de su movimiento) eran incapaces de recordar o no les interesaba acordarse exactamente de lo que Jesús había dicho y hecho y transmitirlo. Esto constituye una forma de hipercrítica que es demasiado común en los círculos académicos, y a veces parece que su origen está en la confusión entre crítica y escepticismo -es decir, pensar que una posición es más crítica cuanto mayor sea su grado de escepticismo-. El escepticismo radical no es más crítico que la credulidad.

Podemos ver cómo actúa esta visión de las cosas analizando brevemente la obra de cuatro estudiosos cuyas visiones cristianas eran al principio bastante conservadoras y más o menos evangélicas. A los dos primeros los llamo «escépticos de la vieja escuela», y a los dos siguientes «escépticos de la nueva escuela». Los dos primeros optan por una posición que se aproxima a la cuarta alternativa que he esbozado antes; los otros dos optan por la quinta alternativa.

He elegido a estos estudiosos porque han expuesto sus ideas personales y sus respectivos itinerarios de fe, especialmente por lo que respecta a su comprensión de Jesús y los

evangelios. Podría haber presentado a otros investigadores, pero no lo he hecho porque no han dado a conocer sus ideas públicamente.

También quiero dejar bien claro que no critico a estos expertos por haber optado por las posturas que han adoptado. Sus itinerarios personales son asunto suyo. Cito y analizo algunos de sus comentarios porque pienso que ilustran la cuestión que nos ocupa en este capítulo, una cuestión que, en mi opinión, subyace a muchos de los problemas y controversias que abordaremos en los demás capítulos de este libro. No obstante, soy crítico con algunas de las conclusiones que ellos han sacado.

ESCÉPTICOS DE LA VIEJA ESCUELA, O CÓMO MINIMIZAR A JESÚS

Los dos escépticos de la vieja escuela que quiero presentar brevemente son Robert Funk (1926-2005) y James Robinson (1924-). Su escepticismo hacia los evangelios del Nuevo Testamento no es tan radical como piensan algunos. Es cierto que enseguida apuntan a este dicho o a aquel hecho evangélico y los catalogan como inauténticos y procedentes de la Iglesia primitiva, no de Jesús. No estoy de acuerdo con su comprensión de la formación, la datación y la transmisión de los evangelios; tampoco estoy de acuerdo con el elevado valor y las fechas tempranas que asignan a algunos de los evangelios extracanonicos. Pero, pese a todo, Funk y Robinson creen que los evangelios nos ofrecen una buena cantidad de material útil y fiable, que proporciona un retrato coherente y hasta edificante de Jesús. Parece que los dos admiran a Jesús y lo consideran como una referencia espiritual de primer orden. Sus quejas suelen ir dirigidas contra una Iglesia petrificada que alberga un cristianismo preocupado por la doctrina, pero no por la justicia social. Es posible que estén pintando con brocha gorda, pero no me cabe duda de que hay Iglesias que harían bien en considerar esta crítica.

Robert Funk. En *Honest to Jesús*, Funk dice a propósito de su educación juvenil: «Si los creacionistas hubieran tenido razón, yo... me habría mantenido fiel a una lectura literal de Génesis 1 y 2, que había adquirido ya en la escuela dominical.

[Mi pastor] me envió a un centro de estudios bíblicos situado en las colinas del este de Tennessee. Pronto me convertí en un evangelizador joven, y usaba mis habilidades retóricas para hacer que mis oyentes rieran y lloraran.

Pero me sentía incómodo. En aquel centro aprendíamos casi todo de memoria, a fuerza de repetirlo. La verdad estaba ya codificada en el credo simplista de aquella institución. Una camisa de fuerza doctrinal no me satisfacía»¹.

Funk describe después su formación posterior, que le llevó a obtener un doctorado en Nuevo Testamento y a iniciar una carrera académica. Afirma que la docencia en instituciones teológicas le resultó cada vez más frustrante, de modo que se sintió feliz cuando se trasladó a la Universidad de Montana. Pero incluso allí se sintió desanimado, pues le parecía que estaba tan fuera de lugar en la universidad como en la iglesia. Se estableció en California, fundó el *Westar Institute* y *Polebridge Press* y puso en marcha el *Jesús Seminar*.

Lo que me impresiona es cómo Funk empezó su experiencia cristiana con una «lectura literal de Génesis 1 y 2», asistió a «un centro de estudios bíblicos», se convirtió en «un evangelizador joven» y aprendió «de memoria, a fuerza de repetir». No quiero dar demasiada importancia a estos datos, pero parece como si el cimiento de sus años de formación hubiera consistido en una comprensión rígida y fundamentalista de la Escritura. Funk añade que el

aprendizaje era una experiencia angustiosa. Y es sabido que la ruptura con una comprensión fundamentalista de la Escritura puede constituir una experiencia devastadora desde el punto de vista emocional.

James Robinson. James Robinson fue uno de mis profesores universitarios. Me parecía fascinante y me impresionaba enormemente su creatividad. De vez en cuando, Robinson hacía observaciones sobre su educación y los primeros años de su formación teológica. No hace mucho que publicó una reveladora «Autobiografía teológica».

En ella dedica poco tiempo a describir su itinerario personal y se apresura a narrar detalladamente las frustraciones y vicisitudes que experimentó para reunir y publicar los códices gnósticos de Nag Hammadi. Pero en diversos lugares de su autobiografía Robinson dice algunas cosas que pertenecen a su itinerario:

«Antes de iniciar los estudios de doctorado, impartí clases durante un año en mi facultad [Davidson]... con una interpretación bastante literal del Antiguo Testamento. La mayoría de mis estudiantes eran veteranos de guerra, y yo debí de parecerles irremediabilmente ingenuo.

No sé si creían algo de lo que yo les decía, pero al final de aquel año no pude más. Había tratado de encontrar el sentido de la teología de mi infancia para mí mismo, pero no lo conseguí.

En efecto, mi trayectoria teológica durante más de medio siglo se ha ido desplazando, paso a paso, de derecha a izquierda.

A menudo los cristianos que no pertenecen al mundo universitario me hacen una pregunta capciosa, a saber: cómo una vida de erudición bíblica crítica ha afectado a mi fe como cristiano. La respuesta implícita es que, obviamente, tal “crítica superior” la ha destruido»².

Robinson afirma que en el *Davidson College* enseñó «una interpretación bastante literal del Antiguo Testamento». Imagina que sus estudiantes lo veían como «irremediabilmente ingenuo». Nos encontramos aquí de nuevo con una comprensión fundamentalista de la Escritura. Después de impartir clases de Antiguo Testamento, a la vez que probablemente leía bibliografía especializada y trataba de responder a las preguntas de los estudiantes, Robinson dice que «ya no» creía en lo que estaba enseñando. Pero ¿qué era aquello en lo que ya no creía? A continuación, dice: «Había tratado de encontrar el sentido de la teología de mi infancia para mí mismo, pero no lo conseguí». ¿Qué era esa «teología de la infancia»? Lo más que puedo deducir de su autobiografía es que Robinson se refiere a la teología calvinista y a una visión conservadora de la Escritura.

Incapaz de encontrar el sentido de su teología conservadora, Robinson empezó a desplazarse, «paso a paso, de derecha a izquierda». Hacia el final de su autobiografía reconoce que la «crítica superior» destruyó su fe cristiana. Robinson afirma también que, en cualquier caso, el fracaso del cristianismo tradicional a la hora de afrontar la injusticia habría destruido su fe cristiana conservadora, sin necesidad alguna de esa crítica superior.

Al leer que la crítica superior destruyó su fe cristiana, entiendo que Robinson se refiere a la fe cristiana de su infancia. Parece que Robinson sigue adherido a una visión que aprecia a Jesús. Es escéptico, sin lugar a dudas; pero lo que dice sobre Jesús, dentro de sus límites, puede ser apreciado por la mayoría de los cristianos³. Con todo, en mi opinión, lo que dice es

comparable a una versión atenuada de la cristología ebionita.

ESCÉPTICOS DE LA NUEVA ESCUELA, O CÓMO ENTENDER MAL A JESÚS

Los dos estudiosos que menciono como «escépticos de la nueva escuela» son mucho más extremos y radicales que Funk y Robinson. De hecho, hacen que Funk y Robinson se parezcan a Billy Graham. Me refiero a Robert Price y Bart Ehrman.

Robert Price. Robert Price ha escrito recientemente libros en los que sostiene que el *Jesús Seminar* es demasiado optimista cuando piensa que el 18 por ciento de los dichos y hechos atribuidos a Jesús en los evangelios se remontan realmente a Jesús. Price piensa que los testimonios relativos al Jesús histórico son tan débiles que no podemos saber nada seguro o significativo acerca de él. Incluso está dispuesto a considerar la posibilidad de que nunca existiera un Jesús histórico⁴. Los testimonios relativos a Jesús ¿son realmente tan insignificantes? En realidad, ningún investigador que conozca la historia estará de acuerdo con las conclusiones negativas de Price.

Price obtuvo la licenciatura en el *Gordon-Conwell Theological Seminary*, un centro de estudios evangélico conservador. Anteriormente había sido miembro de una Iglesia baptista fundamentalista y había colaborado con la *InterVarsity Christian Fellowship*. Poco después de concluir los estudios de licenciatura, donde se vio expuesto a la crítica bíblica, Price empezó a repensar su fe. Volvió a la universidad y obtuvo el título de doctor en teología sistemática por la *Drew University*. En los años siguientes empezó a desplazarse hacia la izquierda y fue dejando un cargo pastoral tras otro. Regresó a la universidad y cursó estudios de Nuevo Testamento. Influido por los críticos neotestamentarios del siglo XIX, se desplazó aún más hacia la izquierda, hasta adoptar una postura agnóstica. Sus ideas sobre los evangelios del Nuevo Testamento se hicieron cada vez más radicales.

En mi opinión, el trabajo de Price sobre los evangelios está dominado por una mentalidad filosófica que está reñida con cualquier clase de investigación filosófica. En su opinión, los paralelos en otros textos antiguos significan que Jesús no pudo decir lo que se le atribuye, o que el acontecimiento descrito no tuvo lugar. Además, dado que hay pruebas de que los dichos y los relatos sobre Jesús fueron revisados y contextualizados, no se les puede dar ningún crédito. Price adopta acríticamente los dudosos métodos y resultados del *Jesús Seminar*, adopta una gran parte de la (desacreditada) teoría del «mito de Cristo» del siglo XIX (que sostenía que Jesús nunca existió), etcétera. Los procedimientos de Price me sorprenden, porque parecen un cajón de sastre atávico o un retroceso que hace caso omiso del auténtico progreso que se ha producido en los estudios críticos en los últimos 150 años. Lo que vemos en Price es lo que hemos visto antes: una huida del fundamentalismo.

Bart Ehrman. Bart Ehrman se convirtió al cristianismo en la adolescencia y después se formó en un ambiente conservador. Se matriculó en el *Moody Bible Institute* de Chicago, de donde pasó al *Wheaton College* y a la *Wheaton College Graduate School*, donde se licenció en Nuevo Testamento; y más tarde obtuvo la licenciatura y el doctorado en teología en el *Princeton Theological Seminary* bajo la dirección de Bruce Metzger, el venerable decano de los críticos textuales del Nuevo Testamento.

Voy a dedicar más espacio a Ehrman, porque sus libros han tenido muchas ventas y han influido mucho más que las publicaciones de los otros estudiosos presentados en este capítulo. Fue el estudio de las variantes textuales -los miles de errores y glosas de los

copistas que se encuentran en los manuscritos de la Antigüedad y la Edad Media- lo que llevó a Ehrman a cuestionar su propia fe. En pocas palabras, descubrió lo que para él eran errores en la Escritura. Y pensó que tales errores significan que ya no podemos ver las palabras de la Escritura como palabras de Dios.

Los papiros más antiguos de los evangelios sinópticos

Las copias más antiguas de manuscritos del Nuevo Testamento griego (la lengua en que se escribió originalmente el Nuevo Testamento) se encuentran en fragmentos de papiro (con frecuencia se emplea la abreviatura p), un tipo de papel fabricado con una caña que crece junto al río Nilo en Egipto. Gran parte del Nuevo Testamento griego, aunque no todo, se ha conservado en papiros- Todo el texto del Nuevo Testamento griego se ha conservado en los códices posteriores, que son libros antiguos hechos normalmente de páginas de vitela o pergamino, A continuación, se enumeran los papiros griegos más antiguos que preservan el texto de los evangelios sinópticos, junto con los pasajes o fragmentos evangélicos que contienen.

Papiro 67 (P,Barcelona 1) 125-150 d.C.

Mateo 3,9.15; 5,20-22.25-28

Papiro 103 (P.Oxy. 4403) 175-200 d.C.

Mateo 13,55-57; 14,3-5

Papiro 104 (P.Oxy, 4404) 175-200 d.C.

Mateo 21,34-37.43.45 (?)

Papiro 77 (P.Oxy. 2683 + 4405) 175-200 d.C.

Mateo 23,30-39

Papiro 64 (RMagdalen 17) 125-150 d.C.

Mateo 26,7-8.10.14-15.22-23.31-33

Papiro 4 (RParis 1120) 125-150 d.C.

Lucas 1,58-59; 1,62-2,1; 2,6-7; 3,8-4,2; 4,29-32,34-35; S>8

Papiro 75 (John Bodmer) ca. 175 d.C.

Lucas 3,18-22; 3,33-4,2; 4,34-5,10; 5,37-6,4; 6,10-7,32; 7,35-3?. 41-43; 7,46-9,2; 9,4-17,15; 17,19-18,18; 22,4-24,53

En el problema de Ehrman subyacen ideas más bien rígidas sobre la inspiración verbal y la **inerrancia** de la Escritura, como él mismo afirma en la sección autobiográfica de su introducción:

«Para mí, en cambio, ésta [la pérdida de los manuscritos originales del Nuevo Testamento] era una cuestión de primerísima importancia. Eran las palabras originales de las Escrituras las que Dios había inspirado; y era evidente que necesitábamos conocerlas si de verdad queríamos saber cómo Dios se había comunicado con nosotros: lo que contaba eran *Sus* palabras, y disponer de otras (aquellas introducidas involuntaria o intencionadamente por los copistas) no nos era de gran ayuda en nuestra labor.

La Biblia comenzó a parecerme un libro muy humano... Era, de principio a fin, un libro humano. Había sido escrito por diferentes autores humanos en épocas y lugares diferentes para responder a necesidades diferentes...

Quienes estudiábamos en Moody creíamos que la Biblia era absolutamente inerrante en cada una de sus palabras»[5](#).

Dado que para Ehrman la Biblia se convirtió en un libro humano y, por tanto, ya no podía ser vista como las palabras de Dios, perdió su confianza en ella. Y una vez perdida la confianza en la Biblia, incluidos los evangelios que narran la historia de Jesús, Ehrman perdió la fe. Ahora, él mismo se considera agnóstico.

Tengo que admitir que todo esto me desconcierta. Posiblemente en el *Moody Bible Institute*, y con toda seguridad en el *Wheaton College*, Ehrman tuvo que familiarizarse con un gran número de variantes textuales en los manuscritos bíblicos. Ningún estudiante puede obtener un título de estudios bíblicos sin saber esto. Y, sin embargo, quienes estudian la Biblia no desertan a montones.

También me desconcierta el modo de razonar de Ehrman. Por ejemplo, supongamos que los errores de los copistas en los manuscritos de la Biblia refutan realmente la inspiración verbal y la inerrancia, de modo que la Biblia debe ser vista realmente como un *libro humano* y no como *las palabras de Dios*. ¿Perderíamos todo como consecuencia de ello? No.

Los cristianos moderados y liberales han mantenido esencialmente esta visión durante más de un siglo. La verdadera cuestión se centra en lo que Dios realizó en Jesús de Nazaret.

Podríamos expresarlo de esta manera: ¿qué proclamaron Pedro y los primeros seguidores de Jesús después de la experiencia de la resurrección? La predicación de Pedro se encuentra resumida en el sermón de Pentecostés:

Los códices griegos más antiguos

El desarrollo del códice, el precursor del libro moderno, con páginas cosidas y escritas por las dos caras, coincidió con la aparición del cristianismo. Se han conservado algunos códices primitivos de la Biblia griega.

Codex Sinaiticus (abreviatura: K), producido por tres copistas en el siglo IV.

Codex Vaticanus (abreviatura: B), producido por dos copistas en el siglo IV.

Codex Alexandrinus (abreviatura: A), códice del siglo V; el primero que llegó a manos de los investigadores occidentales y llevó a la búsqueda de más manuscritos. Se lo regalaron a Carlos I de Inglaterra en 1627.

Codex Beza (abreviatura: D), códice de finales del siglo IV, que contiene muchas lecturas únicas.[^] „

Codex Ephraemi Rescriptas (abreviatura: C), llamado «reescrito de Efrén», porque en el siglo XII un monje raspó este códice griego del siglo VI, y después copió sobre él los discursos de Efrén el sirio.

Codex Washingtonianus (abreviatura: W), códice de finales del siglo IV y principios del siglo V, que contiene una interesante glosa en Marcos 16,14-15

«Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús, el Nazoreo, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y signos que Dios realizó por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros lo matasteis clavándolo en la cruz por mano de unos impíos; a éste Dios lo resucitó... A este Jesús Dios lo resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos» ([Hch 2,22-24.32](#)).

Pedro y los demás apóstoles proclamaron la resurrección de Jesús. Para ellos esto era la buena noticia, era el testimonio definitivo de que Dios actuaba en el ministerio y la persona de Jesús de Nazaret. Pedro no se puso en pie para proclamar: «Israelitas, tengo una buena noticia; la Biblia está verbalmente inspirada y, por tanto, es inerrante, y además se puede componer una armonía de los evangelios». Si éste hubiera sido el mensaje de Pedro, entonces Ehrman tendría un motivo válido.

El mensaje que atraviesa los escritos del Nuevo Testamento y que transmiten las primeras comunidades cristianas es que Dios resucitó a Jesús, de quien Pedro y otros muchos - incluidas una o dos personas no comprometidas, como los hermanos de Jesús (Santiago y tal vez Judas), y al menos un adversario (Pablo)- dan testimonio. Fue la realidad de la resurrección y su impacto en quienes oyeron hablar sobre ella y respondieron desde la fe lo que impulsó el nuevo movimiento, no una Escritura «libre de errores».

Naturalmente, el testimonio de la Escritura (Antiguo Testamento) fue muy importante para el movimiento cristiano primitivo. A lo largo de su sermón, Pedro apela a la Escritura. Casi todos los escritores del Nuevo Testamento lo hacen. Pero las pruebas de la Escritura aducidas están claramente subordinadas al mensaje, que es el milagro de Pascua. Tal vez sea preciso recordar a los no expertos que durante los primeros diez o quince años de existencia de la Iglesia no existía aún ninguno de los libros del Nuevo Testamento. No obstante, la Iglesia creció rápida y vigorosamente sin necesidad de un Nuevo Testamento ni de evangelios (inerrantes o de otro tipo).

Y, por último, me desconciertan los ejemplos de «errores» que Ehrman propone como

prueba de que la Escritura no es digna de crédito. Debido a que *El Jesús deformado* se centra en Jesús y los evangelios, y no en el resto del Nuevo Testamento, limitaré mi análisis a los pasajes evangélicos analizados por Ehrman.

Ehrman da mucha importancia a pasajes que él y la mayoría de los críticos textuales consideran correctamente como glosas tardías y no auténticas de los copistas. Llama la atención sobre [Lucas 22,41-45](#), la versión lucana de la oración de Jesús en el huerto la noche en que fue traicionado y arrestado. El texto original consistía en los versículos 41- 42 y 45. Es casi seguro que los versículos 43-44, que describen cómo Jesús sudó grandes gotas de sangre, fueron interpolados. Estos versículos no sólo están ausentes de los manuscritos más antiguos, sino que la imagen de un Jesús sentimental no armoniza con la tendencia lucana a restar importancia a las emociones de Jesús.

El relato de la mujer sorprendida en flagrante adulterio (Jn 7,53-8,11) aparece sólo en manuscritos tardíos del Evangelio de Juan, y a veces en diferentes lugares. Los doce últimos versículos del Evangelio de Marcos ([Mc 16,9-20](#)) no son el final original; fueron añadidos al menos dos siglos después de que Marcos empezara a circular. Estos pasajes -uno de Marcos, otro de Lucas y otro de Juan- representan los únicos y principales problemas textuales de los evangelios. Ninguna doctrina importante depende de ellos (excepto para quien pertenezca a un culto de manipulación de serpientes; véase [Mc 16,18](#)).

Ehrman piensa que ha descubierto un ejemplo que demuestra una importante diferencia teológica entre los evangelios. En algunos manuscritos, [Mateo 24,36](#) reza: «Mas de aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos, sino sólo el Padre». Pero en manuscritos más antiguos está escrito: «Mas de aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos ni el Hijo, sino sólo el Padre». Salta a la vista la presencia de la expresión «ni el Hijo». Ehrman sugiere, con razón, que el versículo incluía originalmente «ni el Hijo», pero que los copistas posteriores probablemente lo omitieron deliberadamente para evitar la impresión de que el conocimiento de Jesús era limitado. De acuerdo. Pero Ehrman saca una conclusión injustificada cuando argumenta que una significativa doctrina neotestamentaria -en este caso la cristología- depende de una adición de los escribas. Esto, sencillamente, no es cierto. La limitación del conocimiento humano de Jesús se afirma explícitamente en el pasaje paralelo de [Marcos 13,32](#): «Mas de aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre». Por consiguiente, con o sin la expresión «ni el Hijo» en Mateo 24,36, nada cambia desde el punto de vista teológico. La argumentación de Ehrman es aquí deficiente y engañosa.

No obstante, para Ehrman personalmente la prueba irrefutable que lo condujo al abandono de su confianza en la Escritura es el comentario de Jesús en [Marcos 2,25-26](#): «Él les dice: “¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad, y él y los que le acompañaban sintieron hambre, cómo entró en la Casa de Dios, en tiempos del sumo sacerdote Abiatar, y comió los panes de la presencia, que sólo a los sacerdotes es lícito comer, y dio también a los que estaban con él?”».

Jesús ha aludido al relato sobre David que recibe el pan consagrado (o «pan de la Presencia») de Ajimélec, el sacerdote ([1 S 21,1-10](#)). David estaba huyendo de Saúl, y cuando Saúl se enteró de que Ajimélec había ayudado a David y sus hombres, lo mandó matar con la mayoría de los miembros de su familia. Abiatar logró escapar y después sucedió a su padre como sacerdote ([1 S 22,1-10](#)).

Dado que Ajimélec -no su hijo Abiatar- era sacerdote cuando David y sus hombres comieron el pan consagrado, tenemos un error, técnicamente hablando, cometido por el propio Jesús o por Marcos (o tal vez por alguna persona que transmitió el relato). Ehrman afirma que finalmente admitió que este pasaje contiene un error: «Una vez que lo admití, se abrieron las compuertas. Porque si podía haber un pequeño e insignificante error en Marcos 2, era posible que hubiera también errores en otros lugares». Ehrman cita después algunos textos más, como el comentario jesuano según el cual el grano de mostaza es la más pequeña de las semillas, o la aparente discrepancia entre los evangelios sinópticos y Jesús acerca del día de la muerte de Jesús.

Y, de este modo, todo empezó a desenmarañarse para Ehrman. Pero observemos su forma de argumentar, tan típica del frágil fundamentalismo. He oído decir a más de un fundamentalista: «Muéstrame un solo error en la Biblia, y la rechazaré por completo». Sospecho que Ehrman escuchó esto más de una vez mientras estudiaba en el *Moody Bible Institute*. Su forma de razonar, aun cuando se profese agnóstico, tiene todavía un tono fundamentalista.

Repito: *la verdad del mensaje cristiano no depende de la inerrancia de la Escritura ni de nuestra capacidad para armonizar los cuatro evangelios, sino de la resurrección de Jesús*. Y la fiabilidad histórica de los evangelios no depende de la inerrancia de la Escritura ni de la prueba de que no se puede detectar en ellos ninguna clase de error. La lucha de Ehrman con la fe -y lo siento por él- nace de expectativas erróneas sobre la naturaleza y la función de la Escritura, expectativas erróneas que le enseñaron cuando era un joven cristiano fundamentalista y fácilmente influenciable⁶.

LOS PRIMEROS TESTIGOS CRISTIANOS

El hecho de poner el acento en el papel central de la resurrección me lleva a abordar de nuevo la importancia de los primeros testigos cristianos. También me recuerda a Robert Funk, el cual, en su celo por centrar la atención en el Jesús auténtico y no en el Cristo del credo y el dogma eclesiástico, llega a extremo de afirmar: «Ya no podemos basar nuestra fe en la fe de Pedro y la fe de Pablo»⁷. En un cierto nivel, tiene razón. Pienso que entiendo lo que quiere decir: los cristianos tienen que abrazar lo que Jesús enseñó y lo que él mismo creyó. Totalmente cierto. Pero en otro nivel pienso que Funk comete un grave error. Pedro y Pablo fueron testigos fundacionales del acontecimiento que dio origen a la existencia de la Iglesia: la resurrección de Jesús. Quien ignora este testimonio corre el riesgo de abandonar el auténtico cristianismo, a Jesús y todo lo demás.

Los manuscritos griegos más antiguos del Evangelio de Juan

Los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento griego que se han conservado están escritos sobre papiro. A continuación, se enumeran los papiros más antiguos que preservan partes del Evangelio de Juan.

P⁵ Papiro 5 (conservado en la *British Libmry* de Londres), también Mamado P.Oxy. 208 + 1781, data de principios del siglo III. Contiene Juan 1,23-31.33-40; 16,14-30; 20,11-17.19-20,22-25.

p²² Papiro 22 (conservado en la *Biblioteca de la Universidad de Glasgow*), también llamado P.Oxy, 1228, data de mediados del siglo IH. Contiene Juan 15,25-16,2.21-32.

P²⁸ Papiro 28 (conservado en el *Palestino Instituto Museum* de la *Pacific School of Religion*

en Berkeley, California), también llamado P.Oxy. 1596, data de finales del siglo DI. Contiene Juan 6,8-12.17-22.

p³⁹ Papiro 39 (conservado en la *Ambrose Swasey Library*, de la *Rochester Divinity School*), también llamado P.Oxy. 1780, data de principios del siglo BL Es un pequeño fragmento que contiene Juan 8,14-22.

p⁴⁵ Papiro 45 (conservado en la *Chester Beatty Collection*, en Dublín), también llamado P. Chester Beatty I, data de finales del siglo H. Es uno de los papiros más importantes. Contiene amplias secciones de los cuatro Evangelios y Hechos. De Juan contiene 4,51.54; 5,21.24; 10,7-25; 10,30-11,10.18-36.42-57. P46 (P. Chester Beatty II) contiene secciones significativas de algunas de las cartas de Pablo.

p⁵² papiro 52 (conservado en la *John Rylands University Library* de Manchester), también llamado Gr. P. 457, data de los primeros años del siglo H y podría ser el fragmento más antiguo que se conserva del Nuevo Testamento griego (aunque recientemente varios estudiosos han afirmado que algunos fragmentos de Mateo datan del siglo I). El papiro 52 es un pequeño fragmento, que contiene Joan 18,31-33 (sobre el *recto*) y 18,37-38 (sobre el *verso*).

p⁶⁶ Papiro 66 (conservado en la *Bibliotheca Bodmeriana*), también llamado P. Bodmer H, data del siglo II o del siglo III. Los papiros Bodmer son muy importantes. El papiro 66 contiene Juan 1,1-6,11; 6,35-14,26.29-30; 15,2-26; 16,2-4.6-7; 16,10-20,20. 22-23; 20,25-21,9.12.17.

p⁷⁵ Papiro 75 (conservado en la *Bibliotheca Bodmeriana*) también llamado P. Bodmer XIV y XV, data de finales del siglo EL Además de algunas secciones de Lucas, contiene Juan 1,1-11,45.48- 57; 12,3-13,1.8-9; 14,8-29; 15,7-8.

p⁸⁰ Papiro 80 (conservado en la *Fundación San Lucas Evangelista*, de Barcelona), también llamado PJBBarcelona 83, data de mediados del siglo III. Sólo se ha conservado un versículo: Juan 3,34.

p⁹⁰ Papiro 90 (conservado en el *Ashmolean Museum* de Oxford), también llamado P.Oxy. 3523, data de mediados o finales del siglo n. Contiene Joan 1836-19,7,

p⁹⁵ Papiro 95 (conservado en la *Biblioteca Medicea Laurenziana* de Florencia), también llamado PL H/31, data del siglo BE Contiene Juan 5,26-29.36-38.

0162 Uncial 0162 (Conservado en el Metropolitan Museum of Art, de Nueva York), también llamado P.Oxy 847, no es un papiro sino una sola hoja de pergamino o vitela. data de finales del Siglo III o principios del Siglo IV y, como tal, es un ejemplo temprano del posterior uncial. Contiene Juan 2, 11-22

Unciales son los códices de la Biblia escritos en los siglos III-X sobre pergamino o vitela en grandes letras mayúsculas redondeadas. Son las copias más antiguas de manuscritos, después de los papiros.

P.Oxy = Papiros de Oxirrinco un tesoro de miles de fragmentos de papiro encontrados en Oxirrinco, Egipto, que contienen textos variados escritos en seis o más lenguas

Los documentos que reunió la comunidad cristiana primitiva dieron testimonio de este gran acontecimiento, que se esforzaron por interpretar y aplicar en diferentes situaciones de la vida real. Los libros que entraron a formar parte del Nuevo Testamento constituyen un archivo vital de la experiencia y el testimonio de la Iglesia primitiva. Es preciso tomar en serio y estudiar atentamente a esos testigos y los escritos que dejaron⁸. Si no lo hacemos, es casi seguro que el resultado serán imágenes deformadas de Jesús y una comprensión errónea de lo que es la verdadera fe cristiana.

2

PUNTOS DE PARTIDA RESTRICTIVOS Y MÉTODOS CRÍTICOS DEMASIADO ESTRICTOS «La cuestión de la autenticidad»

EL *Jesús Seminar* consiguió una gran notoriedad cuando en 1993 llegó a la conclusión de que sólo el 18 por ciento de los dichos atribuidos a Jesús en el Nuevo Testamento son verdaderamente suyos, es decir, pronunciados por él. El Seminar obtuvo resultados parecidos con respecto a las actividades de Jesús¹. ¿Por qué el porcentaje era tan bajo? A conclusiones minimalistas como éstas se llega gracias a puntos de partida restrictivos y métodos críticos demasiado estrictos.

PUNTOS DE PARTIDA RESTRICTIVOS

En los últimos años, varios intelectuales han sacado algunas conclusiones bastante sorprendentes o, cuando menos, han hecho algunas afirmaciones sorprendentes. Se nos ha dicho que Jesús (1) era iletrado; (2) no tenía interés en la Escritura; (3) no tenía interés en la escatología; y (4) ciertamente no pensaba que era el Mesías de Israel o que era divino en algún sentido. En otras palabras, algunos de esos investigadores piensan que casi todas las cosas importantes que se afirman en los escritos del Nuevo Testamento son erróneas.

El problema es que algunos de ellos, especialmente entre los miembros del *Jesús Seminar*, usan estas conclusiones como puntos de partida y hacen comentarios como éstos: «Dado que Jesús probablemente no sabía leer... no tenía interés en la Escritura... este dicho no se remonta a él». Habida cuenta de estos puntos de partida restrictivos, que muchas veces no son más que presuposiciones y no conclusiones documentadas y argumentadas, no es de extrañar que gran parte del material de los evangelios del Nuevo Testamento sea considerado no auténtico y no histórico. Las cuatro afirmaciones del párrafo anterior están desorientadas y casi con toda seguridad son falsas. Revisémoslas una por una.

¿ERA JESÚS ANALFABETO?

Recientemente, algunos estudiosos han sugerido que Jesús era un analfabeto funcional. Admiten que es posible que Jesús conociera el alfabeto y pudiera entender unas cuantas palabras e incluso escribir su nombre, pero es probable que no supiera leer ni escribir². Otros investigadores piensan que Jesús sabía leer y tal vez escribir, pero no en el nivel de competencia que podía esperarse de un escriba profesional³. Los especialistas están divididos a propósito de esta cuestión, porque los datos disponibles son en cierto modo ambiguos.

Muchos cristianos afirmarán de inmediato que, por supuesto, Jesús era analfabeto. Después de todo, era el Hijo de Dios y podía hacer cualquier cosa. Los cristianos de los siglos II y III y posteriores empezaron también a darlo por supuesto. Algunos sugirieron que, de niño, Jesús fue un estudiante prodigioso que ridiculizaba a su maestro. Pero esto no es coherente con la creencia cristiana en la plena humanidad de Jesús. De hecho, según Hebreos 5,8, Jesús «aprendió sufriendo a obedecer». Y en una de las primeras profesiones de fe Cristinas se dice que Jesús «se vació a sí mismo, tomando la forma de esclavo» (Flp 2,7). Esto implica claramente limitaciones de alguna clase.

Es legítimo, por tanto, preguntar si Jesús era analfabeto. En un sentido teológico, Jesús no necesitaba saber leer y escribir para realizar su ministerio. Así pues, la cuestión no es si Jesús como Hijo de Dios tenía que saber leer (o conocer las matemáticas avanzadas, astronomía o cualquier otro tema). Más bien, la cuestión es si Jesús sabía leer y si, de hecho, leía. Los datos de que disponemos, vistos a la luz de consideraciones generales y contextuales, favorecen una respuesta positiva.

Hay tres tipos de datos que debemos explorar para responder a esta cuestión. El primer tipo de datos son los pasajes específicos, que son unos pocos. Lucas 4,16-30 presenta a Jesús leyendo en el rollo de Isaías y predicando después una homilía. La mayoría de los estudiosos dudan a la hora de sacar conclusiones sólidas de este pasaje, porque parece una ampliación de Marcos 6,1-6, que no dice nada sobre la lectura de la Escritura. Juan 8,6 afirma que Jesús se inclinó y escribió en el suelo con el dedo. El problema está aquí en que con toda probabilidad este pasaje (es decir, Jn 7,53-8,11) no es parte de la versión original del Evangelio de Juan⁴.

Aun cuando se acepte que el pasaje preserva un recuerdo auténtico de algo que Jesús hizo, no nos dice nada seguro acerca de la capacidad de leer y escribir de Jesús. Pudo limitarse a hacer garabatos. Juan 7,15 se refiere directamente a la cuestión que nos ocupa. En Jerusalén, algunos se preguntaban: «¿Cómo es posible que este hombre sepa tanto sin haber estudiado?». Su pregunta suena literalmente: «¿Cómo entiende de letras sin haber estudiado?» (o «sin haber aprendido»). Pero aquí se hace referencia a una falta de aprendizaje formal, escribal, no al hecho de que no tuviera ningún tipo de formación. Detrás de la pregunta está el conocimiento de que Jesús no se había sentado a los pies de un rabino o sabio instruido y reconocido. No obstante, ser reconocido como una persona que entiende de letras es un argumento contra el analfabetismo.

Los datos de estos relatos específicos de los evangelios del Nuevo Testamento nos llevan a pensar que Jesús no era analfabeto, o al menos a afirmar que en el cristianismo primitivo se daba por supuesto que Jesús sabía leer y escribir. No obstante, no queda claro cuál era su nivel de alfabetización. Naturalmente, algunos estudiosos hacen caso omiso de estos relatos evangélicos, aduciendo que no se remontan realmente al Jesús histórico, sino que únicamente son suposiciones sobre Jesús sostenidas por cristianos de la segunda y la tercera generación. En cualquier caso, estos pasajes no resuelven la cuestión.

El segundo tipo de datos de que disponemos son los contextuales, la investigación sobre los niveles generales de alfabetización en el imperio romano en tiempos de Jesús y sobre los niveles de alfabetización entre el pueblo judío como un grupo distintivo. La opinión de los investigadores varía ampliamente también en este punto: unos sostienen que el grado de alfabetización era bajo (tan sólo del 5 por ciento, o menos), y otros concluyen que el nivel de alfabetización era más alto, especialmente entre los varones judíos⁵.

El principal problema con este tipo de datos Contextuales es que, con independencia de lo que puedan revelar sobre la población en general, no nos revelan nada necesariamente sobre un individuo concreto, en este caso Jesús de Nazaret. Si los datos que tenemos sostienen realmente la conclusión de que las tasas de alfabetización eran efectivamente más altas entre los varones judíos, entonces se refuerza el argumento según el cual Jesús sabía leer y escribir. Pero tampoco así se resuelve la cuestión.

El tercer tipo de datos es también contextual y se centra en las actividades y el estilo de

ministerio de Jesús, en cómo era percibido por sus contemporáneos -tanto amigos como adversarios- y en cuál fue el resultado de su ministerio. Creo que estos datos inclinan la balanza decisivamente a favor de la conclusión según la cual Jesús, en efecto, estaba funcionalmente alfabetizado.

Según las instrucciones del Antiguo Testamento, los padres judíos tenían que enseñar a sus hijos la ley (véase Dt 6,9; 11,20). Naturalmente, esto no significa que todos los padres lo hicieran o que todos los padres necesariamente entendieran que esta instrucción exigía la alfabetización. La enseñanza de la ley, o de resúmenes o partes clave de ella, se pudo hacer (y probablemente se hizo) oralmente. La alfabetización no era un requisito imprescindible para cumplir este mandato particular de la Escritura. No obstante, tal mandato fomentaría la alfabetización, aun cuando no la exigiera.

Según varios autores judíos que vivieron en tiempos de Jesús, los padres judíos educaban de hecho a sus hijos en la ley y en el aprendizaje de la lectura y la escritura. Por ejemplo, el autor desconocido del *Testamento de Leví*, un escrito que data probablemente del siglo I a.C., exhorta: «Enseñad a leer a vuestros hijos, para que tengan sabiduría durante toda su vida, leyendo sin descanso la ley de Dios» (13,2). Flavio Josefo, el historiador judío del siglo I, afirma; «Nos dedicamos preferentemente a la educación de nuestros hijos, a la observancia de las leyes y a las prácticas piadosas que, conforme a esas leyes, han sido transmitidas, haciendo de ella la tarea más necesaria de toda nuestra vida» (*Contra Apión* 1.60). Y más adelante añade: «[La ley] ordena que se enseñe a los niños a leer y que aprendan las leyes y las acciones de sus antepasados» (*Contra Apión* 2.204).

Aun cuando se reconoce que estas expresiones proceden de fuentes sacerdotales que probablemente no reflejan las realidades sociales y educativas y las expectativas de la mayoría de los adultos judíos, de hecho subrayan el gran valor atribuido a la Escritura y la alfabetización en el mundo judío, especialmente entre los judíos que se tomaban en serio la ley de Moisés. Todo lo que podemos saber de Jesús nos muestra que él pertenecía precisamente a esta clase de personas: él se tomó en serio la Escritura; la citaba, la enseñaba, debatía sobre ella con sacerdotes, escribas y diversas personas y grupos religiosos. Estos datos son un claro argumento para afirmar que Jesús sabía leer y escribir.

Las estadísticas y las generalidades tienen alguna utilidad. Pero es la imagen más amplia del ministerio de Jesús lo que nos hace sacar la conclusión de que Jesús sabía leer. Con frecuencia lo llaman «maestro» (a veces con el término hebreo *rabbi*, y otras con el arameo *rabbouni*). Jesús se refiere a sí mismo con este término, y también lo utilizan para dirigirse a él tanto sus partidarios como sus adversarios y detractores.

Jesús y otros llamaban a sus seguidores más cercanos «discípulos», que en hebreo y griego significa literalmente «estudiante»⁶. La terminología de *maestro* y *estudiante* constituye un argumento de peso a favor de la alfabetización. Resulta difícil imaginar que en el medio judío pudiera haber un rabino *analfabeto* que se rodeara de discípulos y debatiera sobre la Escritura y su interpretación con otros rabinos y escribas.

El mismo Jesús se refiere a veces a la lectura de la Escritura. Pregunta a los fariseos que critican a sus discípulos porque arrancaban espigas en sábado: «¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre?» (Mc 2,25; véase Mt 12,3). Mateo añade a este pasaje: «¿Tampoco habéis leído en la ley que en día de sábado los sacerdotes, en el templo, quebrantan el sábado sin incurrir en culpa?» (Mt 12,5; véase Mt 19,4). En otro

contexto polémico pregunta Jesús a los jefes de los sacerdotes y los ancianos: «¿No habéis leído esta escritura?» (Mc 12,10). Más tarde pregunta a los saduceos, que habían hecho una pregunta sobre la resurrección: «Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el pasaje sobre la zarza, cómo Dios le dijo: “Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob?”» (Mc 12,26). En un diálogo con un experto en la ley que le ha preguntado qué hay que hacer para heredar la vida eterna, Jesús le responde con otra cuestión: «¿Qué está escrito en la ley? ¿Qué lees en ella?» (Lc 10,26). Parece que la pregunta retórica e incisiva «¿No habéis leído?» es característica de su estilo, y ciertamente tendría poca fuerza argumentativa si él no hubiera sabido leer. Hay que notar también que en los relatos evangélicos citados nunca se cuestiona que Jesús supiera leer y escribir. Tampoco hay rastro alguno de tendencias apologéticas en las que se exageraran las capacidades literarias de Jesús. La capacidad de leer de Jesús aparece como un dato, no como un problema. La conclusión de todo esto es que, cualesquiera que fueran los índices de alfabetización en la antigüedad tardía, es más que probable que Jesús supiera leer.

¿ESTABA JESÚS INTERESADO EN LA ESCRITURA?

La cuestión del interés de Jesús por la Escritura está relacionada con la cuestión de la alfabetización de Jesús. El *Jesus Seminar* mantiene una posición curiosa, según la cual no fue Jesús, sino los primeros cristianos, quienes mostraron interés por la Escritura. Por tanto, cuando encontramos pasajes en los evangelios donde Jesús cita o alude a la Escritura, el Seminar piensa que no es Jesús quien habla, sino la Iglesia naciente.

Esta visión es muy extraña. Jesús fue sobre todo un maestro. Ahora bien, ¿qué enseñó? Toda la enseñanza de Jesús -desde el reino de Dios hasta la regla de oro- hunde sus raíces en la Escritura. Los discípulos -«estudiantes»- aprendieron y transmitieron su enseñanza. ¿Es realmente probable que la enseñanza original de Jesús contuviera pocas referencias a la Escritura, o careciera por completo de ellas, y que sus discípulos tuvieran que añadirlas? Esto tiene poco sentido. El genio creativo que está detrás del pensamiento cristiano primitivo es el mismo Jesús, no una serie de figuras anónimas.

Según los evangelios sinópticos, Jesús cita o alude a 23 de los 36 libros de la Biblia hebrea (contando los libros de Samuel, Reyes y Crónicas como tres libros, no como seis)⁷. Jesús cita o alude a los cinco libros del Pentateuco, los tres profetas mayores (Isaías, Jeremías o Ezequiel), ocho de los doce profetas menores y cinco de los «escritos»⁸. En otras palabras, Jesús cita o alude a *todos* los libros de la Ley, a *la mayoría* de los Profetas y a *algunos* de los Escritos.

Según los evangelios sinópticos, Jesús alude o cita el libro del Deuteronomio quince o dieciséis veces; Isaías, unas cuarenta veces; y los Salmos, unas quince veces. Parece que éstos fueron sus libros preferidos, si bien Daniel y Zacarías también se encontraban entre sus favoritos. Superficialmente, pues, el «canon» de Jesús coincidía en gran medida con el de la mayoría de los judíos religiosos observantes de su tiempo⁹, incluidos -de un modo especial- los productores de los rollos de Qumrán¹⁰. Además, hay pruebas de que las aldeas y las sinagogas en tiempos de Jesús poseían rollos bíblicos (véase 1 Macabeos 1,56-57; Josefo, *La guerra de los judíos* 2.229 [sobre los esfuerzos de Antíoco IV por encontrar y destruir los rollos de la Torá]; Josefo, *Autobiografía* 134 [sobre unos rollos en Galilea durante las primeras fases de la rebelión contra Roma]).

Los datos que acabamos de presentar se explican más fácilmente en relación con un Jesús

que fue alfabetizado, un Jesús que podía leer la Escritura, parafrasearla e interpretarla en arameo (su lengua materna), y que podía hacerlo de una manera que indicaba su familiaridad con las tendencias interpretativas comunes tanto en los círculos populares (las sinagogas) como en los profesionales e incluso en círculos elitistas (como se ve en los debates con los escribas, los jefes de los sacerdotes y los ancianos). Además, el movimiento que Jesús había fundado produjo un legado de literatura que incluye cuatro evangelios, un relato de la Iglesia naciente (el libro de los Hechos) y varias cartas. La aparición repentina de una prolífica tradición literaria a partir de un fundador-analfabeto no es imposible; pero es menos difícil explicarla si Jesús sabía, de hecho, leer y escribir y apelaba con frecuencia a la Escritura.

¿ESTABA JESÚS INTERESADO EN LA ESCATOLOGÍA?

Quizás una de las afirmaciones más asombrosas hechas por los influyentes miembros del *Jesús Seminar* es que Jesús no tenía interés alguno en la escatología. Pero antes de poder valorar las ideas del Seminar es preciso decir algunas cosas sobre la escatología.

La palabra *escatología* se refiere al estudio de las cosas finales o últimas. En la teología judía y cristiana se refiere generalmente a la acción a través de la cual Dios cumple definitivamente sus propósitos. En el futuro, algún día las cosas serán muy diferentes.

El modo exacto en que el anuncio jesuano de la presencia del reino de Dios se relaciona con la escatología ha sido un tema de debate desde los días de Jesús. Hace mucho tiempo que los discípulos preguntaron al Resucitado: «Señor, ¿es en este momento cuando le vas a restablecer el Reino a Israel?» ([Hch 1,6](#)). Las especulaciones sobre los últimos tiempos han sido una preocupación para muchos creyentes a lo largo de los siglos. La pregunta de los discípulos se sigue planteando.

Lamentablemente, muchos cristianos, incluidos pastores y profesores de Biblia, no entienden ni el significado de la expresión «reino de Dios» ni el sentido del concepto bíblico de escatología. Algunos cristianos piensan que con la expresión «reino de Dios» Jesús se refería al cielo o al milenio. Algunos incluso tratan de establecer una distinción entre el reino de *Dios* y el reino de los *cielos*. Peor aún, algunos piensan que «escatología» se refiere al «fin del mundo». Por extraño que parezca, el *Jesús Seminar* respondió, en general, a estas interpretaciones erróneas populares. Cuando el Seminar interpreta a Jesús de un modo «no escatológico», está rechazando la idea según la cual, al proclamar el reino de Dios, Jesús estaba proclamando el fin del mundo. Lamentablemente, al entender mal tanto la escatología como la proclamación jesuana del reino de Dios, el Seminar rechaza la escatología por completo y entiende mal lo que Jesús quiere decir con «reino»[11](#). En mi opinión, aquí tenemos un ejemplo en que se arroja al niño junto con el agua de la bañera.

Una vez que se suprime la escatología como algo impuesto sobre la enseñanza de Jesús por seguidores fanáticos que pensaban que el fin del mundo era inminente, varios miembros influyentes del Seminar interpretan erróneamente el reino de Dios como una «percepción mística del sí mismo» (así, Marcus Borg) o como comunidad de iguales (así, John Dominic Crossan)[12](#). En su edición de los evangelios en letra roja, el *Jesús Seminar* optó por traducir «reino de Dios» (en griego: *basileia tou theou*) como «gobierno imperial de Dios». Esta extraña versión muestra que el Seminar, simplemente, no sabe de qué está hablando[13](#).

La expresión «reino de Dios» no es difícil ni complicada cuando tenemos en cuenta los datos bíblicos. Una lectura de los salmos muestra que Dios es comprendido como rey: rey de

su pueblo Israel y rey de todos los pueblos de la tierra. Dios es rey ahora y para siempre. Dios es rey en el cielo, pero es también rey en la tierra. En otras palabras, la realeza de Dios implica elementos temporales (Dios reina ahora y reinará en el futuro) y elementos espaciales (Dios reina en el cielo, pero reina también aquí en la tierra). Si se tiene en cuenta la dimensión lingüística de *reino*, especialmente en referencia a Dios, es mejor traducir la palabra como «gobierno». Del mismo modo, cuando Jesús proclama el reino de Dios, está proclamando el *gobierno de Dios*. Jesús demuestra que el gobierno de Dios se está haciendo sentir realmente en su ministerio a través de las sanaciones, y especialmente a través de los exorcismos: «Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, entonces el reino [*o gobierno*] de Dios ha llegado a vosotros» ([Lc 11,20](#)).

Hay que entender la escatología a la luz del sentido del gobierno de Dios. Las «últimas cosas» en la proclamación jesuana del gobierno de Dios consisten en que ahora, *por fin*, el gobierno de Dios se está haciendo sentir en la tierra, como habían prometido los profetas. Jesús no proclamó el fin del mundo, sino el comienzo de la renovación del mundo. Él llama a la gente a arrepentirse y a abrazar el gobierno de Dios. El arrepentimiento y la adhesión al gobierno de Dios transformará vidas.

A esta luz ha de entenderse la oración del Señor:
«Padre, santificado sea tu nombre, venga tu reino, danos cada día nuestro pan cotidiano y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe, y no nos dejes caer en tentación» ([Lc 11,2-4](#)).

Los intérpretes piensan que la forma lucana de la oración, más breve y más sencilla, podría ser más próxima a la oración original de Jesús. Tal vez sea cierto. Pero es probable que también la forma más larga de Mateo refleje correctamente el pensamiento de Jesús. Dice así:

«Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre; venga tu reino; hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo. Nuestro pan cotidiano dánosle hoy; y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores; y no nos dejes caer en tentación, más líbranos del mal» ([Mt 6,9-13](#)).

En el núcleo de la oración de Jesús se encuentra una antigua oración judía aramea llamada Qaddish (escrito también *Kaddish*, por la primera palabra de la oración, que significa «sea santificado»). Esta oración dice:

«Sea glorificado y santificado su gran nombre en el mundo que él creó según su voluntad. Establezca su reino durante tu vida y durante tus días...».

Aunque es probable que la forma del Qaddish que ha llegado hasta nosotros se fuera ampliando con el paso del tiempo, las dos peticiones originales -que Dios santifique su nombre y que establezca su reino (o gobierno) pronto- destacan y, obviamente, son paralelas a las dos primeras peticiones de la oración de Jesús. Esto implica que Jesús enseñó a sus discípulos una oración semejante a la oración que rezaban todos los judíos piadosos. La innovación de Jesús consiste en ligar el comportamiento de las personas a estas dos peticiones. Es decir, hemos de pedir que Dios santifique su nombre y que su gobierno venga pronto, y hemos de pedir que vivamos rectamente y expectantes a la luz de la esperanza que infunde esta oración.

Jesús no enseñó a sus discípulos a orar por el fin del mundo, sino que les mandó que oraran para que el gobierno de Dios llegara final y plenamente, «en la tierra como en el cielo», como explicita correctamente la expresión interpretativa que tenemos en el evangelio de Mateo.

Cuando la proclamación jesuana del reino de Dios es entendida correctamente, y cuando evitamos comprensiones distorsionadas de la escatología, descubrimos que el mensaje de Jesús era profundamente escatológico. Jesús no llamó a sus discípulos a encontrar su yo interior o místico ni a formar una comunidad igualitaria, sino que los llamó a convertirse y a acoger el gobierno de Dios, un gobierno que transforma al individuo y a la sociedad y terminará absorbiendo toda la tierra.

¿PENSABA JESÚS QUE ÉL ERA EL MESÍAS DE ISRAEL?

Durante una buena parte del periodo moderno de la investigación bíblica (aproximadamente en los dos últimos siglos) ha estado de moda dudar que Jesús pensaba que él era el Mesías de Israel. Se argumentaba que la confesión según la cual Jesús era el Mesías surgió entre sus seguidores judíos como consecuencia de la proclamación pascual que afirmaba que Jesús había sido resucitado.

Las dudas en este sentido continuaron durante gran parte del siglo XX, especialmente en la investigación alemana. A lo sumo, algunos estudiosos estaban dispuestos a admitir una autocomprensión mesiánica implícita por parte de Jesús, que se veía, por ejemplo, en las expresiones jesuanas de autoridad, con las palabras o con los hechos. Sin embargo, esta imagen ha cambiado en los últimos años, gracias principalmente a una mejor comprensión del mesianismo judío en tiempos de Jesús y a algunos textos importantes de la región del Mar Muerto publicados finalmente en la década de 1990.

Pero antes de seguir adentrándonos en esta cuestión, sería útil definir el término *mesianismo*. La palabra *mesías* es hebrea y significa «ungido». En el Antiguo Testamento se aplica esta palabra a tres funciones: el sacerdote ungido, el rey ungido y el profeta ungido. No obstante, cuando hablamos de mesianismo, nos referimos a ideas sobre el rey ungido, considerado normalmente como un descendiente de David. En los días de Jesús, el mesianismo estaba centrado en las esperanzas puestas en un futuro descendiente de David que iba a restaurar Israel. Los manuscritos del Mar Muerto han enriquecido nuestra comprensión de las ideas mesiánicas en la antigüedad tardía.

Quizás el texto de Qumrán más importante para la autocomprensión mesiánica de Jesús sea 4Q521 (es decir, el documento número 521 de la cueva 4 de Qumrán). Una parte de este texto habla de cosas que sucederán cuando el Mesías de Dios aparezca en escena. La parte que nos importa en este contexto dice:

«[pues los *cielos* y la *tierra* escucharán a su mesías, [y *todo*] lo que hay en ellos ([Sal 146,6](#)) no se apartará de los preceptos santos. ¡Reforzaos, los que buscáis al Señor en su servicio! ¿Acaso no encontraréis en eso al Señor (vosotros), todos los que esperan en su corazón? Porque el Señor observará a los piadosos y llamará por el nombre a los justos, y sobre los pobres *posará su espíritu* ([Is 11,2](#)), y a los fieles los renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna, *librando a los prisioneros* ([Sal 146,7](#)), *dando la vista a los ciegos, enderezando a los torcidos* ([Sal 146,8](#)). Por siempre me adheriré a los que esperan. En su misericordia, él juzgará, y a nadie le será retrasado el fruto [de la obra]

buena, y el Señor obrará acciones gloriosas como no han existido, como él lo ha di[cho,] pues curará a los malheridos, y *a los muertos los hará vivir* ([Is 26,19](#)), *anunciará buenas noticias a los humildes* ([Is 61,1](#)), colmará [a los indigentes ([Sal 132,15](#)), conducirá a los expulsados, y a los hambrientos los enriquecerá ([Sal 107,9](#)). [...] y todos [...]]» (4Q521 frag. 2, col. II, líneas 1-14).

[Las cursivas indican palabras y expresiones citadas o parafraseadas del Antiguo Testamento, con las referencias entre paréntesis. Las palabras y letras entre corchetes contienen textos restaurados (es decir, reconstruidos por los especialistas)].

Este fragmento de 4Q521 está formado por una serie de expresiones tomadas de los salmos (especialmente del [Salmo 146](#)) y de Isaías. Todas estas expresiones son vistas como profecías que se cumplirán cuando «su» (es decir, de Dios) «Mesías» aparezca. Es evidente que el autor de este manuscrito fragmentario tenía una idea muy elevada del Mesías de Dios. El cielo y la tierra y todo lo que contienen «escucharán» u «obedecerán» al Mesías. Él librará a los prisioneros, dará la vista a los ciegos, enderezará a los torcidos, curará a los malheridos (es probable que esta expresión sea una referencia a las consecuencias de la guerra prevista entre los «hijos de la luz» y los «hijos de las tinieblas»), hará vivir a los muertos y anunciará buenas noticias a los pobres. Todas estas cosas maravillosas sucederán cuando aparezca el Mesías, el ungido del Señor.

Lo que hace que todo esto sea interesante para comprender a Jesús es que él dice algo parecido cuando responde a Juan el Bautista, que se encuentra preso y desanimado. Juan manda preguntar a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» (Mt 11,3). Jesús responde con su propia selección de palabras y expresiones de los profetas:

«Id y contad a Juan lo que oís y veis: *los ciegos ven y los cojos andan* [[Is 35,5-6](#)], los leprosos quedan limpios y *los sordos oyen* [[Is 35,5](#)], *los muertos resucitan* [[Is 26,19](#)] y *se anuncia a los pobres la Buena Nueva* [[Is 61,1](#)]. ¡Y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!» ([Mt 11,4-6](#); las cursivas son mías).

Lo interesante es que Jesús apela a algunos de los pasajes y expresiones empleados también por el autor de 4Q521. Jesús dice a Juan que los ciegos ven, los muertos resucitan, y a los pobres (o afligidos) se les anuncia la Buena Noticia. La consecuencia es bastante clara. Al responder de este modo a la pregunta de Juan, Jesús da a entender claramente que él es, en efecto, el Mesías de Israel, porque las cosas maravillosas que se esperaba que sucedieran cuando llegara el Mesías están sucediendo de hecho en el ministerio de Jesús.

Otros textos de los manuscritos del Mar Muerto nos han ayudado también a comprender de un modo más preciso las ideas mesiánicas del tiempo de Jesús, así como otras ideas mesiánicas específicas expresadas en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, cuando el ángel anuncia a María el nacimiento de Jesús, le dice que su hijo será «llamado Hijo del Altísimo» e «Hijo de Dios» ([Lc 1,32.35](#)). Durante algún tiempo algunos críticos argumentaron que la idea de que el Mesías iba a ser llamado «Hijo de Dios» reflejaba la influencia grecorromana sobre el cristianismo primitivo (porque al emperador romano se le denominaba con títulos como «hijo de Dios» y otros afines). Pero la figura salvadora esperada en 4Q246, un texto arameo que data del siglo I a.C., es llamada «Hijo del Altísimo» e «Hijo de Dios». Después de todo, esta idea estaba bien arraigada en Palestina.

Después de ser bautizado, Jesús oye una voz del cielo que le dice: «Tú eres mi Hijo

amado, en ti me complazco» ([Mc 1,11](#))- La alusión al [Salmo 2,7](#) es evidente: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado». Aunque en una expresión anterior del [Salmo 2](#) está claro que esta declaración memorable se dirige al Mesías del Señor (véase el v. 2), algunos investigadores no estaban seguros acerca de si este salmo era entendido en sentido mesiánico en tiempos de Jesús. Uno de los manuscritos de la Regla de la comunidad de Qumrán sugiere que era comprendido en ese sentido. Según IQSa, el Mesías vendrá «cuando Dios lo haya engendrado» ([2,11-12](#)).

Lo que nos muestra todo esto es que el mesianismo de Jesús estaba arraigado en las ideas mesiánicas comunes en su tiempo. Pero más importante aún es el hecho de que los asombrosos paralelos entre 4Q521 y la respuesta de Jesús a Juan el Bautista ponen de manifiesto que Jesús entendió claramente su ministerio en sentido mesiánico.

Con respecto a la cuestión de la influencia que tuvo la proclamación pascual, no hay duda de que el hecho de ver a Jesús resucitado tuvo que acrecentar su dignidad en el pensamiento de sus seguidores. Pero los antiguos judíos no esperaban que el Mesías tuviera que morir y resucitar. Por tanto, la muerte y la resurrección no constituyen un patrón mesiánico. Si Jesús no hubiera animado a sus discípulos a pensar que él era el Mesías, dudo mucho que el apasionante descubrimiento del sepulcro vacío y las apariciones del Resucitado hubieran llevado de por sí a los discípulos a pensar que Jesús era el Mesías de Israel. Si no hubiera habido un contenido mesiánico en la enseñanza y las actividades de Jesús antes de Pascua, es improbable que ese contenido hubiera existido después. La mejor explicación de los datos es que, en efecto, Jesús fue comprendido como el Mesías antes de la Pascua, y que la Pascua confirmó esta comprensión en las mentes y la fe de los discípulos.

Por último, la frecuente referencia de Jesús a sí mismo como el «Hijo del hombre» es otra indicación de su autocomprensión mesiánica. Es verdad que no hay pruebas claras de que la expresión «Hijo del hombre» fuera entendida en tiempos de Jesús como un título del Mesías. Pero al autodenominarse «Hijo del hombre», Jesús alude a la misteriosa figura del «hijo de hombre» en [Daniel 7,14](#). Esta figura se acerca a Dios (el «Anciano») y recibe el reino o la autoridad y el gobierno (real). Que Jesús se entendiera a la luz de esta figura es un argumento en favor de la idea que hemos expresado: Jesús se consideró efectivamente como el Mesías de Israel. La identidad mesiánica de Jesús no es una invención cristiana postpascual.

LOS CRITERIOS DE AUTENTICIDAD

Algunos estudiosos no sólo tienen puntos de partida restrictivos e injustificados, sino que sus métodos son con frecuencia muy severos y escépticos. Parece que algunos investigadores piensan que cuanto mayor sea su escepticismo, tanto más críticos son ellos. Pero la adopción de una actitud escéptica excesiva e injustificada no es una postura más crítica que la aceptación crédula de cualquier cosa que se presente. En mi opinión, mucho de lo que pasa por crítica no lo es en modo alguno; no es más que escepticismo disfrazado de erudición. Esta manera de pensar es una de las principales aportaciones a las imágenes deformadas de Jesús y de los evangelios en gran parte de la erudición radical actual.

Este pensamiento excesivamente escéptico conduce, por ejemplo, a la conclusión de que muchas de las cosas que Jesús dijo en público o a sus discípulos en privado fueron olvidadas o eran irrelevantes y que, por tanto, lo que finalmente se escribió en los evangelios procedía en su mayor parte de cristianos posteriores, no del propio Jesús. En efecto, esto es absurdo. Es decir, si Jesús realmente dijo pocas cosas de significación duradera y fue incapaz de

enseñar a sus discípulos a recordar exactamente lo poco que dijo, entonces realmente tenemos que preguntamos cómo se explica el nacimiento del movimiento cristiano.

Una parte de este escepticismo se debe al uso de algunos de los criterios, inadecuadamente formulados, que se usan para decidir lo que es auténtico y lo que no lo es. Estos criterios reciben el nombre de «criterios de autenticidad». Esta expresión puede parecer terriblemente técnica y complicada, pero en realidad es un intento de aplicar el sentido común cuando se trata de determinar si los documentos antiguos son fuentes fidedignas para saber qué sucedió y si alguien dijo las palabras que se le atribuyen.

Independientemente de la perspectiva con que veamos los evangelios del Nuevo Testamento (y los evangelios extracanonicos), necesitamos criterios. La palabra *criterion* (plural: *criterio*) es una palabra griega que significa «juicio» o «base para establecer un juicio». Todos tenemos criterios para formamos una opinión sobre muchas cosas en la vida. Si alguien dice: «Pienso que esta historia es real», y tú le preguntas: «¿Por qué lo piensas?», estás pidiendo a esa persona que explique los criterios o los fundamentos en que se basa para hacer ese juicio.

Por supuesto, algunos cristianos conservadores responderán simplemente diciendo: «Acepto como histórico todo lo que los evangelios del Nuevo Testamento dicen que Jesús hizo o dijo». Esto puede valer para quienes aceptan previamente la inspiración y la autoridad de la Biblia. Pero ¿y aquellas personas a quienes les gustaría tener razones sólidas y convincentes para aceptar que los relatos evangélicos son dignos de crédito? Decirles que la Biblia está inspirada y que, por tanto, es veraz, sin proporcionarles ningún criterio que los historiadores puedan reconocer, no les satisfará. Después de todo, ¿no dicen lo mismo los mormones con respecto al *Libro de Mormón*? ¿No afirman los musulmanes que el Corán está inspirado? Y lo mismo vale para todos los demás libros sagrados. ¿Es ésta la única defensa que se puede presentar?

Las personas juiciosas aplican correctamente criterios para valorar las afirmaciones (por ejemplo: «Esto es verdad», «Esto es valioso», «Esto sucedió realmente», etcétera). Así, también los historiadores aplican criterios para evaluar el valor histórico de los documentos. Hacen preguntas como: ¿cuándo se escribió este documento?; ¿quién escribió este documento?; ¿son coherentes los detalles de este documento con otras fuentes conocidas y creíbles?; ¿estaba el autor de este documento en condiciones de conocer lo que sucedió realmente y lo que se dijo realmente?; ¿se ven confirmadas las afirmaciones de este documento por los descubrimientos arqueológicos y las realidades geográficas?

A lo largo de los años, los estudiosos de la Biblia han desarrollado criterios históricos y literarios para valorar la literatura bíblica. Los debates acerca de los criterios para el estudio de los evangelios han sido especialmente intensos, y se han propuesto muchos criterios. He leído estudios que establecen distinciones muy pormenorizadas y enumeran hasta veinticinco criterios. Algunos de esos criterios parecen innecesariamente complicados. Otros son cuestionables. Pero hay algunos criterios a los que se apela normalmente¹⁵. A continuación presento los criterios que, en mi opinión, son los mejores. (Analizaré también uno del que, a mi juicio, se abusa y que con frecuencia se aplica mal).

Coherencia histórica. Cuando los evangelios nos dicen cosas que son coherentes con lo que sabemos de las circunstancias históricas de Jesús y de las características principales de su vida y su ministerio, es razonable pensar que nos encontramos en terreno firme. Jesús tuvo

seguidores, atrajo la atención de las autoridades, fue ejecutado y, sin embargo, fue proclamado Mesías de Israel e Hijo de Dios. Deben ser considerados auténticos aquellos dichos y hechos atribuidos a él en los evangelios que son coherentes con estos elementos principales y que, de hecho, nos ayudan a entenderlos.

Este criterio proporciona una base para aceptar el relato de Jesús en el recinto del templo discutiendo con los jefes de los sacerdotes y criticándolos (como vemos en Mc 11-12 y en los pasajes paralelos de otros evangelios). Este criterio nos anima también a aceptar como auténtica la afirmación de Jesús según la cual es el Mesías de Israel e Hijo de Dios (Mc 14,61-63), porque esto da sentido a la razón por la que fue crucificado: su pretensión de ser «rey de los judíos» (Mc 15,26).

Testimonio múltiple. Este criterio se refiere a dichos y hechos atribuidos a Jesús que aparecen en dos o más fuentes independientes (como Marcos y Q, la fuente de dichos usada por Mateo y Lucas). Los dichos y hechos de Jesús que aparecen en dos o más fuentes independientes sugieren que circularon muy pronto y muy ampliamente y que no fueron inventados por un escritor. El hecho de que haya una gran cantidad de material que cuenta con testimonio múltiple corrobora de por sí la antigüedad y la riqueza de nuestras fuentes.

Éstos son algunos ejemplos de dichos con testimonio múltiple: el dicho de Jesús sobre la lámpara aparece en Marcos 4,21 y en la fuente de dichos (Mt 5,15; Lc 11,33). Después de este dicho se encuentra el dicho sobre lo que es revelado, que aparece en Marcos 4,22 y en la fuente de dichos (Mt 10,26; Lc 12,2). El dicho sobre la generación malvada que pide un signo se encuentra en Marcos 8,12 y en la fuente de dichos (Mt 12,39; Lc 11,29).

Dificultad. Aunque a menudo se entiende mal este criterio, lo único que significa es que no parece probable que el material que podría haber creado incomodidad o dificultad a la Iglesia primitiva fuera inventado por los cristianos después de Pascua. Dichos y hechos «incómodos» son aquellos que se sabe que se remontan al ministerio de Jesús y, por tanto, querámoslo o no, no se pueden borrar de la base de datos sobre Jesús.

Quizás el ejemplo clásico de tradición «incómoda» sea el bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 y paralelos). ¿Qué hace que el bautismo de Jesús resulte incómodo? El bautismo de Jesús constituía un llamamiento a arrepentirse de los pecados; sin embargo, según la enseñanza cristiana, Jesús no tenía pecados. Entonces, ¿por qué Jesús, que no había cometido pecados, acude a Juan para ser bautizado por él? Buena pregunta. Ningún cristiano pudo inventar esta historia. Su presencia en los evangelios es un argumento de peso para afirmar que es un material auténtico. El hecho de que se haya preservado en los evangelios y no haya sido eliminado pone también de manifiesto que los escritores de los evangelios se esforzaron todo lo posible por decir la verdad.

Otro ejemplo importante está en el relato en el que Juan, que está en la cárcel, envía mensajeros a Jesús a preguntarle: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23). Jesús responde a la pregunta de Juan de un modo indirecto, casi velado: «Id y contad a Juan lo que oís y veis». Tal como se presenta, este intercambio es embarazoso, tal vez incluso inconveniente. ¿Quién inventaría un relato en el que Juan -un aliado de Jesús- expresa dudas sobre la identidad y la misión de Jesús? ¿Y por qué una respuesta inventada de Jesús no explicitó su identidad y misión mesiánica? ¿Por qué no afirmó Jesús alto y claro: «Id y contad a Juan que yo soy el que había de venir»? El relato, tal como se ha conservado en Mateo y Lucas, ofrece a los historiadores la seguridad de que

transmite fiel y exactamente la comunicación entre Juan y Jesús y no es una ficción cristiana posterior.

Desemejanza. Ningún criterio ha sido tan debatido como el criterio de la desemejanza. Usado apropiadamente, puede servir de apoyo a la conclusión de que un dicho o hecho es auténtico. Aplicado incorrectamente, excluye innecesaria e injustificadamente una gran cantidad de dichos y hechos. La aplicación incorrecta exige que dichos y hechos atribuidos a Jesús sean desemejantes de (o no coherentes con) la teología de la Iglesia primitiva y las tendencias y énfasis dentro del judaísmo del tiempo de Jesús. Si te parece que es difícil encontrar la lógica de esta argumentación, no te sientas mal; de hecho, es una lógica un tanto forzada.

Lo que este criterio trata de hacer es excluir dichos y hechos que pudieron originarse en círculos judíos, por un lado, o en círculos cristianos primitivos, por otro. Así, si un dicho no es desemejante de estos dos contextos (en esta forma recibe el nombre de «doble desemejanza»), no hay garantía de que el dicho (o hecho) tuviera su origen en Jesús. El problema que plantea el criterio aplicado de este modo es que excluye casi todo lo que se atribuye a Jesús. Después de todo, Jesús era judío, y gran parte de lo que enseñó refleja temas y conceptos comunes entre los maestros religiosos de su tiempo (por no mencionar las Escrituras de Israel). ¿Debemos, entonces, esperar que tendencias y énfasis judíos estén presentes en enseñanzas auténticas de Jesús? Claro que sí. Y la Iglesia primitiva se aferró a la enseñanza de Jesús como un valor precioso y formó su pensamiento y sus prácticas en conformidad con él. ¿Debemos, entonces, esperar líneas de continuidad entre Jesús y el movimiento que fundó?¹⁶ Sí, sin duda.

No obstante, el criterio tiene su utilidad... cuando se aplica de un modo positivo. Hay materiales dentro de los evangelios del Nuevo Testamento que la Iglesia primitiva optó por no desarrollar como parte de su teología y su práctica. Por consiguiente, resulta difícil explicarlos como inventados por la Iglesia primitiva. La mejor explicación es que derivan de Jesús. En algunos casos, eso mismo puede ser cierto con respecto a tendencias judías. La asociación libre y fácil de Jesús con los pecadores no era algo propio de los maestros religiosos de su tiempo (e incluso los cristianos pudieron ser un tanto reservados en esta materia). Así pues, podemos tener de nuevo un caso en que las acciones y enseñanzas de Jesús están hasta cierto punto en desacuerdo con las acciones y las enseñanzas de sus contemporáneos judíos.

Semitismos y trasfondo palestinese. Este criterio, que a veces se subdivide en dos o más criterios, sugiere que dichos y hechos que reflejan la lengua hebrea o aramea (semitismos) o reflejan la Palestina del siglo I (geografía, topografía, costumbres, comercio...) constituyen el material auténtico que deberíamos esperar. Obviamente, los materiales que gozan del apoyo de este criterio pueden derivar de los primeros judeo-cristianos y no necesariamente de Jesús. No obstante, este criterio es importante. Después de todo, los evangelios fueron escritos en griego y, sin embargo, pretenden preservar los dichos de Jesús, que hablaba arameo, y los hechos de Jesús, que ejerció su ministerio en la Palestina del siglo I. Si estos evangelios griegos preservan fielmente los dichos y hechos de Jesús, entonces deberían contener semitismos y datos del trasfondo palestinese; y esto es lo que hacen.

Coherencia (o consistencia). Por último, el criterio de coherencia (o consistencia) es también útil y funciona en cierto modo como un cajón de sastre. Según este criterio, el material que es coherente con el material considerado auténtico sobre la base de otros

criterios puede ser considerado también auténtico.

Todos estos criterios tienen su lugar y pueden hacer (y han hecho) útiles aportaciones al estudio científico del Jesús histórico. Permiten a los historiadores dar buenas razones para considerar auténtico este dicho o aquel hecho atribuido a Jesús. El problema está en asumir que todo aquello que se atribuye a Jesús, pero no goza del apoyo de uno o más de los criterios de historicidad, debe ser considerado como no auténtico. La falta de apoyo de los criterios de autenticidad no significa necesariamente que el dicho o hecho en cuestión no derive de Jesús.

Aquí es donde pienso que muchos intelectuales escépticos, especialmente entre destacados miembros del *Jesus Seminar*, se equivocan. No sólo aplican mal algunos de los criterios (como el de semejanza) e ignoran o interpretan mal otros (como los semitismos y el trasfondo palestinese), sino que tienden a asumir que los dichos y hechos no avalados por los criterios tienen que ser considerados no auténticos. Este método severo y escéptico lleva a resultados limitados, resultados que pueden estar gravemente sesgados si los puntos de partida son incorrectos y están equivocados.

La imagen de Jesús puede quedar gravemente deformada si se aplican mal los criterios de autenticidad a los evangelios del Nuevo Testamento. Y si se mezclan las fuentes y los evangelios extracanónicos, tratándolos como si fueran tan antiguos y fiables como los evangelios canónicos, entonces el problema de la distorsión es aún mayor. Ésta es la cuestión que abordaremos en los capítulos 3 y 4.

3

TEXTOS CUESTIONABLES

PRIMERA PARTE

El Evangelio de Tomás

PARA muchas personas, la característica más inquietante de los estudios contemporáneos relativos al Jesús de la historia es la atención prestada a determinados textos que no pertenecen al Nuevo Testamento, algunos de los cuales son llamados «evangelios». Se sostiene que esos evangelios -denominados también «evangelios extracanáónicos»- hacen aportaciones importantes a nuestro conocimiento del Jesús histórico. A veces incluso se pretende que esos textos nos ofrecen informaciones sobre Jesús más fiables que las contenidas en los evangelios del Nuevo Testamento. ¿Es válida esta pretensión? ¿Nos proporcionan los evangelios extracanáónicos información fiable e histórica sobre Jesús? ¿Debe nuestra comprensión de Jesús estar configurada por lo que esos evangelios no bíblicos puedan ofrecer?

En este capítulo y en el siguiente estudiaremos detenidamente los cinco evangelios extracanáónicos que han recibido más atención y supuestamente ofrecen imágenes de Jesús diferentes de las que encontramos en el Nuevo Testamento. Algunos investigadores sostienen que esos escritos se remontan al siglo I, quizá incluso a mediados de dicho siglo, y contienen información que es al menos tan fidedigna desde el punto de vista histórico como la información contenida en los evangelios del Nuevo Testamento. Veremos, por el contrario, que ninguno de esos escritos extracanáónicos tuvo su origen antes de mediados del siglo II, y en dos casos es probable que no vieran la luz antes de finales del mencionado siglo. Debido a las fechas tardías de esos evangelios extracanáónicos, es improbable que contengan información que podamos añadir a nuestro conocimiento de Jesús. Todo el edificio del Jesús no neotestamentario se derrumba cuando esos escritos extracanáónicos son sometidos al examen crítico que merecen, pero del que no suelen ser objeto.

No es un error apelar a textos que no pertenecen al Nuevo Testamento en la tarea de reconstruir la historia de Jesús y de la Iglesia primitiva, o en la tarea de interpretar los escritos del Nuevo Testamento. Ésta es una labor apropiada y necesaria. Por ejemplo, los manuscritos del Mar Muerto arrojan una importante luz sobre varios aspectos de la enseñanza de Jesús, sobre elementos clave de la teología de Pablo y sobre la enseñanza de Santiago, Hebreos y otros libros del Nuevo Testamento. Otros escritos de la época neotestamentaria nos ayudan también en la tarea de interpretación, porque dan cuerpo al contexto histórico y cultural [1](#). Así pues, el problema no está en hacer uso de los escritos extracanáónicos.

Evangelios y fragmentos extracanonicos

Los evangelios y fragmentos extracanonicos a los que se suele prestar especial consideración son los siguientes:

Apócrifo de Santiago (preservado en NHC 1)

Diálogo del Salvador (preservado en NHC 3)

Evangelio de los ebionitas (preservado en citas de Epifanio)

Evangelio de los egipcios (preservado en citas de Clemente de Alejandría)

Evangelio de los hebreos (preservado en citas de varios padres de la Iglesia)

Evangelio de los nazarenos (preservado en citas de varios padres de la Iglesia)

Evangelio de Pedro (supuestamente preservado en un fragmento amplio de AkhmSm, en P.Oxy. 2949, que es un fragmento más pequeño, y posiblemente en P.Oxy. 4009)

Evangelio de Tomás (preservado en NHC 2 y P.Oxy. 1,654 y 655)

Protoevangelio de Santiago (preservado en numerosos manuscritos griegos)

Evangelio secreto de Marcos (preservado en una supuesta carta de Clemente de Alejandría)

P.Oxy. 840 P.Oxy. 1224

Papiro Egerton 2 (+ Papiro Köln 255), o *Evangelio Egerton Fragmento de Fayum* (= Papiro Vindobonensis griego 2325)

NHC = Nag Hammadi Codex, o Códice de Nag Hammadi

P.Oxy. = Papiros de Oxirrinco

Comparación entre las fechas

<i>Evangelio de Marcos</i>	<i>Evangelio de Lucas</i> <i>Hechos</i> <i>Evangelio de Mateo</i>	<i>Evangelio de Juan</i>	<i>Evangelio de los egipcios</i> <i>P.Oxy. 840</i> <i>Evangelio de los nazarenos</i> <i>Evangelio de los ebionitas</i>
B.C., 60-70	75-80	90-95	120

Lo inquietante es la aceptación fácil, y a menudo acrítica, de algunos de los evangelios extracanjónicos. Algunos de los estudiosos que critican severamente los evangelios del Nuevo Testamento y retrasan las fechas de su composici3n hacia finales del siglo I est3n dispuestos a tratar generosamente las fuentes extracanj3nicas y les atribuyen fechas de composici3n cercanas al comienzo del siglo II e incluso en el siglo I. El resultado es que todos los evangelios -dentro y fuera del Nuevo Testamento- son tratados como si hubieran sido compuestos en la misma generaci3n². Se nos dice que no debemos «privilegiar» los evangelios del Nuevo Testamento. Despu3s de todo -afirman los esc3pticos-, la mayoría de esos escritos, can3nicos o extracanj3nicos, fueron compuestos en la misma 3poca y, por tanto, tienen pr3cticamente el mismo valor hist3rico. En aras de la investigaci3n objetiva, debemos tratar todas las fuentes como potencialmente 3tiles. Pero me parece que algunos de esos estudiosos privilegian los textos extracanj3nicos y para ello oscurecen aspectos importantes relativos a la fecha de composici3n de varios textos³.

LA DATACI3N DE LOS EVANGELIOS

Antes de seguir adelante, pongamos en claro algunas fechas importantes. Jes3s enseñ3 y ejerci3 su ministerio p3blico al final de los añ3s 20 y principios de los 30 del siglo I. Pablo escribi3 sus cartas entre finales de los añ3s 40 y principios o mediados de los 60. Aunque su fecha de composici3n es objeto de debate, es probable que el evangelio de Marcos fuera escrito entre mediados y finales de los 60, y los evangelios de Mateo y Lucas en una fecha posterior (y, de hecho, algunos eruditos sostienen que Marcos, Mateo y Lucas -tambi3n llamados «evangelios sin3pticos»- datan de los añ3s 50 y 60). El evangelio de Juan suele datarse en los añ3s 90. Todo lo cual significa que la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento -puede incluso que todos ellos- datan del siglo I. Tambi3n significa que el evangelio de Marcos fue escrito en la generaci3n siguiente a la muerte de Jes3s, lo cual implica muy probablemente que algunas personas que habían conocido a Jes3s a3n vivían y podían corregir las distorsiones.

De los evangelios y fuentes afines				
<i>Evangelio de los hebreos</i>	<i>Ap3crifo de Santiago fragmento de Fayum P. Oxy. 1224</i>	<i>Evangelio de María</i>	<i>Evangelio de Pedro</i>	<i>P. Egerton 2 Evangelio de Tomás</i>
140	150	160	170	180

No s3lo las fuentes m3s antiguas de los evangelios del Nuevo Testamento datan del siglo I, sino que tambi3n Pablo se refiere a la enseñanza de Jes3s, a sus palabras en la 3ltima Cena, a su muerte y sepultura y a su resurrecci3n. Esto es importante, porque Pablo, que se convirti3 a la fe cristiana en los añ3s 30, conoci3 a algunos de los discípulos y ap3stoles originales, como Pedro y Santiago, el hermano de Jes3s. Por consiguiente, los escritos del Nuevo Testamento nos proporcionan informaci3n primitiva sobre Jes3s. Por esta raz3n, los escritos que tienen su origen en el siglo I, especialmente a mediados de dicho siglo, son aceptados generalmente como nuestras mejores fuentes de informaci3n sobre el Jes3s hist3rico.

¿Cu3ndo fueron escritos los evangelios gn3sticos y otras fuentes extracanj3nicas? Todos los evangelios gn3sticos y fuentes extracanj3nicas fueron escritos en el siglo II o posteriormente. La mayoría de las dataciones van del año 140 al 160 d.C. Algunos especialistas abogan por

fechas anteriores, como los años 120 o 140 (otros, en cambio, abogan por fechas posteriores). Aunque es teóricamente posible que información primitiva y fidedigna sobre Jesús que no se encuentra en los escritos del Nuevo Testamento se haya preservado en alguno de esos escritos del siglo II, no es probable. Por esta razón, los estudiosos de la Biblia rara vez recurrieron en el pasado a escritos como el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Pedro* y el *Evangelio de María* para obtener información adicional sobre Jesús. Sencillamente, los consideraban demasiado tardíos -compuestos al menos cien años después de la muerte de Jesús, o entre cincuenta y ochenta años más tarde que los evangelios del Nuevo Testamento.

La extracción de fuentes hipotéticas a partir de textos conservados

A veces los estudiosos son capaces de extraer fuentes primitivas a partir de textos conservados de una época posterior. (Un texto *conservado* es el que aún existe, a diferencia de aquel del que únicamente *se piensa* que existió). Un claro ejemplo de ello se ve en los evangelios sinópticos. Mateo y Lucas comparten una gran cantidad de dichos que no proceden de Marcos. Los investigadores creen que Mateo y Lucas tuvieron acceso a otra fuente, además de Marcos. Esta fuente de dichos ha sido denominada «Q» (abreviatura de la palabra alemana *Quelle*, «fuente»). Hay otro ejemplo útil en dos escritos encontrados en la Biblioteca de Nag Hammadi. Uno de ellos es *Eugnosto, el Bienaventurado* (Nag Hammadi Codex [NHC] 3,3; 5,1), un texto religioso-filosófico no cristiano; el otro es la *Sabiduría de Jesucristo* (NHC 3,4; Códice Berolinense Gnóstico 8502,3), un discurso de revelación pronunciado por Jesús. Es probable que *Eugnosto, el Bienaventurado* se aproxime a la forma original del texto, mientras que la *Sabiduría de Jesucristo* representaría una revisión posterior del texto, con pasajes interpolados en los que Jesús es identificado como el que habla.

En estos ejemplos tenemos pruebas plausibles de textos primitivos incorporados en textos posteriores. Se podrían citar otros ejemplos, como Judas y 2 Pedro, donde aquel escrito aparece incorporado en éste. Pero en los casos del *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de Pedro*, por citar sólo dos ejemplos, no tenemos tales pruebas. Aunque en estos dos escritos no faltan las indicaciones de que se trata de obras tardías, algunos estudiosos confían en datarlos en el siglo I. Para ello trato de extraer formas primitivas e hipotéticas del texto a partir de los textos conservados. Pero lo hacen sin poseer prueba alguna.

Tanto en los medios de comunicación más populares como en los de carácter más científico, los escritos no pertenecientes al Nuevo Testamento mencionados con más frecuencia son el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Pedro*, el papiro Egerton 2 (o *Evangelio Egerton*), el *Evangelio secreto de Marcos* y el *Evangelio de María*. La mayoría de la gente ha oído hablar por primera vez de estos escritos hace poco tiempo, casi siempre en relación con un libro o un documental para la televisión que presentan afirmaciones sensacionalistas. Si estos evangelios extracanjónicos fueron escritos mucho después de los evangelios del Nuevo Testamento, ¿por qué apelan a ellos algunos investigadores? Aquí es donde el debate resulta interesante.

Algunos eruditos sostienen que ediciones tempranas del *Evangelio de Tomás* y del *Evangelio de Pedro* se remontan a mediados del siglo I, que el *Evangelio Egerton* es anterior a Marcos y Juan -y tal vez estuvo sobre el escritorio del evangelista Marcos-, y que el *Evangelio secreto de Marcos* podría representar una forma más primitiva del evangelio canónico de Marcos. No sorprende, pues (si son válidas esas fechas tan tempranas y las hipotéticas formas primitivas de esos escritos), que algunos estudiosos utilicen esas fuentes extracanjónicas en sus reconstrucciones del Jesús histórico. En consonancia con esto, la valoración que el *Jesús Seminar* hizo de las palabras auténticas de Jesús vio la luz con el título *The Five Gospels* (el «quinto evangelio» sería el *Evangelio de Tomás*⁴). ¿Qué hemos de pensar de todo esto? ¿Hay pruebas sólidas de que estos escritos se remontan, al menos de alguna manera, al siglo I y contengan dichos y relatos sobre Jesús que sean primitivos, independientes y tal vez incluso superiores a lo que se encuentra en Mateo, Marcos, Lucas y Juan?

Antes de proseguir, debo mencionar que, además de los evangelios extracanjónicos que contienen dichos insólitos, hay docenas de dichos, aislados y «a la deriva», atribuidos a Jesús que se encuentran en diferentes fuentes. Esos dichos aislados son denominados *agrapha* (término griego que significa «no escrito», es decir, no escrito en los evangelios del Nuevo Testamento). Algunos de esos dichos son empleados en la investigación actual sobre Jesús. No los estudiaremos en este capítulo, sino que los trataremos brevemente en el Apéndice 1.

DOS VALORACIONES RECIENTES Y MUY DIFERENTES

En 1991 se publicaron dos estudios interesantes y competentes sobre la vida de Jesús, uno de ellos escrito por John Dominic Crossan, y el otro por John P. Meier⁵. Una de las discrepancias más notables entre sus trabajos es la tajante divergencia de opinión con respecto al valor de los evangelios extracanjónicos para la investigación sobre Jesús. En la obra de Crossan, estos escritos desempeñan un papel importante; en la de Meier, su papel es insignificante. Una breve comparación de las aproximaciones y conclusiones de estos dos eruditos pondrá de manifiesto esta llamativa divergencia, que en muchos casos es una característica del debate actual entre los especialistas en Nuevo Testamento, y nos servirá como punto de partida para la valoración de esos escritos.

En su reconstrucción del Jesús histórico, Crossan se apoya excesivamente en los materiales extracanjónicos, a muchos de los cuales atribuye fechas muy tempranas. Por eso no es de extrañar que Crossan concluya con frecuencia que las tradiciones contenidas en los evangelios extracanjónicos -tradiciones paralelas a las de los evangelios del Nuevo Testamento- son más antiguas y superiores desde el punto de vista histórico. A menudo afirma que encuentra la forma más antigua y más original de la enseñanza de Jesús en los evangelios extracanjónicos. A veces Crossan extrae una versión primitiva hipotética de uno de

esos evangelios. Por ejemplo, Crossan piensa que puede identificar dos versiones primitivas del *Evangelio de Tomás*, la primera de las cuales se remontaría, según él, a los años 50, y la otra, algo posterior, a los años 60 ó 70. En el *Diálogo del Salvador*, de mediados del siglo II, cree que puede identificar una primitiva «colección de diálogos» que podría datar de los años 70. Data una versión temprana del *Evangelio de los egipcios* -otra obra del siglo II- a principios de los años 60, y extrae del *Evangelio de Pedro* (de finales del siglo II, quizá incluso posterior) un hipotético *Evangelio de la cruz*, que data en los años 50. Abordaremos de nuevo el *Evangelio de Pedro* en el capítulo 4.

El análisis que hace Crossan de las fuentes extracanjónicas aporta elementos significativos a su imagen del Jesús histórico. Pero muchos se preguntan, y con razón, acerca de la validez de este análisis, porque parece que se reduce a poco más que conjeturas subjetivas y alegatos especiales. En cualquier caso, en el análisis siguiente someteremos a prueba algunos de sus presupuestos.

Difícilmente podría la conclusión de Meier ser más contraria a la de Crossan. En su opinión, todos los escritos extracanjónicos aportan muy poco a lo que ya conocemos sobre el Jesús histórico. Esta es la valoración que Meier hace de ellos:

«A diferencia de algunos estudiosos, no creo que... los *agrapha*, los evangelios apócrifos... (en particular el *Evangelio de Tomás*) nos ofrezcan información nueva y fiable ni dichos auténticos independientes del Nuevo Testamento. Lo que vemos en estos documentos posteriores es más bien... a cristianos imaginativos que reflejan la piedad y las leyendas populares, y a cristianos gnósticos que desarrollan un sistema especulativo místico... 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... como fuentes para la investigación. Se trata de uno de esos casos en que el deseo es padre del pensamiento; pero se trata de 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»⁶.

Meier afirma que «el deseo es padre del pensamiento». Ha sido el deseo de tener fuentes alternativas, y no pruebas históricas convincentes de la legitimidad de esas fuentes, lo que ha llevado valorar positivamente esas fuentes extracanjónicas.

Meier sospecha que, lejos de representar una tradición independiente y posiblemente más temprana, los *agrapha* (es decir, los dichos independientes de Jesús «no escritos» en el Nuevo Testamento) y los evangelios extracanjónicos derivan en último término de los evangelios del Nuevo Testamento. Y añade la atenta salvedad de que esta dependencia es indirecta. Es decir, los *agrapha* y los evangelios extracanjónicos reflejan un conocimiento de segunda y de tercera mano de las tradiciones transmitidas en los evangelios del Nuevo Testamento. Sus autores citan muy pocas veces los evangelios canónicos en su forma escrita. En general, lo que los autores de los evangelios extracanjónicos conocían era la tradición oral; pero era una tradición oral generada por los evangelios escritos del Nuevo Testamento, una tradición oral que había sido revisada y adaptada en su transmisión. Meier explica que ésta es la razón por la que los escritos extracanjónicos contienen muchas veces dichos y relatos que

parecen combinaciones de elementos de dos o más de los evangelios del Nuevo Testamento. Y afirma que los evangelios extracanonicos no deberían ser datados antes del siglo II. En consonancia con esto, es muy difícil que estos evangelios no pertenecientes al Nuevo Testamento puedan proporcionar a los investigadores información fiable e independiente que ellos puedan usar para completar o incluso corregir los evangelios del Nuevo Testamento.

Fechas tempranas propuestas por Crossan para los escritos extracanonicos

John Dominic Crossan ha propuesto para los escritos extracanonicos fechas tempranas, que no son aceptadas por la mayoría de los investigadores. Además, propone también la existencia de versiones aún más antiguas de algunos de estos escritos. Crossan data y nombra los escritos extracanonicos del modo siguiente:

Evangelio de Tomás (edición más antigua: años 50 d.C.)

Evangelio Egerton (es decir, papiro Egerton 2: años 50 d.C.)

Fragmento de Fayum (años 50 d.C.)

Papiro Oxirrinco 1224 (años 50 d.C.)

Evangelio de los hebreos (años 50 d.C.)

Evangelio de la cruz (= una versión abreviada del *Evangelio de Pedro*, años 50 d.C.)

Evangelio de los egipcios (versión más antigua, años 60 d.C.)

Evangelio secreto de Marcos (principios de los años 70 d.C.)

Papiro Oxirrinco 840 (años 80 d.C.)

Evangelio de Tomás (versión más tardía, años 60 o 70 d.C.).

«Colección de diálogos» (= una versión abreviada del tratado copto gnóstico *Diálogo del Salvador*, finales [?] de los años 70 d.C.)

Apócrifo de Santiago (data de la primera mitad del siglo II, pero contiene tradiciones que se remontan a los años 50 d.C.)

Evangelio de los nazarenos (década de 150 d.C.)

Evangelio de los ebionitas (década de 150 d.C.)

Evangelio de Pedro (década de 150 d.C.)

Crossan afirma que el *Evangelio de Tomás*, el *Egerton Cospel*, el papiro Vindobonensis mego 2325, el papiro Oxirrinco 1224, el *Evangelio de los hebreos* y el *Evangelio de los egipcios* son independientes de los evangelios del Nuevo Testamento, y que el *Diálogo del Salvador* y el *Apócrifo de Santiago* contienen tradiciones independientes. Concluye, además, que el *Evangelio de la Cruz*, incorporado ahora en el *Evangelio de Pedro*, preserva el relato de la pasión en que se basan los cuatro evangelios del Nuevo Testamento.

(Advertencia para el lector: estas fechas tempranas y fuentes hipotéticas son poco aceptadas entre los investigadores).

Véase John Dominic CROSSAN, *The Historical Jesús • The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, San Francisco 1991, pp. 427-434 (trad. cast.: *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona, Crítica 2000, pp. 489-495). Las fechas indicadas en los paréntesis no se refieren a las fechas de los manuscritos conservados, sino a la supuesta datación que Crossan atribuye a los autógrafos (es decir, originales). Sobre el supuesto *Evangelio de la cruz*, véase John Dominic CROSSAN, *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, Harper & Row, San Francisco 1988.

Fechas más universalmente aceptadas para los escritos extracanjónicos

Evangelios de los Egipcios (120 d.C.)
Papiro Oxirrinco 840 (120 d.C.)
Evangelio de los nazarenos (120 d.C.)
Evangelio de los ebionitas (120 d.C.)
Evangelio de los hebreos (140 d.C.)
Apócrifo de Santiago (150 d.C.)
Fragmento de Fayum (150 d.C.)
Papiro Oxxirinco 1224 (150 d.C.)
Evangelio de María (160 d.C.)
Evangelio de Pedro (170 d.C.)
Evangelio Egerton (180 d.C.)
Evangelio de Tomás (180 d.C.)
Evangelio secreto de Marcos (1960 d.C.)

Estas fechas son aproximadas y a menudo no pasan de ser suposiciones de los estudiosos. Las fechas indican los años de composición, no la datación del fragmento hallado. No se encuentran documentos, hipotéticos que se puedan datar en el siglo I.

Para más información, Véase J. K. Elliott, *The apocryphal New Testament; A collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* base don M. r. James, Clarendon Press. Oxford 1993. Wilhelm Schneemelcher *New Testament Apocryphs* vol. I *Gospels and Related Writings* Revised Edition. James Clarke, Cambridge, Westminster/John Knox Press, Louisville Writings ed. rev. James Clarke, Cambridge, Westminster/John Knox Press, Louisville 1991

¿QUÉ ES LO QUE ESTÁ EN JUEGO?

Es difícil exagerar la importancia de este debate. Lo que está en juego en un considerable cuerpo de materiales y lo que podría aportar a la investigación sobre Jesús. Si Crossan y otros intelectuales con ideas afines están en lo cierto, entonces la investigación sobre Jesús sólo podrá avanzar genuina y significativamente si estudia con atención los evangelios extracanjónicos. Si Meier tiene razón, entonces los *agrapha* y los evangelios extracanjónicos tienen poco que ofrecer a la investigación sobre Jesús. De hecho, una estimación demasiado positiva de su valor puede llevar a una imagen deformada del Jesús histórico, pues el erudito estaría fabricando un Jesús nacido de su imaginación. ¿Tiene razón Helmut Koester, durante mucho tiempo profesor de Nuevo Testamento en Harvard, cuando afirma que estos escritos son «una fuente importante y equiparable al Nuevo Testamento» para el estudio del cristianismo primitivo? ¿«Contienen muchas tradiciones que se remontan a la época del nacimiento del cristianismo»? ⁷ Teniendo en mente estas preguntas, analicemos más de cerca el más famoso de los evangelios extracanjónicos.

EVANGELIOS EXTRACANJÓNICOS

Aquí nos resultará de utilidad una cierta perspectiva histórica. Hasta hace poco tiempo, los evangelios extracanjónicos no eran tomados en serio como posibles fuentes para la investigación sobre Jesús. Hace aproximadamente ochenta años que Rudolf Bultmann -que

no era un exegeta conservador- consideraba estos evangelios y escritos afines como meras «adaptaciones y expansiones legendarias» de la tradición de los evangelios canónicos. Prácticamente todos los eruditos de su generación estaban de acuerdo con él. Hoy la situación ha cambiado.

De los aproximadamente treinta documentos que han sido identificados como evangelios o escritos semejantes a evangelios, cinco de ellos reciben casi toda la atención y tienen defensores que sostienen su antigüedad, independencia y quizás incluso superioridad sobre los evangelios del Nuevo Testamento. Estos escritos son el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Pedro*, el papiro Egerton 2 (o *Evangelio Egerton*), el *Evangelio de María* y el *Evangelio secreto de Marcos*. El *Evangelio de Tomás* ha influido en la investigación sobre el Jesús histórico mucho más que los otros escritos, a pesar del enorme error cometido en su datación. El documento que ha sido objeto de atención popular más recientemente es el *Evangelio de Judas*, publicado en 2006 y en cuya edición y presentación actué como asesor. (Para más información, añado unos breves comentarios sobre el *Evangelio de Judas* en el Apéndice 2).

EL EVANGELIO DE TOMÁS

A finales de 1945, y cerca de un lugar llamado Nag Hammadi, en Egipto, fueron descubiertos trece libros (o códices) encuadrados en cuero, escritos en copto y datados hacia los años 350-380. Uno de esos libros contiene un escrito que comienza de este modo: «Estas son las palabras secretas que Jesús el viviente dijo y Judas, también llamado Tomás, escribió»; y termina con las palabras: «El evangelio según Tomás». Algunos padres de la Iglesia de los siglos III y IV mencionan un evangelio transmitido bajo el nombre del apóstol Tomás⁸. Se había descubierto, por tanto, en las áridas arenas de Egipto el *Evangelio de Tomás* mencionado por los teólogos cristianos hace diecisiete siglos. Fue un descubrimiento extraordinario desde todos los puntos de vista. Pero el hallazgo no fue más que el principio.

Cuando el escrito fue leído y traducido (y se comprobó que contenía un prólogo y 114 dichos -o *logia*-, en su mayoría atribuidos a Jesús), los investigadores advirtieron que algunas partes del *Evangelio de Tomás* se habían descubierto medio siglo antes, en la década de 1890, en un lugar llamado Oxirrincó, también en Egipto. Tres fragmentos papiáceos griegos (llamados papiros de Oxirrincó [en adelante, abreviado: P.Oxy.]) publicados a comienzos del siglo XX con los números 1, 654 y 655, contienen aproximadamente el 20 por ciento del *Evangelio de Tomás*, al menos comparados con la versión copta. La datación de los fragmentos griegos va del año 200 al 300 d.C.

El *Evangelio de Tomás* es un escrito esotérico, que pretende transmitir las enseñanzas secretas (u «ocultas») de Jesús, enseñanzas reservadas a las personas cualificadas para escucharlas. A continuación ofrezco mi traducción del prólogo y de los siete primeros dichos, según la versión griega (es decir, P.Oxy. 654), con letras restauradas y palabras entre corchetes. (Podemos completar la mayor parte del texto griego no conservado gracias a la traducción copta, preservada íntegramente).

Comparación entre los Textos griego y copto del Evangelio de Tomás

P.Oxy. 654 = Evangelio de Tomás, prólogo, dichos 1-7 y una parte del dicho 30.

P.Oxy 1 = Evangelio de Tomás dichos 26-33

P.Oxy. 655 = Evangelio de Tomás, dichos 24, 36-39, 77

Excepto uno o dos, la mayoría de los investigadores han dado por hecho que Tomás fue compuesto originalmente en griego, y que los papiros escritos en griego y los papiros de Oxirrinco están más cerca de la forma original de la tradición. Creo que los datos de que disponemos sostienen mejor la argumentación según la cual Tomás fue compuesto originalmente en siríaco y las versiones griega y copta son traducciones posteriores.

Prólogo. Éstas son las palabras [secretas que] Jesús el viviente [di]jo y [Judas], también llamado Tomás, [escribió].

1. Y dijo: [«El que encuentre la interpretación de estas palabras no gustará la [muerte]».
2. [Jesús dice:] «El que bus[ca,] que no deje [de buscar] hasta que encuentre, y cuando encuentre, [se asombrará; y cuando esté asombrado, reinará, y [cuando haya reinado, encontrará] descanso».
3. Jesús dice: [«Si] quienes os guían [os dicen: “Mirad,] el reino está en el cie[lo”, entonces] las aves del cie[lo os precederán. Si dicen qu]e está bajo la tierra, entonces los peces del ma[r entrarán prece]diéndolos. Y el rei[no de Dios] está dentro de vosotros, [y está fuera de vosotros. Quien] se conozca [a sí mismo] lo descubrirá. [Y cuando os] conozcáis a vosotros mismos, [sabréis que] sois [hijos] del Padre que v[ive. Pero si no] os conocéis a vosotros mismos, [estáis en pobreza] y sois la po[breza]».
4. [Jesús dice:] «Un hombre [anciano de día]s no dudará en preguntar a un ni[ño de siete día]s sobre el lugar de la [vida, .y vivi]réis. Porque muchos que son primeros] serán [últimos y] los últimos serán primeros, y llega[rán a ser uno solo]».
5. Jesús dice: «Co[noce lo que tienes enfren]te, y [lo que está oculto] para ti se te reve[lará. Porque no hay nada] oculto que no [vaya] a ser revel[ado], nada enterrado que [no vaya a ser resucitado]».
6. [Sus discípulos] le p[re]guntan [dicién]dole: «¿De qué modo [hemos de] ayunar, [y de qué modo hemos de or]ar, y de qué modo [hemos de dar limosna]? ¿Qué [dieta] hemos de observar?»]. Jesús dijo: “[No mintáis, y lo que odi]áis no lo hagáis; [pues todas las cosas están reveladas en presencia] de la verdad- [Pues no hay nada] ocul[to que no vaya a ser descubierto].
7. «[F]eliz [el león al que el hombre coma y el le]ón llegue [a hacerse hombre; y maldito el hombre] al que [el león coma...]]».

El Jesús del *Evangelio de Tomás* es diferente del Jesús de los evangelios del Nuevo Testamento. La orientación privada y esotérica del texto es evidente a primera vista. A diferencia de los evangelios canónicos, estos escritos eran para la *élite* espiritual, no para la gente sencilla. No se ha de entender que la primera línea («Éstas son las palabras secretas que Jesús el viviente dijo») significa que toda la enseñanza de Jesús era secreta (u oculta). Los escritos como el *Evangelio de Tomás* reconocen y presuponen las enseñanzas públicas de Jesús (tal como están recogidas, por ejemplo, en los evangelios del Nuevo Testamento). Lo que el *Evangelio de Tomás* pretende transmitir son las palabras secretas u ocultas que Jesús dirigió en privado a Tomás y a otros discípulos. Obviamente, Tomás es el discípulo privilegiado, que comprende a Jesús de un modo más profundo que los demás discípulos, y es el que escribe las palabras de Jesús. El Jesús del *Evangelio de Tomás* apremia a sus seguidores a no dejar de buscar hasta que encuentren. Ellos mismos tienen que saber si lo que está oculto se les ha de revelar.

En contraste con el Jesús de los evangelios del Nuevo Testamento, que apremia a sus

seguidores a tener fe, en el dicho 1 el Jesús del *Evangelio de Tomás* anima a sus discípulos a encontrar «la interpretación de estas palabras». Si lo logran, «no probarán la muerte». La inclinación esotérica se ve también en dichos que tienen equivalentes en los evangelios sinópticos. Por ejemplo, en relación con la necesidad de la fe, el Jesús sinóptico exhorta a sus discípulos a pedir, buscar y llamar. Si lo hacen, recibirán cosas buenas de su Padre que está en el cielo ([Mt 7,7-11](#)). Pero el Jesús del *Evangelio de Tomás* promete a sus discípulos, que si buscan hasta que encuentren, se asombrarán, reinarán y encontrarán descanso.

En el *Evangelio de Tomás* aparece otra dimensión extraña. Al igual que otros escritos, *Tomás* pone el acento en el conocimiento y el saber. Los estudiosos lo llaman gnosticismo (de la palabra griega *gnosis*, que significa «conocimiento»), Los padres de la Iglesia de los siglos II, III y IV llamaban «gnósticos» (es decir, «conocedores») a quienes pretendían poseer un conocimiento secreto u oculto. No sabemos si ellos se llamaban gnósticos a sí mismos.

El gnosticismo adoptó muchas formas y fue condenado como herejía por los principales teólogos. El gnosticismo, según la descripción más sencilla, consistiría en una orientación más centrada en el conocimiento y en la mística que en la fe. El gnosticismo tendía a apreciar poco el Antiguo Testamento y al pueblo judío, especialmente la forma más radical de gnosticismo que creía que el mundo había sido creado por un dios malo, el dios de los judíos. Según esta forma más radical de gnosticismo, el mundo físico era desesperadamente defectuoso, y el cuerpo humano, corrompido, era una cárcel destinada a mantener al alma en cautividad. La meta de la salvación, por tanto, no es el perdón de los pecados, sino la adquisición del conocimiento por medio del cual se puede escapar del cuerpo físico y del mundo físico, corrompido y caído. Jesús no vino tanto a redimir como a revelar, a mostrar a sus verdaderos discípulos el camino para liberarse de este mundo de tinieblas y unirse a él en el mundo de luz superior. Obviamente, había muchas variaciones de estas ideas gnósticas y místicas.

No obstante, lo principal es que el gnosticismo no era una variación neutral de la creencia cristiana general, sino una religión esencialmente diferente y opuesta, que simplemente tomaba prestados algunos términos del Nuevo Testamento y cambiaba su significado.

Aunque el *Evangelio de Tomás* no constituye un ejemplo de esta clase de gnosticismo plenamente desarrollado, hay en él un elemento de carácter gnóstico muy fuerte. Lo vemos en un puñado de dichos preservados en P.Oxy 1:

36. [Jesús dice: «No os preocupéis des]de la mañana has[ta la noche] y desde la no[che hasta la maña]na, ni [por vu]estra [comida], qué vais a comer, [ni] por vuestro vesti[do, qué vais a pone]ros. Va[léis mucho] más que [los li]rios, que [no] tej[e]n ni hi[l]an. Si no tenéis un [vestido] que ponerlos, ¿qué os [pondréis]? ¿Quién añadirá a vuestra estatura? (Aquel) qu[e os da]rá vuestro vestido».
37. Sus discípulos le dicen: «¿Cuándo te revelarás a nosotros y cuándo te veremos?». Él [les] dice: «Cuando os desnudéis sin avergonzaros... [y no tendréis miedo]».
38. [Jesús d]ice: «[Muchas veces habéis deseado oír es]tas pala[bras mías] y [no tenéis otro] de qui[en oírlas]. Lle[garán días en que me bus]caréis [y no me encontraréis]».
39. [Jesús d]ice: «Los fariseos y los escribas] han recibid]o las llaves] del [conocimiento y las han escon]di[do. Ellos no han entra]do ni han dejado [entrar a los que] querían. Pero vosotros tenéis que ser [prudentes] co[mo serpientes e in]ocen[tes como palo]mas».
77. «Levan[ta]d la pie[dra] y allí me encontraréis; partid un madero, yo estoy allí».

El dicho 36 explota los dichos sinópticos relativos a la fe y la ansiedad (Mt 6,25-34; Lc 12,22-31), con el fin de proponer la idea gnóstica de ponerse el vestido y, paradójicamente,

estar dispuesto a desnudarse sin sentir vergüenza (37)⁹. La orientación gnóstica se ve también en el dicho 39. En contraste con el Jesús sinóptico, que pronuncia una maldición contra los escribas y fariseos porque «cerráis a los hombres el reino de los cielos» y «a los que están entrando no les dejáis entrar» (Mt 23,13), el Jesús del *Evangelio de Tomás* dice que los fariseos y los escribas han recibido las llaves del conocimiento [*gnósis*, en griego] y las han escondido». El Jesús de *Tomás* define el reino de los cielos en clave de conocimiento. Y, por último, el dicho 77 atestigua la presencia mística de Jesús, un tema que se expresa de forma más plena en otros textos gnósticos. Dichos como éstos sugieren con fuerza que el *Evangelio de Tomás* es, en efecto, un escrito gnóstico.

¿CUÁNDO FUE ESCRITO EL *EVANGELIO DE TOMÁS*?

La mayoría de los códices que forman la biblioteca de Nag Hammadi han sido datados en la segunda mitad del siglo IV, aunque, obviamente, muchos de los escritos contenidos en esos libros antiguos datan de periodos anteriores. Es posible que el códice que contiene el *Evangelio de Tomás* date de la primera mitad del siglo IV. En el caso del *Evangelio de Tomás*, tenemos los tres fragmentos griegos de Oxirrincó, que datan de comienzos y mediados del siglo III. Uno de los fragmentos podría datar del año 200 d.C. Aunque casi todos los especialistas admiten que *Tomás* pudo ser escrito incluso a mediados del siglo II, los datos de que disponemos sugieren contundentemente que *Tomás* no fue compuesto antes del año 175 ó 180 d.C.

Algunos investigadores siguen sosteniendo que el *Evangelio de Tomás* contiene una tradición primitiva, presinóptica¹⁰. Esto es posible teóricamente, pero es difícil entresacar de esta colección de dichos (114 en la edición copta, al parecer completa) material que pueda con seguridad ser considerado primitivo, independiente de los evangelios del Nuevo Testamento, o auténtico.

Entre las pruebas convincentes que llevan a la conclusión de que *Tomás* es un escrito tardío, no primitivo, están las siguientes: (1) *Tomás* conoce muchos escritos del Nuevo Testamento; (2) *Tomás* contiene materiales evangélicos que los expertos consideran tardíos; (3) *Tomás* refleja un trabajo de revisión tardío sobre los evangelios; (4) *Tomás* muestra familiaridad con tradiciones características del cristianismo oriental, sirio, tradiciones que no surgieron antes de mediados del siglo II. Analicemos estos cuatro tipos de pruebas. Es posible que algunos aspectos de este análisis les parezcan técnicos y complicados a algunos lectores, pero es importante comprender por qué el *Evangelio de Tomás* realmente no debe ser considerado una fuente antigua para la investigación sobre el Jesús histórico.

1. *Tomás conoce muchos escritos del Nuevo Testamento*. Dado que cita o alude a más de la mitad de los escritos del Nuevo Testamento (es decir, Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1-2 Corintios, Gálatas, Efesios, Colosenses, 1 Tesalonicenses, 1 Timoteo, Hebreos, 1 Juan, Apocalipsis)¹¹, *Tomás* parece un *collage* de materiales neotestamentarios y apócrifos que han sido interpretados, a menudo alegóricamente, para ponerlos al servicio de las ideas gnósticas de finales del siglo II. Además, parece difícil que las tradiciones contenidas en *Tomás* reflejen un entorno anterior a los escritos del Nuevo Testamento, y ésta es la razón por la que Crossan y otros tratan de extraer hipotéticamente versiones primitivas de *Tomás* a partir de los textos coptos y griegos que han llegado hasta nosotros. Estas tentativas me parecen alegatos especiales -esto es, como las pruebas que existen actualmente socavan la teoría, se apela a documentos hipotéticos que se acomoden mejor a la teoría.

El problema que se plantea aquí es que no sabemos si hubo una edición del *Evangelio de Tomás* sustancialmente diferente de los fragmentos griegos de Oxirrinco o de la versión copla tardía de Nag Hammadi. Proponer una forma primitiva de *Tomás*, despojada de las incómodas características tardías y secundarias, es una maniobra injustificada. La presencia de tantos materiales neotestamentarios en *Tomás* constituye un argumento para datarlo ya bien entrado el siglo II, cuando los cristianos tendrían acceso a los escritos que pasaron a formar parte del Nuevo Testamento. La familiaridad de *Tomás* con una parte tan importante del Nuevo Testamento debería hacernos pensar antes de aceptar temías sobre la antigüedad e independencia de este escrito.

2. Tomás *contiene material evangélico tardío*. Otro problema que se plantea cuando se sostiene que el *Evangelio de Tomás* es independiente de los evangelios canónicos es la presencia de una cantidad significativa de materiales propios de Mateo (M), propios de Lucas (L) y propios de Juan. Esta es una observación importante, porque los especialistas suelen considerar que Marcos y Q (el material, común a Mateo y Lucas, que no procede de Marcos) -no M, L y la tradición joánica- son depósitos de materiales que tienen más probabilidad de ser antiguos. Sin embargo, son más frecuentes los paralelos de *Tomás* con las tradiciones tardías, como vemos en las listas siguientes:

PARALELOS ENTRE «M» Y EL *EVANGELIO DE TOMÁS*

Mateo 5,10 - *Evangelio de Tomás* 69a
Mateo 5,14 - *Evangelio de Tomás* 32 (= P.Qxy. 1.7)
Mateo 6,2-4 - *Evangelio de Tomás* 6, 14 (= P.Oxy. 654.6)
Mateo 6,3 - *Evangelio de Tomás* 62
Mateo 7,6 - *Evangelio de Tomás* 93
Mateo 10,16 - *Evangelio de Tomás* 39
Mateo 11,30 - *Evangelio de Tomás* 90
Mateo 13,24-30 — *Evangelio de Tomás* 57
Mateo 13,44 - *Evangelio de Tomás* 109
Mateo 13,45-46 - *Evangelio de Tomás* 76
Mateo 13,47-50 - *Evangelio de Tomás* 8
Mateo 15,13 - *Evangelio de Tomás* 40
Mateo 18,20 - *Evangelio de Tomás* 30 (= P.Oxy. 1.5)
Mateo 23,13 - *Evangelio de Tomás* 39, 102 (= P.Oxy. 655.2)

PARALELOS ENTRE «L» Y EL *EVANGELIO DE TOMÁS*

Lucas 11,27-28 + 23,29 - *Evangelio de Tomás* 79
Lucas 12,13-14 - *Evangelio de Tomás* 72
Lucas 12,16-21 - *Evangelio de Tomás* 63
Lucas 12,49 - *Evangelio de Tomás* 10
Lucas 17,20-21 - *Evangelio de Tomás* 3 (= P.Oxy. 654.3), 113

PARALELOS ENTRE JUAN Y EL *EVANGELIO DE TOMÁS*

Juan 1,9 — *Evangelio de Tomás* 24 (= P.Oxy. 655.24)
Juan 1,14 - *Evangelio de Tomás* 28 (= P.Oxy. 1.28)
Juan 4,13-15 - *Evangelio de Tomás* 13

Juan 7,32-36 - *Evangelio de Tomás* 38 (= P.Oxy. 655.38)

Juan 8,12; 9,5 - *Evangelio de Tomás* 77

Si el *Evangelio de Tomás* representa realmente una colección de materiales antigua e independiente, como sostienen sus defensores, ¿cómo se explica entonces la presencia de tanto material M, L y joánico? La presencia de este material sugiere que *Tomás* fue influido por los evangelios del Nuevo Testamento, no por una primitiva tradición sobre Jesús que sería anterior a los evangelios del Nuevo Testamento.

3. *Tomás refleja un trabajo de redacción tardío sobre los evangelios.* Un argumento convincente que debería hacernos pensar, antes de asumir con excesiva rapidez que el *Evangelio de Tomás* ofrece una tradición primitiva e independiente, se basa en la observación de que las características propias de la redacción de Mateo y Lucas se encuentran también en *Tomás*. Dos de los pasajes de la lista M (Mt 15,13; 13,24-30) contienen elementos redaccionales mateanos. Otros dichos de *Tomás* paralelos de la triple tradición (es decir, material común a Mateo, Marcos y Lucas) coinciden con la redacción de Mateo (por ejemplo, Mt 15,11 = *Evangelio de Tomás* 34b; Mt 12,50 = *Evangelio de Tomás* 99) y no con la de Marcos. Parece que el texto de *Evangelio de Tomás* 6 (= P.Oxy. 654.6) y 14 es un reflejo de la combinación «limosnas, oración y ayuno», exclusiva de Mateo 6,1-18. En *Tomás*, «limosnas, oración y ayuno» son presentados bajo una luz negativa, lo cual refleja probablemente la antipatía gnóstica hacia la piedad judía; y esto ciertamente constituye un argumento para pensar que *Tomás* es secundario con respecto a Mateo. Todo ello sugiere que *Tomás* se basó en el evangelio de Mateo.

También hay pruebas de que el *Evangelio de Tomás* estuvo influido por el evangelio de Lucas. El evangelista Lucas cambia la frase un tanto torpe de Marcos: «Pues nada hay oculto si no es para que sea manifestado» (Mc 4,22) por una expresión mucho menos áspera: «Porque nada hay oculto que no haya de manifestarse» (Lc 8,17). Es esta versión redaccional la que se encuentra en *Evangelio de Tomás* 5-6, con el paralelo griego conservado en P.Oxy. 654.5 que corresponde exactamente al texto de Lucas. Si *Tomás* representa verdaderamente un material temprano e independiente, ¿cómo se explica que las mejoras redaccionales tardías de Lucas aparezcan en *Tomás*?

Hay indicios de que *Tomás* siguió el texto de Lucas también en otros lugares: por ejemplo, *Evangelio de Tomás* 10, influido por Le 12,49; *Evangelio de Tomás* 14, influido por Le 10,8-9; *Evangelio de Tomás* 16, influido por Le 12,51-53 y por Mt 10,34-39; *Evangelio de Tomás* 55 y 101, influido por Le 14,26-27 y por Mt 10,37; *Evangelio de Tomás* 73-75, influido por Le 10,2. Habida cuenta de estos datos, no es de extrañar que distintos y muy respetados expertos hayan llegado a la conclusión de que *Tomás* se basó en los evangelios canónicos¹².

Los defensores de la independencia de *Tomás* con respecto a los evangelios canónicos apuntan a menudo a la forma abreviada que tienen muchas de las parábolas y dichos de *Tomás*. Uno de los ejemplos mejor conocidos es la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-41; Mc 12,1-9; Lc 20,9-16; *Evangelio de Tomás* 65). En el primer versículo de la versión de Marcos, aproximadamente once palabras se toman de Isaías 5,1-7 para formar el telón de fondo de la parábola. La mayoría de esas palabras no aparecen en *Tomás*. Crossan utiliza esto como una indicación para afirmar que la forma más antigua de la parábola se ha conservado en *Tomás*, no en Marcos, que supuestamente preserva una versión ampliada y secundaria¹³. Sin embargo, en el primer versículo de Lucas permanecen sólo dos palabras de

Isaías 5 («plantó una viña»). Tenemos aquí un claro ejemplo de abreviación de la tradición. Otros eruditos han llegado a la conclusión de que la versión de *Tomás* es una forma revisada y abreviada de la versión lucana de la parábola¹⁴. Esto mismo se puede aplicar al dicho sobre la piedra rechazada (Mt 21,42; Mc 12,10-11; Lc 20,17; *Evangelio de Tomás* 66). La versión de Marcos, más larga, cita Salmo 118,22-23. Pero Lucas sólo cita Salmo 118,22. Una vez más, Lucas, que depende de Marcos y está más alejado de la forma original de la tradición, ha abreviado la tradición. La forma más breve aparece también en *Tomás*. Así, es arriesgado sacar conclusiones firmes con respecto a la prioridad sobre la base de la supuesta forma más breve de la tradición, que habría sido acortada. Es posible, por tanto, que *Evangelio de Tomás* 65 y 66 no sean ni *logia* separados ni procedan de la tradición presinóptica, sino que constituyan una versión revisada de la abreviatura lucana de la parábola de Marcos.

4. *Tomás muestra familiaridad con tradiciones tardías características del cristianismo oriental sirio.* Poco tiempo después de la publicación del *Evangelio de Tomás*, se observó que el nuevo evangelio compartía algunas afinidades con el cristianismo oriental, sirio, especialmente tal como se expresó en las tradiciones del siglo II, incluida la armonía de los cuatro evangelios del Nuevo Testamento llevada a cabo por Taciano, llamada *Diatessaron*. Es posible que esta información sea muy significativa, ya que el *Diatessaron* era la única forma de la tradición evangélica neotestamentaria conocida en el cristianismo sirio en el siglo II. Hemos de considerar atentamente las implicaciones de este dato.

Los defensores de la independencia del *Evangelio de Tomás* y su origen en el siglo I son conscientes de algunos aspectos de la relación de este escrito con el cristianismo sirio. John Dominic Crossan y Stephen Patterson apuntan con razón a Edesa, en el este de Siria, como el contexto original de *Tomás*. Señalan, entre otras cosas, que el nombre «Judas Tomás» se encuentra en otras obras que tuvieron su origen y difusión en Siria, como el *Libro de Tomás el Atleta* (NHC 2.7), que empieza de un modo que recuerda el comienzo del *Evangelio de Tomás*: «Palabras secretas que dijo el Salvador a Judas Tomás, las que transcribí yo mismo, Matías» (138.1-3; véase 142.7, «Judas -el llamado Tomás»), y los *Hechos de Tomás*, donde el apóstol es llamado «Judas Tomás, (llamado) también Dídimo» (1; véase 11, «Judas, llamado también Tomás»), La forma más larga del nombre en los *Hechos de Tomás* coincide con el prólogo del *Evangelio de Tomás*, donde el apóstol es identificado como «Dídimo Judas Tomás»- En la versión siríaca de Juan 14,22, «Judas (no el Iscariote)» es identificado como «Judas Tomás». Esta nomenclatura se mantiene en tradiciones cristianas sirias posteriores¹⁵.

A pesar de estos paralelos con la tradición siria, cuyas características distintivas, hasta donde podemos rastrearlas, surgieron en el siglo II, Crossan y Patterson (y otros) están seguros de que, en efecto, el *Evangelio de Tomás* tuvo su origen en una fecha muy temprana. Patterson piensa que *Tomás* debió de existir antes de finales del siglo I (aunque admite que fue revisado posteriormente). Crossan cree que la primera edición de *Tomás* vio la luz en los años 50, y la edición posterior -que es esencialmente el texto conservado- apareció en los años 60 ó 70. En otras palabras, el *Evangelio de Tomás* en su primera edición es más antiguo que cualquiera de los evangelios del Nuevo Testamento. De hecho, Crossan supone que incluso la edición posterior de *Tomás* puede ser más antigua que los evangelios del Nuevo Testamento¹⁶.

En suma, los investigadores están divididos con respecto a esta cuestión. Muchos de ellos sostienen que el *Evangelio de Tomás* data del siglo II, y otros tantos (algunos de ellos son miembros del *Jesús Seminar*) afirman que *Tomás* data del siglo I. Éstos suelen datar *Tomás* a finales del siglo I, pero creen que pueden identificar tradiciones independientes que en

algunos casos se han de preferir a las tradiciones paralelas de los evangelios sinópticos.

Esta importante cuestión no se puede responder con una encuesta. Pienso que necesitamos analizar detenidamente el *Evangelio de Tomás*, especialmente en lo relativo a la tradición siria. En mi opinión, este texto no debe ser datado antes de mediados del siglo II. De hecho, los datos de que disponemos sugieren que *Tomás* fue compuesto probablemente en el último cuarto del siglo II, y no hay nada en él que se pueda remontar independientemente hasta el siglo I. Analicemos esos datos.

En sus escritos y conferencias públicas, Crossan ha defendido la antigüedad e independencia del *Evangelio de Tomás* basándose principalmente en dos argumentos: (1) a su juicio, en el evangelio «no hay un diseño de estructura global», aparte de unos pocos racimos de dichos unidos por palabras clave; y (2) encuentra varias diferencias en los paralelos con los evangelios del Nuevo Testamento que, según cree, no se pueden explicar como fruto del trabajo de redacción del autor de *Tomás*. Los argumentos de Patterson son semejantes¹⁷. Resulta que los datos de la tradición siria responden a estos dos puntos.

Casi desde el principio, unos cuantos investigadores especialistas en siríaco reconocieron el estilo semítico, especialmente siríaco, del *Evangelio de Tomás*. Naturalmente, esto era coherente con lo que se ha dicho ya sobre la forma del nombre del apóstol (es decir, «Judas Tomás», no simplemente «Judas»). Estos investigadores observaron también que, en algunos puntos, las lecturas características de *Tomás* coinciden con la versión siríaca del Nuevo Testamento o con el *Diatessaron* de Taciano, anterior a ella¹⁸. Además, los expertos se preguntaban si algunas partes de *Tomás* habrían sido escritas originariamente en siríaco, y no en griego, como se suponía generalmente.

En un estudio reciente, Nicholas Perrin ha abordado esta cuestión. Ha analizado todo el texto de *Tomás*, traduciendo la versión copta al siríaco y al griego. Los resultados de su investigación son realmente impresionantes. A partir de la hipótesis según la cual el *Evangelio de Tomás* no fue escrito originariamente en griego o en copto, sino en siríaco, lo cual no es implausible, dada su proveniencia siria, se pueden identificar más de quinientas palabras clave que vinculan casi todos los dichos (114) que forman esta obra. De hecho, Perrin no encontró palabras clave de unión únicamente en tres pares de dichos (56 y 57, 88 y 89, y 104 y 105). Estas excepciones no invalidan el análisis de Perrin, ya que las palabras clave siríacas originales pudieron perderse fácilmente en el proceso de transmisión o de traducción al copto¹⁹.

Por lo demás, Perrin no sólo explica el orden de todos los dichos de *Tomás* basándose en las palabras clave, sino que en algunos pasajes muestra que este evangelio conoce el orden y la disposición del material en el *Diatessaron* de Taciano. De este modo, el misterio del orden de los dichos que forman el *Evangelio de Tomás* parece resuelto. Perrin concluye que el *Evangelio de Tomás* depende de los evangelios del Nuevo Testamento, pero no directamente. *Tomás* depende de los evangelios del Nuevo Testamento tal como se encontraban en el *Diatessaron*, en siríaco.

A mi juicio, el principal argumento que Crossan y otros habían esgrimido para sostener la independencia literaria del *Evangelio de Tomás* con respecto a los evangelios del Nuevo Testamento ha quedado cojo. Ya no está justificado decir que no hay una estructura discernible o un principio organizador en la composición de *Tomás*. Existe claramente, y se percibe cuando se estudia este escrito, de reconocido origen sirio, a la luz del siríaco.

Igualmente impresionante es el número de contactos específicos entre el *Evangelio de Tomás* y tradiciones evangélicas sirias y otras tradiciones religiosas sirias. Lo que vemos es que, una y otra vez, donde *Tomás* se diferencia de los evangelios del Nuevo Testamento es donde coincide con la tradición siria. Crossan y otros no han valorado suficientemente este punto. Se podrían examinar muchos ejemplos, pero el espacio (y tal vez la paciencia de muchos lectores) permite que estudiemos sólo dos.

El paradójico dicho de Jesús sobre la paz y la espada ofrece un ejemplo instructivo. Presentaré las formas más conocidas de este dicho, que se encuentran en los evangelios de Mateo y Lucas, y después el dicho paralelo en el *Evangelio de Tomás*, la traducción de la versión siríaca del texto mateano y el paralelo en otro texto siríaco.

Texto griego de Mateo 10,34: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada».

Texto griego de Lucas 12,51: «¿Creéis que estoy aquí para poner paz en la tierra? No, os lo aseguro, sino división».

Evangelio de Tomás 16a: «Ellos no saben que he venido a traer divisiones a la tierra: fuego, espada y guerra».

Texto siríaco de Mateo 10,34b: «No he venido a traer paz, sino división de mentes y una espada» (siríaco curetoniano).

Texto siríaco de las Recognitiones 2.26.6: «No he venido para traer paz a la tierra, sino guerra».

Parece que la forma del dicho en *Tomás* refleja elementos de Mateo y Lucas. Los términos «divisiones» y «espada» de *Tomás* derivan de Lucas y Mateo, respectivamente. Estos dos elementos aparecen en la versión siríaca de Mateo: «No he venido a traer paz, sino división de mentes y una espada». Además, la «guerra» de *Tomás* refleja una versión del dicho de Jesús en las *Recognitiones* siríacas: «No he venido para traer paz a la tierra, sino guerra»²⁰. Estos datos sugieren contundentemente que la forma del dicho preservada en *Evangelio de Tomás 16a* deriva de una forma siríaca de Mateo 10,34, con posterior embellecimiento de otras fuentes sirias, como la reflejada en la versión siríaca de las *Recognitiones* clementinas. Hay muchos ejemplos como éste, donde la forma de un dicho en *Tomás* coincide con la forma del dicho en el *Diatessaron* de Taciano o en las posteriores versiones siríacas de los evangelios.

Nuestro segundo ejemplo se refiere a la bienaventuranza que Jesús dirige a los pobres. Presentaré también en este caso las formas de este dicho en los evangelios de Mateo y Lucas, y después el dicho paralelo en el *Evangelio de Tomás* y las formas siríacas.

Texto griego de Mateo 5,3: «Dichosos los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos».

Texto griego de Lucas 6,20: «Dichosos vosotros, los pobres, porque vuestro es el reino de Dios».

Evangelio de Tomás 54: «Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de los cielos».

Texto siríaco de Mateo 5,3: «Dichosos los pobres de espíritu, porque vuestro es el reino de los cielos».

Diatessaron: «Dichosos los pobres de espíritu».

Crossan piensa que *Tomás 54* proporciona un argumento de mucho peso para la

independencia de la tradición en *Tomás*. Observa que la evidente glosa mateana «de espíritu» falta en *Tomás*, y que las formas de las dos oraciones están mezcladas, pues la primera oración está en tercera persona del plural (como en Mateo), y la segunda oración está en segunda persona del plural (como en Lucas). Crossan no puede imaginar cómo el autor/compilador de *Tomás* pudo hacerlo: «Uno tendría que argumentar al menos que *Tomás* (a) tomó la tercera persona, “los pobres”, de Mateo, después (b) la segunda persona, “vuestro”, de Lucas, y (c) volvió a Mateo para el final “reino de los cielos”. Sería más sencillo sugerir que *Tomás* era mentalmente inestable»²¹. Sin embargo, resulta que es más sencillo estudiar la tradición siria.

Tomás 54 sigue la forma siríaca de Mateo (probablemente del *Diatessaron*, el único medio por el que quienes hablaban siríaco a finales del siglo II podían acceder a la tradición evangélica del Nuevo Testamento). La omisión de la expresión preposicional calificativa «de espíritu» no debería causar sorpresa. No sólo falta en Lucas, sino que su ausencia en *Tomás* es coherente con la cosmovisión de este evangelio. Es decir, no resulta difícil explicar esa ausencia a la luz de la perspectiva antimaterialista de *Tomás* (véase *Evangelio de Tomás* 27, 63, 64, 65, 95, 110), una perspectiva coherente con las ideas ascéticas de la Iglesia siria. *Tomás* declara que los dichosos no son los pobres de espíritu, sino los pobres (en sentido literal). Así, volviendo al argumento de Crossan, lo único que necesitamos decir es que *Tomás* (a) tomó el dicho tal como existía en siríaco (lo cual explica la mezcla de la segunda y la tercera persona, y también la presencia de la expresión «reino de los cielos»); y (b) eliminó la expresión calificativa «de espíritu», que no encajaba en su perspectiva.

Antes de concluir el estudio del *Evangelio de Tomás* hay que abordar otra cuestión. Stephen Patterson, James Robinson y otros sostienen que la forma literaria del *Evangelio de Tomás* es un argumento en favor de una datación temprana. Dado que *Tomás* es como Q, la fuente de dichos empleada por Mateo y Lucas, entonces habría que datar la forma más antigua de *Tomás* aproximadamente en los mismos años que Q²². Este argumento es completamente especioso, no sólo porque no tiene en cuenta la amplia coherencia con la tradición siria de finales del siglo II o la falta de coherencia con la Palestina judía anterior al año 70, sino porque tampoco considera la importancia que tiene el hecho de que en los siglos II y III surgieron otras colecciones de dichos, algunas de ellas en Siria. Entre éstas se encuentran la colección rabínica que recibió el nombre de *Pirqué Abot* («Capítulos de los Padres») y las *Sentencias de Sexto*. Estos datos sugieren que el *Evangelio de Tomás* es otra colección del siglo II que apareció en Siria.

Si se tienen en cuenta todos los datos pertinentes, pienso que resulta difícil evitar la conclusión según la cual el *Evangelio de Tomás* tuvo su origen a finales del siglo II, no a mediados del siglo I. Deseo que quede meridianamente claro que todos los datos disponibles nos muestran que (1) la asociación del *Evangelio de Tomás* con «Judas Tomás», (2) la disposición y el orden de los dichos explicados por cientos de palabras clave siríacas que vinculan los dichos, y (3) la coherencia de las lecturas en *Tomás*, que difieren de los evangelios del Nuevo Testamento griego, con las lecturas del *Diatessaron* o de otras obras siríacas cristianas de este periodo, son un argumento de mucho peso para sostener que el *Evangelio de Tomás* tuvo su origen en Siria a finales del siglo II. En suma, este cúmulo de factores que apuntan a la Iglesia oriental, de lengua siríaca, una Iglesia que conoce los evangelios del Nuevo Testamento primariamente -tal vez exclusivamente- a través del *Diatessaron* de Taciano, una obra que no fue compuesta antes del año 170 d.C., me persuaden de que el *Evangelio de Tomás* no ofrece a los estudiosos de los evangelios un material primitivo e independiente que se pueda usar en la investigación crítica sobre la vida

y la enseñanza de Jesús. La dependencia de este escrito sólo puede llevar a una imagen deformada del Jesús histórico.

4

TEXTOS CUESTIONABLES SEGUNDA PARTE

El Evangelio de Pedro, el Evangelio Egerton, el Evangelio de María y el Evangelio secreto de Marcos

UNA vez que hemos estudiado atentamente el *Evangelio de Tomás* en el capítulo 3, vamos a examinar en éste sin tanto detenimiento otros evangelios extracanonicos.

EL EVANGELIO DE PEDRO

Eusebio de Cesárea (ca. 260-340 d.C.), historiador de la Iglesia, afirma que 1 Pedro fue aceptada y usada por los cristianos desde el principio, mientras que otros escritos atribuidos al apóstol fueron rechazados (*Historia eclesiástica* 3.3.1-4). Entre los escritos rechazados atribuidos a Pedro se encuentran la segunda carta (presumiblemente 2 Pedro), el apocalipsis (es decir, el *Apocalipsis de Pedro*), el evangelio (es decir, el *Evangelio de Pedro*) y la predicación (es decir, la *Predicación de Pedro*). Más adelante, Eusebio se refiere a los escritos «que con el nombre de los apóstoles han transmitido los herejes pretendiendo que contienen los evangelios de Pedro, de Tomás, de Matías o incluso de algún otro distinto de éstos» (*Historia eclesiástica* 3.25.6). Y después menciona de nuevo Eusebio el evangelio atribuido a Pedro, al tratar de Serapión, obispo de Antioquía (que ejerció este ministerio en los años 199-211 d.C.). Eusebio cita una parte de la carta del obispo, titulada «Sobre lo que se conoce como el Evangelio de Pedro». Serapión afirma:

«Nosotros, en efecto, hermanos, recibimos tanto a Pedro como a los demás apóstoles cual si se tratara de Cristo mismo, pero rechazamos con conocimiento de causa las obras falsificadas con sus nombres, sabiendo que semejantes escritos no los hemos recibido por tradición. Yo, cuando me encontraba en medio de vosotros, suponía que todos estabais adheridos a la verdadera fe, y por no hojear el evangelio atribuido a Pedro, que ellos mismos me presentaban, dije que, si era aquello lo único que les acongojaba, podían leerlo. Más cuando me enteré de que su verdadero sentir estaba enmarañado en cierta herejía, a juzgar por lo que se me ha dicho, me apresuré a personarme de nuevo entre vosotros.

Así pues, hermanos, esperadme en breve. Por nuestra parte, hermanos, después de damos perfecta cuenta de la herejía a que estaba adherido Marciano, quien llegaba a contradecirse a sí mismo, no entendiendo lo que decía (cosa que podréis saber por mi carta), nos ha sido, pues, posible por medio de los que manejaron este mismo evangelio, es decir, por los sucesores de los que lo entronizaron (a los que llamaremos docetas, pues la mayor parte de sus doctrinas están impregnadas de las enseñanzas de estos herejes), hemos podido, digo, por medio de éstos manejar el libro en cuestión, hojearlo y comprobar que la mayor parte del contenido está conforme con la recta doctrina del Salvador, si bien se encuentran algunas recomendaciones nuevas que hemos sometido a vuestra consideración» (*Historia eclesiástica* 6.12.3-6).

El testimonio de Serapión confirma la existencia de una obra conocida como *Evangelio de Pedro*, una obra que tuvo su origen en el siglo II. Para nosotros, no obstante, el valor de su testimonio es limitado, pues no se dice casi nada de los contenidos del *Evangelio de Pedro* y no se cita ni un solo texto de este escrito. Por lo que sabemos, ningún otro padre de la Iglesia

cita ninguna parte de este evangelio. Esta falta de información específica tendrá su importancia en la cuestión de la identidad de los diferentes hallazgos de manuscritos que, según se piensa, están relacionados con este escrito.

En el invierno de 1886-1887, en unas excavaciones realizadas en Akhmím, Egipto, se encontró un códice en el ataúd de un monje cristiano. El manuscrito contiene un fragmento de un evangelio, fragmentos del libro de *Henoc* griego, el *Apocalipsis de Pedro* y, escrito en la cara interior de la cubierta posterior del códice, un relato del martirio de san Julián. En el fragmento evangélico no figura el nombre del autor ni indicio alguno de título, pues no se ha conservado el comienzo ni la conclusión de la obra. Debido a que el apóstol Pedro aparece en el texto como narrador en primera persona («Yo, Simón Pedro, por mi parte» [v. 60]), debido a que parecía tener una orientación docética (es decir, que descarta la realidad física de Jesús) y debido a que el fragmento evangélico se encontraba junto con el *Apocalipsis de Pedro*, la mayoría de los investigadores asumieron que el fragmento pertenecía al *Evangelio de Pedro* mencionado por Eusebio¹.

Las valoraciones críticas del entonces recién publicado fragmento evangélico fueron muy distintas: algunos estudiosos, como Percival Gardner-Smith, afirmaban que el fragmento era independiente de los evangelios del Nuevo Testamento, y otros, como Henry Barclay Swete, sostenían que el fragmento dependía de éstos². Durante el debate nadie preguntó si el fragmento de Akhmím era parte realmente del *Evangelio de Pedro*, un escrito del siglo II. Sencillamente, se dio por supuesto que lo era.

Después, en las décadas de 1970 y 1980, se publicaron otros dos fragmentos griegos hallados en Egipto: P.Oxy. 2949 y P.Oxy. 4009, que, con diferentes grados de confianza, fueron identificados como pertenecientes al *Evangelio de Pedro*. De hecho, se pensó que uno de los fragmentos coincidía con una parte del fragmento de Akhmím. La publicación de estos fragmentos renovó el interés por el evangelio, porque se pensaba que confirmaban que el fragmento de Akhmím contenía el *Evangelio de Pedro* del siglo II, inicialmente aceptado y después rechazado por Serapión. Por otro lado, se ha sugerido también que el *Fragmento de Fayum* (P.Vindob. G 2325) es otro fragmento primitivo del *Evangelio de Pedro*³.

Recientemente, Helmut Koester y un círculo de colegas y estudiantes han dado nueva vida a la posición de Gardner-Smith. Según Koester, «la base fundamental [del *Evangelio de Pedro*] es un evangelio que se acoge a la autoridad de Pedro, más antiguo e independiente de los evangelios canónicos». Ron Cameron, discípulo de Koester, coincide con esta hipótesis y concluye que este evangelio es independiente de los evangelios canónicos, podría ser anterior a ellos y «pudo servir de fuente a sus respectivos autores»⁴. Esta posición ha sido sostenida detalladamente por John Dominic Crossan, que acepta la identificación del fragmento de Akhmím con el *Evangelio de Pedro* mencionado por Serapión. En un pormenorizado estudio que apareció en 1985, Crossan argumentó que, aun cuando se reconozca generalmente que el *Evangelio de Pedro* estuvo influido en sus últimas etapas por la tradición evangélica del Nuevo Testamento, preserva una tradición antigua, sobre la cual se basan los cuatro relatos de la pasión en los evangelios canónicos⁵. Esta vieja tradición es identificada como el *Evangelio de la cruz*.

La provocativa conclusión de Crossan exige una valoración. Traduciré una selección del fragmento evangélico de Akhmím que, a juicio de Crossan, refleja el primitivo *Evangelio de la cruz*⁶.

VII

- (25) Entonces los judíos, los ancianos y los sacerdotes, sabiendo qué clase de daño se habían hecho a sí mismos, empezaron a lamentarse y a decir: «¡Ay (de nosotros) por nuestros pecados; están cerca el juicio y el fin de Jerusalén!».

VIII

- (28) Pero los escribas, los fariseos y los ancianos, que se habían reunido, oyeron que todo el pueblo refunfuñaba, murmuraba y se golpeaba el pecho diciendo: «¡Cuando a su muerte han tenido lugar señales tan portentosas, ved cuán justo debió de ser!».
- (29) Tuvieron miedo y acudieron a Pilato en actitud suplicante, diciendo:
- (30) «Danos soldados para que podamos custodiar su sepulcro durante tres días, no sea que vengan sus discípulos, lo roben, y el pueblo suponga que ha resucitado de entre los muertos y nos haga daño».
- (31) Y Pilato les entregó a Petronio, el centurión, con soldados, para que custodiaran el sepulcro. Y con ellos acudieron también a la tumba ancianos y escribas.
- (32) Y, rodando una gran piedra, todos los que estaban allí presentes, junto con el centurión y los soldados, (la) colocaron a la puerta del sepulcro,
- (33) pusieron siete sellos sobre ella y, después de plantar una tienda, hicieron guardia.

IX

- (34) Y al amanecer el sábado acudió una multitud de Jerusalén y de sus cercanías para ver el sepulcro sellado.
- (35) Pero durante la noche anterior al día del Señor, mientras los soldados hacían guardia por turnos de dos en dos, se oyó una gran voz en el cielo,
- (36) y vieron los cielos abiertos y dos varones que bajaban de ellos en medio de un gran resplandor y acercándose al sepulcro.
- (37) Pero la piedra que habían colocado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado. El sepulcro se abrió, y los dos jóvenes entraron.

X

- (38) Entonces aquellos soldados, al ver estas cosas, despertaron al centurión y a los ancianos (pues éstos se encontraban allí haciendo la guardia).
- (39) Y mientras contaban lo que acababan de ver, perciben de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro -dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que los seguía-,
- (40) y la(s) cabeza(s) de los dos llegaba(n) hasta el cielo, pero (la cabeza) del que era llevado de la mano por ellos sobrepasaba los cielos.
- (41) Y oyeron una voz del cielo que decía: «¿Has predicado a los que duermen?».
- (42) Y se oyó desde la cruz una respuesta: «Sí».

XI

- (45) Después de ver estas cosas, los que estaban junto al centurión se apresuraron a ir a Pilato de noche, abandonando el sepulcro que habían estado custodiando, y contaron todo lo que habían visto, llenos de agitación, diciendo: «Verdaderamente era el Hijo de Dios».
- (46) Pilato respondió y dijo: «Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios. A vosotros os pareció (correcto)».
- (47) Después acudieron todos y le rogaron y apremiaron para que ordenara al centurión y a los soldados que no contaran a nadie lo que habían visto.
- (48) «Pues es mejor», decían, «ser culpables del mayor pecado ante Dios que caer en manos del pueblo de los judíos y ser apedreados».
- (49) Ordenó, por consiguiente, Pilato al centurión y a los soldados que no dijeran nada.

El hipotético *Evangelio de la cruz* de Crossan contiene elementos que sugieren que el fragmento de Akhmim (o *Evangelio de Pedro*) fue escrito después de los evangelios sinópticos, no antes de ellos, sobre todo después de los evangelios de Marcos y Mateo. La confesión de culpabilidad de las autoridades judías (7,25; 11,48), que carece de realismo histórico, podía deber su inspiración en parte al llanto y el lamento de Jesús sobre Jerusalén (Lc 21,20-24; véase Lc 23,48) y quizás al ominoso consejo de Caifás (Jn 11,49-50). ¿Parece realmente probable que la tradición del fragmento de Akhmim según la cual los «judíos y ancianos» hicieron duelo reconociendo sus pecados y la inminencia del «juicio y el fin de Jerusalén» sea primitiva, independiente y presinóptica? ¿No reflejan tales afirmaciones la relación entre «judíos» y «cristianos» después del año 70 d.C., cuando los diferentes grupos y subgrupos de judíos quedaron reducidos en su mayor parte a dos movimientos principales (seguidores de Hillel [y Sammay] y Jesús), y no era vista la destrucción de Jerusalén en el año 70 como consecuencia del hecho de que los judíos no fueron capaces de reconocer a Jesús como «Mesías»? Una declaración como la que afirma: «Es mejor ser culpables del mayor pecado ante Dios que caer en manos del pueblo de los judíos y ser apedreados», ¿es más antigua que lo que encontramos en la tradición sinóptica? Tal declaración lleva el sello de la exageración cristiana entusiasta, no moderada por el conocimiento realista de la piedad y el sentimiento judíos. Tiene, además, un tono antijudío.

Del mismo modo, la declaración del pueblo en el fragmento de Akhmim en 8.28 («todo el pueblo refunfuñaba, murmuraba y se golpeaba el pecho diciendo: “¡Cuando a su muerte han tenido lugar señales tan portentosas, ved cuán justo [*dikaïos*] debió de ser!”») representa seguramente un embellecimiento de Lucas 23,47-48: «Al ver el centurión lo sucedido, glorificaba a Dios diciendo: “Ciertamente este hombre era justo [*dikaïos*]”. Y toda la muchedumbre que había acudido a aquel espectáculo, al ver lo que pasaba, se volvió dándose golpes de pecho».

El autor del fragmento evangélico de Akhmim poseía, al parecer, un conocimiento poco preciso de las costumbres y sensibilidades judías. Según 8,31 y 10,38, los ancianos y escribas judíos acudieron al cementerio para formar parte del grupo que vigilaba el sepulcro de Jesús. Habida cuenta de las ideas judías sobre la impureza producida por los cadáveres, por no mencionar el miedo a visitar un cementerio de noche, el autor de nuestro fragmento es increíblemente ignorante. ¿Quién pudo escribir un relato como éste sólo veinte años después de la muerte de Jesús? Y si alguien lo hizo en una fecha tan temprana, ¿podemos creer realmente que el evangelista Mateo, que seguramente era judío, pudo emplear un escrito tan deficientemente informado? Es muy difícil dar crédito a esta hipótesis.

Con todo, hay problemas peores. El miedo de los jefes judíos a que el pueblo judío les haga daño (fragmento de Akhmim 8,30) suena a embellecimiento, o tal vez a apologética cristiana. Los «siete sellos» (8,33) y la «multitud de Jerusalén y de sus cercanías» que «acudió para ver el sepulcro sellado» (9,34) están al servicio de un interés apologético: el relato de la resurrección está bien atestiguado. Es probable que estos detalles sean secundarios con respecto a las versiones canónicas del relato. Naturalmente, la aparición de la expresión el «día del Señor» (9,35) es otro indicio de su carácter tardío (véase Ap 1,10; Ignacio, *Epístola a los Magnesios* 9,1), no de su antigüedad. Parece que la confesión del centurión (fragmento de Akhmim 11.45) es un reflejo de Mateo 27,54 (véase Me 15,39; Lc 23,47)⁷.

Por último, ¿se puede mantener con seriedad que el relato de la resurrección del

fragmento de Akhmim, que se completa con una cruz que habla unos y ángeles cuyas cabezas llegan al cielo, constituye el relato más primitivo? ¿Era éste el relato que los evangelistas canónicos tenían delante? ¿Acaso no es más prudente concluir que lo que tenemos aquí son nuevas pruebas de la naturaleza secundaria y fantasiosa de este escrito apócrifo?⁸ ¿Acaso los datos que tenemos no sugieren que el fragmento evangélico de Akhmim no es más que una mezcla de detalles de los cuatro evangelios canónicos, especialmente de Mateo, que ha sido embellecida con imaginación piadosa, preocupaciones apologéticas y un toque de antisemitismo?

Es difícil llegar a la conclusión de que este material, aun cuando hubiera sido reducido y reconstruido hábilmente (¿no tenemos aquí de nuevo un ejemplo de alegato especial?), pudo constituir el estrato más antiguo de tradición del que dependen los relatos de la pasión de los evangelios del Nuevo Testamento. Los investigadores de la segunda mitad del siglo pasado no encontraron tradiciones independientes en el fragmento evangélico de Akhmim. Recientemente, otros investigadores han sacado conclusiones parecidas. John R Meier describe el fragmento como una «mezcla de tradiciones tomadas de los evangelios canónicos y reelaboradas en el siglo II por la memoria y la viva imaginación de unos cristianos que repetidamente habían oído leer y predicar los evangelios». La pregunta retórica de Moody Smith no hace más que subrayar la dimensión problemática de la hipótesis de Crossan: «¿Es concebible que la tradición empezara con lo legendario, lo mitológico, lo antijudío y hasta lo fantástico, y avanzara en la dirección de lo históricamente moderado y sobrio?»⁹. De hecho, el argumento de Crossan parece otro ejemplo de alegato especial, uno de esos casos en que el deseo es padre del pensamiento.

Los datos de que disponemos sugieren abiertamente que el fragmento evangélico de Akhmim es una obra tardía, no temprana, aun cuando tratemos de encontrar un sustrato más primitivo, despojado injustificadamente de supuestas tradiciones tardías. Pero más apremiante es la pregunta acerca de si el fragmento evangélico de Akhmim es realmente un fragmento del *Evangelio de Pedro* del siglo II, condenado por el obispo Serapión a principios del siglo III. El fragmento de Akhmim conservado no se identifica, ni tenemos una cita patrística del *Evangelio de Pedro* para compararlo y, si fuera posible, resolver las preguntas. El fragmento evangélico de Akhmim tampoco es docético, como afirmaron muchos poco después de su publicación. Si el fragmento no es docético, entonces la identificación propuesta del fragmento con el *Evangelio de Pedro* queda más debilitada aún. Después de todo, lo que Serapión destacó fue que el *Evangelio de Pedro* era usado por los docetas para sostener sus doctrinas¹⁰. Y finalmente, como ha mostrado Paul Foster, la conexión entre el evangélico de Akhmim y los pequeños fragmentos de papiro que podrían datar ya de los años 200-250 es muy tenue¹¹. Así, no tenemos pruebas sólidas que nos permitan vincular con seguridad el fragmento evangélico de Akhmim conservado con un texto del siglo II, ya sea el *Evangelio de Pedro* mencionado por el obispo Serapión u otro escrito de finales del siglo II. Dadas sus características fantasiosas y la coherencia con tradiciones tardías, no es aconsejable usar este fragmento evangélico para la investigación sobre Jesús.

EL EVANGELIO EGERTON

El papiro Egerton 2 fue encontrado en algún lugar de Egipto y pasó a manos de los estudiosos en 1934. Consiste en cuatro fragmentos. El cuarto fragmento sólo contiene una letra ilegible. El tercer fragmento no proporciona más que unas pocas palabras dispersas. Los fragmentos primero y segundo ofrecen cuatro (o tal vez cinco) relatos paralelos a otros que se encuentran en Juan y en los evangelios sinópticos. El Papiro Köln 255, descubierto algunos

años después, es un fragmento relacionado con el texto. Sus líneas se interpolarán en cursiva, cuando proceda, en la siguiente traducción del *Evangelio Egerton*. (Nótese que *recto* se refiere a la cara del papiro donde las fibras corren horizontalmente, mientras que *verso* se refiere a la otra cara del papiro donde las fibras corren verticalmente)¹².

PAPIRO EGERTON 2

Fragmento 1 verso

(1a) ²[Y Jesús dijo] a los letrado[s]: «³Castigad a to[do] el que actúa con[tra] ⁴la l]ey, pero no a mí, pue[s] ⁵no sabe] lo que hace (o) cómo lo hace». [Pero ⁶v]olvi[éndose] hacia [los] jefes del pueblo ⁷di[jo e]sta palabra: «Exa[minad] ⁸l]as Escrituras, en las que ⁹pen[sáis] tener vida. Ellas ¹⁰so[n] las que dan tesjtímonío de mí.

No ⁿp[enséis qu]e yo he venido a acu[s]aros ¹²ante mi Padre. ¹³Moisés es [quien os acusa], (aquel) en quien ¹⁴habéis puesto vuestra esperanza». Y cuando ell[o]s ¹⁵di[je]ron: «Sabemos [muy] bien que ¹⁶Dios hab[ló] a Moisés, pero no sabemos ¹⁷[de dónde eres]», les respondió Jesús ¹⁸di[ciendo]les: «Ahora (os) acusa ¹⁹[vuestra in]creduli[dad] *en las cosas* ²⁰*escritas por él. Pues si* ²¹*hubiérais creído en Moisés, habrías creído* ^{22a}*en mí]; porque sobre mí* ^{23a}*/escribió] él a vuestros pa[dr]es».*

Fragmento 1 recto

(1b) ²²[...que ellos] se reunieran, ll[evando] ²³piedras, para ²⁴la- pi[dar]lo. Y los [jef]es le pusieron las ^manfos] encima, ²⁶[pa]ra arrestar(lo) y entregar(lo) ²⁷[a] la muchedumbre; y no pudie[ron] ²⁸arrestarlo porque ²⁹la hora de ser entregafdo] (a ellos) no había lle[gado] aún. ³⁰Pero el propio Señor, saliendo [de sus ma]nos, ³¹escapó de ell[os],
(2) ³²Y [he] aquí que un leproso se acer[ca a él] y le ³³dice: «Maestro Jesús, al caminar con unos lepfrosos] ³⁴y come[r con ellos] ³⁵en la posada, he con[traído] la lepra], ³⁶Si, pues, [tú lo quieres], ^quedará limpio», inmediatamente el Señor [le dijo]: ³⁸«Quiero; queda limpio». [Y al punto] ³⁹la íep[ra se apartó de él. ⁴⁰Pero Jesús le dijo: «Ve y ⁴¹muéstrate a lo[s] sacerdotes] ^{42a}y ofrece por la ^{43a}[pur]ificación, como orfdenó] Moisés [y] ⁴⁴³no peques más».

Fragmento 2 recto

(3) ⁴²[...acercándose ⁴³a él para examinarlo, ^empezaron a ponerlo a prueba dic[iendo]: ⁴⁵«Maestro Jesús, sabemos que ⁴⁶has venido [de Dios], pues lo que estás haciendo atestigua] ⁴⁷por encima de todos los profetas. [Dinos, por tanto:] ⁴⁸¿Es justo [pagar] ⁴⁹a los reyes lo que corresponde a su autoridad? ¿Tenemos que [pagarl]es ⁵⁰o n[o]?». Pero Jesús, sabiendo lo que esftaban ⁵¹pen[sando, se enfurefció] ⁵²y les di[jo]: «¿Por qué me llamáis ⁵³«[Ma]estro» [con vu]estra boca, y n[o escu]cháis ⁵⁴lo que [di]go? Bien profeti[zó] Isa]ías [de ⁵⁵vo]sotros diciendo: «Es[te pueblo] ⁵⁶me honra con [los la]bios, ⁵⁷[pero su cora]zón está [lejos] ⁵⁸de m[í]. En v]ano me [dan culto]. ⁵⁹Mandamientos de hombres...».

Fragmento 2 verso

(4) ⁶⁰... en el lugar, ha encerrado ⁶¹[...] ha sido puesta debajo ⁶²[...] su abundancia incierta ⁶³[...] Pero mientras ellos estaban perplejos ^por esta extraña pregunta, ⁶⁵Jesús caminó y permaneció en pie “a la orilla del río ⁶⁷Jordán. Y extendiendo ⁶⁸la mano derecha [...] llenó ⁶⁹[...] y mostró sobre el ⁷⁰[rí]o (?). Y entonces [...] ⁷¹el agua produjo [...] el ⁷²[...] y [...] ante ⁷³sus ojos dio fruto ⁷⁴[...] abundante [...] para (su) alegría (?) ⁷⁵[...]

Fragmento 3 verso

(5) ⁷6[...] ⁷⁷[...] si ⁷⁸[...] su ⁷⁹[...] ⁸⁰[...] sabiendo ⁸¹[...]

Fragmento 3 recto

(6) ⁸²«Somos uno [...] ⁸³Permanezco c[on]... pi[ed]ras ⁸⁴para [...] que ellos] ⁸⁵debían matar[lo...] ⁸⁶dice: «Aquel que [...] ⁸⁷[...]

En muchos puntos, estos fragmentos son paralelos a los evangelios del Nuevo Testamento. El primer relato está lleno de alusiones al evangelio de Juan. La afirmación de Jesús en las líneas 7-10 podría estar basada en Juan 5,39.45. Parece que la respuesta de los letrados en las líneas 15-17 está tomada de Juan 9,29, mientras que la réplica de Jesús en las líneas 20-23a refleja Juan 5,46¹³. El intento de apedrear a Jesús en las líneas 22-24 es paralelo a Juan 10,31, mientras que la declaración contenida en las líneas 25-30, según la cual no pudieron arrestarlo porque «todavía no había llegado su hora», de hace eco de Juan 7,30; 8,20. La referencia a Jesús en la línea 30 parece secundaria. El segundo relato es en su mayor parte sinóptico. La frase inicial de la línea 32 («Y he aquí que un leproso se acerca a él y le dice...») coincide con Mateo 8,2a (pero no con el texto paralelo de Mc 1,40a) casi literalmente. La petición del leproso en la línea 36 emplea el mismo vocabulario, no las mismas formas, de la petición del leproso en Marcos 1,40b (y paralelos). La respuesta de Jesús en la línea 38 coincide exactamente con el relato sinóptico (Mc 1,41b y paralelos). La afirmación de las líneas 38-39 («al punto la lepra se apartó de él») coincide casi exactamente con Marcos 1,42 (y con Le 5,13, excepto en el orden de las palabras). El papiro Egerton no tiene equivalente del mandato marcano de guardar el secreto (Mc 1,43-44), lo cual podría ser un argumento en favor de la independencia, no de la prioridad. También se ha omitido la mayor parte de este material en Mateo (8,4). Su ausencia en el papiro Egerton podría sugerir únicamente que el autor no tenía más interés en el secreto del evangelio de Marcos que en Mateo y Lucas, que con frecuencia optan por abreviar este tema o suprimirlo por completo. La orden que le da Jesús de que se muestre a los «sacerdotes» es paralela a la de Marcos 1,44. Pero el plural revela una falta de familiaridad con las leyes y costumbres judías. El plural pudo estar inspirado en la parte final del dicho de Jesús «para que les sirva de testimonio», que se encuentra en los tres evangelios sinópticos, pero no tiene un paralelo en el papiro Egerton. La parte final de la admonición (línea 44a) es paralela a Juan 5,14.

El tercer relato combina también elementos de Juan y los evangelios sinópticos. La afirmación inicial de las líneas 45-47 («Maestro Jesús, sabemos que has venido de Dios, pues lo que estás haciendo atestigua por encima de todos los profetas») se basa en Juan 3,2 y Juan 9,29 (véase también Jn 1,45; Hch 3,18). El uso de «maestro» (*didaskale*) en el papiro Egerton es secundario con respecto a la transliteración joánica *rabbi*, y podría deberse a su aparición en Marcos 12,14a («Maestro, sabemos que eres veraz»). La pregunta que hace Jesús en las líneas 48- 50 se toma de Marcos 12,14b (y paralelos), pero parece que no ha entendido la idea inicial. La emoción de Jesús en la línea 51 recuerda Marcos 1,43, mientras que su pregunta en las líneas 52-54 recuerda la forma que la interpelación adopta en Lucas 6,46. El resto del dicho de Jesús, que es una paráfrasis de Isaías 29,13, se hace eco de Marcos 7,6- 7 y paralelo.

Basándose en estos fragmentos, Crossan concluye que el papiro Egerton 2 representa una tradición anterior a los evangelios canónicos. Piensa que «Marcos depende de ella directamente» y que ello constituye una prueba de «un estadio en el que todavía no era operativa la distinción entre tradiciones joánicas y sinópticas». Helmut Koester coincide con

la segunda afirmación de Crossan y sostiene que en el papiro Egerton 2 encontramos «características de lenguaje prejoánicas y presinópticas que [aún] coexistían». Contrariamente a otros estudiosos, piensa que es improbable que el autor de este papiro estuviera familiarizado con los evangelios canónicos y «compusiera deliberadamente [el papiro Egerton 2] seleccionando sentencias» de ellos¹⁴.

No obstante, hay que plantear varias cuestiones importantes relativas a la hipótesis de Crossan y Koester. Primero, en varias ocasiones aparecen en Egerton mejoras redaccionales introducidas por Mateo y Lucas (compárese, por ejemplo, la línea 32 de Egerton con Mc 1,40; Mt 8,2; Le 5,12; o las líneas 39-41 de Egerton con Mc 1,44; Mt 8,4; Le 17,14). Hay otras indicaciones de que el papiro Egerton es posterior a los evangelios canónicos. Es probable que el plural «reyes» sea secundario con respecto al singular «César» que se encuentra en los sinópticos (y en *Evangelio de Tomás* 100). La frase laudatoria, «lo que estás haciendo atestigua por encima de todos los profetas», podría ser un reflejo de Juan 1,34.45 y recuerda nuevamente los embellecimientos cristianos piadosos y tardíos que tendían a exagerar el respeto que los contemporáneos mostraban por Jesús (véanse los ejemplos de *Evangelio de los hebreos* 2, y Josefo, *Antigüedades judías* 18.64).

Una segunda pregunta surge como respuesta a la afirmación de Koester según la cual es improbable que el autor del papiro Egerton «lo compusiera deliberadamente seleccionando sentencias» de los evangelios canónicos. ¿Acaso no es esto lo que hicieron Justino Mártir y su discípulo Taciano? En torno al año 150, Justino Mártir compuso una armonía de los evangelios sinópticos, y algunos años después Taciano compuso una armonía (el *Diatessaron*) de los cuatro evangelios del Nuevo Testamento. Si Justino Mártir y Taciano, que escriben en el siglo II, pueden componer sus respectivas armonías seleccionando sentencias y frases de los evangelios canónicos, ¿por qué no pudo hacer lo mismo el autor del papiro Egerton? De hecho, es probable que lo hiciera.

Una tercera pregunta surge a propósito de la sugerencia de Koester según la cual la mezcla de elementos joánicos y sinópticos es primitiva, mientras que su separación en las formas canónicas existentes es secundaria. Si la sugerencia de Koester es correcta, entonces el *Evangelio Egerton* procede efectivamente de mediados del siglo I, como de hecho sostiene Crossan. Sólo pudo ser usado por los evangelistas sinópticos si tenía esta antigüedad. Si realmente fue así, entonces debemos preguntarnos por qué no tenemos otro fragmento o alguna otra prueba de la existencia de este evangelio extraordinariamente primitivo. ¿Por qué no tenemos otros papiros, evangelios extracanónicos o citas patrísticas que atestigüen esta tradición unificada, presinóptica y prejoánica?

En las citas de Justino Mártir, que a veces combinan materiales de dos o más evangelios, se encuentran varios ejemplos de pasajes formados de textos mezclados y confusos. He aquí un ejemplo instructivo:

«Pues Él dijo que habían de salvarse, no los que sólo hablaran, sino que además practicaran las obras. Y efectivamente dijo así: “No todo el que me diga ‘Señor, Señor’ entrará en el reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos [véase Mt 7,21], Porque el que me oye a mí y hace lo que yo digo [véase Mt 7,24 = Le 6,47] oye a aquel que me ha enviado [véase Le 10,16 (Codex D); Jn 5,23-24; 13,20; 12,44-45; 14,24; véase también Justino, *Apología* 1.63.5]. Muchos me dirán: ‘Señor, Señor, ¿no es así que en tu nombre comimos y bebimos e hicimos prodigios?’. Y entonces les contestaré yo: ‘Apartaos de mí, obradores de iniquidad’ [véase Le 13,26-27]. Entonces habrá llanto y crujir de

dientes, cuando los justos brillen como el sol, y los injustos sean enviados al fuego eterno [véase Mt 13,42-43]. Porque muchos vendrán en mi nombre [véase Mt 24,5 y paralelo], vestidos por fuera con pieles de oveja, pero que son por dentro lobos rapaces [véase Mt 7,15]; por sus obras los conoceréis [véase Mt 7,16.20]; pero todo árbol que no da buen fruto es cortado y se echa al fuego” [véase Mt 7,19]» (Apología 1.16.8-13).

Justino ensambló, de memoria o seleccionando y escogiendo en textos escritos, una «palabra» de Jesús que es en realidad una mezcla de materiales sinópticos que en algún lugar podría reflejar también la influencia del evangelio de Juan. Aunque estén tomados de diferentes contextos, hay, no obstante, una unidad temática general que cohesiona esos materiales. Con respecto a la composición, los dichos del papiro Egerton 2,1.3 son muy similares a la «palabra» de Jesús en Justino.

Otra característica que constituye un argumento contra la antigüedad y la prioridad del papiro Egerton es el relato narrado en el *verso*, mal preservado, del fragmento 2. El relato recuerda el género de narraciones que encontramos en los evangelios apócrifos, tardíos y fantasiosos. Por ejemplo, en el *Evangelio de la infancia según Tomás* se nos habla de cómo Jesús, siendo un muchacho, sembró un puñado de semillas que dieron una cosecha abundantísima:

«Y sucedió que, cuando era el tiempo de la sementera, salió José a sembrar trigo, y Jesús lo siguió. Después que José hubo empezado a sembrar, extendió Jesús la mano y tomó en ella tanto trigo como pudo, y lo desparramó junto a la linde del campo. Fue José después a segar en el tiempo de la recolección. Y fue también Jesús para recoger el fruto que había sembrado, y su cosecha fue de cien modios de trigo muy bueno. Y llamó a los pobres, viudas y huérfanos, y les dio el trigo de su cosecha, excepto un poco que José llevó a casa consigo para una bendición» (Evangelio de la infancia según Tomás 10,1-2 [texto latino]; véase Evangelio de la infancia según Tomás 12,1-2 [texto griego, manuscrito A]; Evangelio del Pseudo-Mateo 34)¹⁵.

La parte correspondiente del papiro Egerton 2 reza:

«Pero mientras ellos estaban perplejos por esta extraña pregunta, Jesús caminó y permaneció en pie en la orilla del río Jordán. Y extendiendo la mano derecha [...] llenó [...] y mostró sobre el [rí]o (?). Y entonces [...] el agua produjo [...] el [...] y [...] ante sus ojos dio fruto [...] abundante [...] para (su) alegría» (líneas 63-74).

Aunque no podemos estar seguros, dadas las condiciones del texto, es probable que estas líneas cuenten un relato en el que, a modo de ejemplo, Jesús tomó un puñado de semillas y las sembró en el río, con el resultado de que el agua -para asombro de los presentes- produjo un fruto abundante. La referencia a la alegría sugiere que las personas se beneficiaron del milagro, al igual que «los pobres, viudas y huérfanos» en el desenfadado cuento del *Evangelio de la infancia según Tomás*. Lo importante no es si estos dos relatos proceden de una fuente común. Lo importante es apreciar la presencia de lo que parece un cuento bastante fantasioso entre los pasajes conservados del papiro Egerton 2. La aparición de este cuento, semejante a otros que son tan comunes en los evangelios extracanónicos tardíos, incrementa significativamente el peso de la prueba para quienes pretenden argumentar que las tradiciones de Egerton son primitivas e incluso presinópticas.

Ciertamente, aun cuando las hipótesis de Crossan, Koester y otros siguen siendo una

posibilidad teórica, los datos de que disponemos actualmente indican que lo más probable es que el papiro Egerton 2 (o el *Evangelio Egerton*) represente una combinación, redactada en el siglo II, de elementos de los evangelios sinópticos y del evangelio de Juan, y no un material temprano del siglo I del que dependerían los evangelios canónicos.

EL EVANGELIO DE MARÍA

El *Evangelio de María* narra una historia en la que María Magdalena refiere a los discípulos lo que Jesús le ha revelado. Andrés y Pedro expresan sus dudas de que María esté diciendo la verdad, porque la enseñanza es diferente de la que ellos han recibido. María llora, entristecida porque podrían pensar que ella estaría tergiversando las palabras del Salvador. Leví reprende a Pedro, defiende a María y exhorta a los discípulos a predicar el evangelio «sin marcar límites ni establecer leyes, como dijo el Salvador». Entonces los discípulos se marchan, y el *Evangelio de María* termina.

Se han encontrado tres fragmentos del *Evangelio de María* que se solapan entre sí. A lo sumo, tenemos la mitad del texto original [16](#). He aquí una traducción de los fragmentos de papiro griegos:

«“No he establecido ninguna ley, como el legislador”... después de decir esto, se marchó. Pero ellos estaban apenados, derramaban muchas lágrimas y decían: “¿Cómo vamos a ir a las naciones y anunciar el evangelio del reino del Hijo del hombre? Si ni siquiera a Él lo perdonaron, ¿cómo nos perdonarán a nosotros?”.

Entonces María se levantó, saludó y besó a todos, y dice: “Hermanos, no lloréis; no estéis apenados ni afligidos, pues su gracia estará con todos vosotros y os protegerá. Más bien demos gracias por su grandeza, pues se ha unido a nosotros y nos ha hecho seres humanos”.

Cuando María hubo dicho esto, volvió sus mentes hacia el bien, y ellos empezaron a preguntar sobre las palabras del Salvador. Pedro dice [¿a?] María: “Hermana, nosotros sabemos que el Salvador te amó más que a las demás mujeres. Dinos, pues, las palabras del Salvador que conoces y nosotros no hemos oído”.

María respondió diciendo: “Lo que está oculto a vosotros y yo recuerdo os lo referiré”. Y empezó (a decirles) estas palabras: “Una vez, mientras veía al Señor en una visión, le dije: ‘Señor, hoy te he visto’.

Él respondió diciendo: ‘Dichosa eres tú...’» (4,10-7,2 = P.Oxy. 3525).
«En adelante, durante el tiempo de la eternidad, recibiré el reposo en silencio. Cuando María hubo dicho esto, guardó silencio, ya que el Salvador había hablado con ella hasta este momento.

Andrés dice: “Hermanos, ¿qué os parece lo que ella ha dicho?, pues yo no creo que el Salvador haya dicho estas cosas, porque parecen diferentes de su pensamiento”.

Pensando sobre estas cuestiones (Pedro dice): “¿Habló el Salvador en secreto con una mujer y (no) abiertamente, para que todos podamos oír? ¿Acaso quería él indicar que ella es más digna que nosotros?”.

[Entonces María lloró...]: “[¿Piensas que he dicho mentiras] sobre el Salvador?”.

Leví dice a Pedro: “Pedro, tú siempre has sido irascible. Ahora veo que te enfrentas a la

mujer como su adversario. Pero si el Salvador la vio digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Ciertamente el Salvador, que la conocía, la amó siempre y más que a nosotros. Más bien tendríamos que avergonzarnos, revestimos de la perfecta humanidad y hacer lo que se nos ha encomendado. Prediquemos el evangelio, sin marcar límites ni establecer leyes, como dijo el Salvador”.

Cuando hubo dicho esto, Leví se marchó y empezó a predicar el evangelio» (9,29-10,14 = Papiro Rylands 463).

El propósito del *Evangelio de María* era cuestionar a quienes «marcaban límites» y «establecían leyes». Dado que Pedro y Andrés rechazan la enseñanza de María, probablemente deberíamos deducir que quienes establecen leyes apelan a los apóstoles mejor conocidos, cuyas enseñanzas se conservan en los documentos de las comunidades cristianas mejor conocidas y más ampliamente transmitidos. El grupo que está detrás del *Evangelio de María* trata de defender las enseñanzas que éste contiene y, quizá, el derecho de las mujeres a ser maestras, quizá en oposición a una creciente institucionalización del cristianismo y a una progresiva limitación del papel de las mujeres (como se ve tal vez en las cartas pastorales). Esta tensión está atestiguada también en el *Evangelio de Tomás*, donde Pedro formula esta petición: «Que María salga de entre nosotros, porque las mujeres no son dignas de la vida (eterna)» (114). Jesús reprende a Pedro declarando que puede transformar a María en varón, de modo que ella y todas las demás mujeres, así transformadas, puedan entrar en el reino de los cielos¹⁷.

En algunos escritos recientes, incluida la popular novela de Dan Brown, *El código Da Vinci*, se ha especulado en el sentido de que Jesús y María fueron amantes y que tal vez estuvieron casados. Quienes sostienen esta hipótesis apelan al *Evangelio de María*, donde se dice: «Hermana, nosotros sabemos que el Salvador te amó más que a las demás mujeres». También recurren al *Evangelio de Felipe*: «Y la compañera del [Salvador es] María Magdalena. [Pero Cristo la amaba] más que a [todos] los discípulos, [y solía] besarla [a menudo] en [...]» (NHC 2.3.63.32-36). Algunas traducciones reconstruyen el siguiente texto: «la besaba frecuentemente en la boca», pero esto es una pura conjetura. Es posible que el autor de este texto imaginara que Jesús besó a María con frecuencia en la mano, la frente o la mejilla. No sabemos qué decía el texto original y, en cualquier caso, no hay garantías que nos permitan asumir, basándonos en estos pasajes del *Evangelio de María* y el *Evangelio de Felipe*, que Jesús y María fueran amantes. Los textos *no* lo dicen. Y no existe ningún documento antiguo donde conste que alguien lo pensara.

Es posible que el *Evangelio de María* refleje controversias sobre la política de la Iglesia, el papel de las mujeres, la cuestión del legalismo en una u otra forma, y los límites de la autoridad apostólica. Pero este escrito, se entienda como se entienda, refleja un contexto no anterior a mediados del siglo II. No encontramos en él nada que pueda remontarse con seguridad al siglo I o a la vida y el ministerio del Jesús histórico y de la María Magdalena histórica¹⁸.

EL EVANGELIO SECRETO DE MARCOS

En la asamblea anual de la *Society of Biblical Literature*, celebrada en Nueva York en 1960, Morton Smith anunció que durante el periodo sabático que había disfrutado en 1958 en el monasterio de Mar Saba, situado en el desierto de Judea, encontró la primera parte de una carta de Clemente de Alejandría (ca. 150-215 d.C.) escrita en griego, con escritura del siglo

XVIII, en el interior de la cubierta de una edición de las cartas de Ignacio impresa en el siglo XVII. Smith publicó en 1973 dos ediciones de su hallazgo, una erudita y otra popular. Desde el principio, los investigadores sospecharon que el texto era una falsificación y que el propio Smith era el falsificador. Muchos intelectuales -incluidos algunos miembros del *Jesús Seminar*- defendieron a Smith y la autenticidad de la carta clementina.

Lo que hizo que el supuesto hallazgo fuera tan controvertido eran dos citas de una versión mística o secreta del evangelio de Marcos, citas de pasajes que no se encuentran en el evangelio de Marcos canónico. En el primer pasaje, más largo, Jesús resucita a un joven y después, cuando éste acude desnudo a él, le instruye en los misterios del reino de Dios. La orientación homoerótica del relato aparece a primera vista. Esta versión mística de Marcos se conoce como el *Evangelio secreto de Marcos*.

Aun cuando nadie, excepto Smith, ha estudiado directamente el documento físico, y el papel y la tinta no han sido nunca sometidos a las pruebas que normalmente se aplican en estos casos, muchos investigadores han aceptado la carta clementina como auténtica, y su testimonio como confirmación válida de que realmente existió en el siglo II una versión secreta del evangelio de Marcos. De hecho, algunos estudiosos han sugerido que el *Marcos secreto* podría ayudarnos a comprender mejor cómo se relacionan entre sí los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas (es decir, el problema sinóptico) y, naturalmente, algunos investigadores han sugerido que el *Marcos secreto* es más antiguo y original que el Marcos público. Recientemente se han publicado investigaciones científicas, incluidos dos extensos estudios monográficos¹⁹.

Lo triste es que todo esto es un trabajo malgastado; la carta clementina y las citas del *Marcos secreto* interpoladas en ella son un engaño contemporáneo, y es casi seguro que su autor es Morton Smith. Algunos investigadores lo han sospechado durante años, pero las nítidas fotografías en color del documento, recientemente publicadas, han dado a los expertos en la ciencia de detección de falsificaciones la oportunidad de analizar la escritura del documento y compararla con muestras de la escritura del profesor Smith, hoy difunto²⁰. Las pruebas son convincentes y concluyentes: Smith escribió el texto. He aquí algunas de las pruebas que Stephen Carlson ha compilado y analizado:

1. La ampliación del texto manuscrito revela la presencia delatora de lo que los expertos en escritura manual llaman «temblor del falsificador». Es decir, la escritura en cuestión no está realmente escrita; está dibujada, porque el falsificador intenta imitar un estilo de escritura que no es el suyo. Estos signos delatores están presentes por todas partes en la supuesta carta clementina.
2. La comparación del estilo del griego empleado en el texto manuscrito con la forma de escribir griego de Morton Smith (según puede apreciarse en sus escritos y en las notas marginales de sus libros) ha puesto de manifiesto que Smith es la persona que escribió (o «dibujó») la carta clementina. Por ejemplo, Smith tenía una manera atípica de escribir las letras griegas tau, zeta y lambda. Estas formas atípicas se entrometen ocasionalmente en lo que, por lo demás, es una imitación bien ejecutada del estilo de escritura griega del siglo XVIII en el documento en cuestión.
3. Algunos de los temas característicos del documento aparecen en algunos de los escritos publicados por Smith antes del presunto hallazgo en 1958.

4. La mancha decolorada, claramente visible en la esquina inferior izquierda de la última página del texto impreso del volumen y en la esquina inferior izquierda de la segunda página del texto manuscrito prueban que las páginas manuscritas eran parte originariamente de la edición impresa de las cartas de Ignacio. Estas manchas, que se corresponden entre sí, así como otras muchas manchas y decoloraciones que se pueden observar en las fotografías en color, están enmohecidas. La presencia de este moho sugiere firmemente que el libro en cuestión no formaba parte originariamente de la biblioteca de Mar Saba, cuyo clima seco no produce hongos ni moho en los libros. El moho de la edición impresa de las cartas de Ignacio sugiere que el libro donde fue descubierta la supuesta carta clementina pasó la mayor parte de su existencia en Europa. Podemos suponer que el libro se compró en Europa, o tal vez en Norteamérica, y la carta clementina fue escrita en las últimas páginas en blanco. Después fue trasladado al monasterio de Mar Saba, donde lo «descubrieron» en la biblioteca.
5. Uno de los documentos de Mar Saba catalogados por Smith está escrito con la misma escritura que la supuesta carta clementina. Smith lo dató en el siglo XX (no en el siglo XVIII, como en el caso de la carta clementina). Además, el documento que Smith data en el siglo XX lleva la firma «M. Madiotes». Éste es un nombre pseudo-griego, cuya raíz significa «esfera» o «globo» o, en referencia a una persona, «pelón». Carlson sugiere plausiblemente que aquí Smith, que estaba bastante calvo, se está refiriendo con guasa a sí mismo (es decir, «M[orton] el calvo»).
6. Toda la historia -el hallazgo de un documento, perdido desde la antigüedad y que podía crear problemas al cristianismo, en el monasterio de Mar Saba- estaba anunciada ya en el libro de James Hunter, *The Mystery of Mar Saba* (Evangelical Publishers, New York 1940). De hecho, uno de los héroes de la historia, que ayuda a desenmascarar a los perpetradores y pone de manifiesto el fraude, es Lord Moretón, inspector de Scotland Yard. Los paralelos entre el presunto descubrimiento de Smith en Mar Saba y el misterio de Mar Saba en la novela de Hunter son fascinantes. Habría que añadir que Smith dice en el prólogo a su publicación de la carta clementina que fue en 1941 (un año después de la publicación de la novela de Hunter) cuando recibió la invitación para visitar Mar Saba.
7. Carlson identifica plausiblemente los motivos que están detrás del fraude de Smith. En este contexto no necesitamos entrar en esos detalles, pero lo cierto es que poseen un extraordinario poder explicativo.

La conclusión de todo este asunto es que la carta clementina hallada por Smith en Mar Saba es, casi con toda seguridad, una falsificación, y Smith es el falsificador. Ninguna investigación sobre los evangelios y el Jesús histórico debería tomar en serio el documento de Smith. Sin embargo, algunos estudiosos han sostenido atrevidas afirmaciones sobre los orígenes, la datación y el significado de los evangelios del Nuevo Testamento basándose en este escrito espurio²¹.

CONCLUSIÓN

Muchas imágenes y reconstrucciones del Jesús histórico resultan deplorablemente deformadas debido al uso de documentos que son tardíos y tienen un dudoso valor histórico. La ironía es que, tratando de «remontarse más allá» de los evangelios del Nuevo Testamento para encontrar la verdad enterrada bajo varios estratos de tradición y teología, algunos estudiosos pasan a depender de documentos compuestos entre sesenta y cien años más tarde que los evangelios del Nuevo Testamento. Es una extraña manera de proceder.

Tres de los cinco evangelios extracanjónicos estudiados en los capítulos 3 y 4 tuvieron su origen en la segunda mitad del siglo II: son el *Evangelio de Tomás*, el papiro *Egerton* y el *Evangelio de María*. El cuarto escrito, el fragmento evangélico de Akhmim, tampoco puede datar de una fecha anterior a mediados del siglo II, si es que contiene el texto del *Evangelio de Pedro* mencionado por el obispo Serapión a principios del siglo III. Pero hay serias dudas de que este documento sea el *Evangelio de Pedro*. El fragmento evangélico de Akhmim podría ser parte de un escrito desconocido de un periodo incluso posterior. En cualquier caso, los investigadores no pueden extraer legítimamente del fragmento de Akhmim un hipotético relato de la pasión y la resurrección en el que se habrían basado los evangelios del Nuevo Testamento, escritos en el siglo I. Tal teoría carece por completo de base crítica.

El otro documento -las citas del *Evangelio secreto de Marcos*, interpolado en una carta de Clemente de Alejandría perdida desde la antigüedad- es una falsificación contemporánea y, por consiguiente, no tiene nada que ofrecer a la investigación crítica sobre los orígenes del cristianismo y el nacimiento de la tradición jesuana y evangélica. Sin embargo, este escrito, junto con los otros mencionados, ha sido usado en la investigación sobre el Jesús histórico.

El estudio del camino que ha recorrido la investigación con respecto al uso de estos evangelios extracanjónicos es francamente desconcertante. En marcado contraste con el enfoque hipercrítico que muchos estudiosos dirigen a los evangelios canónicos, algunos eruditos son sorprendentemente acríticos en su aproximación a los evangelios extracanjónicos. Aparte del deseo humano demasiado común de cuestionar la autoridad, resulta difícil explicar por qué los investigadores conceden tanto crédito a documentos que reflejan contextos totalmente ajenos a la Palestina judía anterior al año 70 d.C. y, al mismo tiempo, contienen tradiciones y tendencias que se encuentran en documentos de los que se sabe que tuvieron su origen en fechas posteriores y fuera de Palestina.

Algunos de esos intelectuales han llegado incluso a sugerir que se abra de nuevo el canon del Nuevo Testamento para incluir obras como el *Evangelio de Tomás*. El profesor Philip Jenkins, historiador y «ajeno» a la investigación sobre el Jesús histórico, observa:

«Al examinar las sugerencias que se hacen para una posible revisión del canon del Nuevo Testamento, nos impresiona una y otra vez la gran debilidad de las pretensiones de la mayoría de los candidatos... Contrariamente a algunas pretensiones recientes, cuanto más acceso tengamos a “evangelios alternativos” antiguos, tanto más deberemos respetar las elecciones realizadas por la Iglesia primitiva al formar su canon»²².

Indudablemente. Cuando los estudiantes me preguntan por qué determinados evangelios fueron excluidos del canon del Nuevo Testamento y si algunos de ellos deberían ser incluidos, les pido que lean esos evangelios. Los leen, y eso basta para responder a sus preguntas.

En este capítulo y en el anterior hemos estudiado los evangelios extracanjónicos a los que se apela con más frecuencia como fuentes potencialmente importantes para comprender al Jesús histórico, fuentes que supuestamente complementan y a veces incluso corrigen los evangelios del Nuevo Testamento. Hemos descubierto que esos evangelios extracanjónicos no ofrecen una tradición primitiva y fidedigna, independiente de lo que poseemos en los evangelios del Nuevo Testamento. Los evangelios extracanjónicos son tardíos y casi siempre reflejan un contexto muy alejado, en el tiempo y en el espacio, de la Palestina del siglo I. La

predilección de los investigadores por contextos extraños a la Palestina del siglo I será el tema del capítulo 5.

CONTEXTOS EXTRAÑOS

Argumentos contra la hipótesis de un Jesús cínico

A lo largo del siglo XX, varios estudiosos han presentado a Jesús como un fariseo, un esenio, un profeta, un gran maestro de moral, un filósofo, un santo varón carismático o un mago. Estos retratos, como el arte religioso del Renacimiento, en el que Jesús y sus discípulos eran representados con las vestiduras propias de la Venecia o el París del siglo XVI, a menudo nos dicen más sobre las ideas preconcebidas de los intelectuales que sobre Jesús de Nazaret o sobre la Jerusalén del siglo I. Pocos prejuicios son tan engañosos y deformadores como la idea de que Jesús era un cínico mediterráneo.

Jesús creció y ejerció el ministerio en Galilea en las tres primeras décadas del siglo I d.C. Su entorno era totalmente judío. Su patria chica era Nazaret. Aunque esta aldea era pequeña (con una población de entre doscientos y cuatrocientos habitantes), tenía una sinagoga. En Nazaret no había templos o escuelas paganas. Lo más probable es que en aquel tiempo no viviera en Nazaret ni una sola persona que no fuera judía.

Recientes excavaciones realizadas en Nazaret y sus alrededores sugieren que, contrariamente a lo que muchos piensan, es posible que esta aldea no fuera en tiempos de Jesús un lugar somnoliento y aislado. Se han encontrado pruebas de la existencia de viñedos y prensas de vino, cultivos en terrazas, prensas de aceite y producción de aceite de oliva, e incluso construcciones de mampostería. La antigua y extraña idea según la cual los habitantes de Nazaret tenían que buscar trabajo en las ciudades y aldeas cercanas ha quedado obsoleta. La economía de Nazaret era más que suficientemente activa para mantener a sus habitantes totalmente ocupados.

Obviamente, Nazaret no estaba aislada del resto de Galilea. Éste es otro mito popular mantenido todavía por algunos. Nazaret dista tan sólo unos pocos kilómetros de Séforis, una gran ciudad, y se encuentra cerca de una de las rutas principales que conecta Cesárea Marítima (en la costa mediterránea, al suroeste) con Tiberíades (en el Mar de Galilea, al nordeste). Séforis, Cesárea Marítima y Tiberíades eran las tres ciudades mayores y más influyentes de Galilea, y Jesús creció cerca de una de ellas y cerca de la ruta que unía las otras dos.

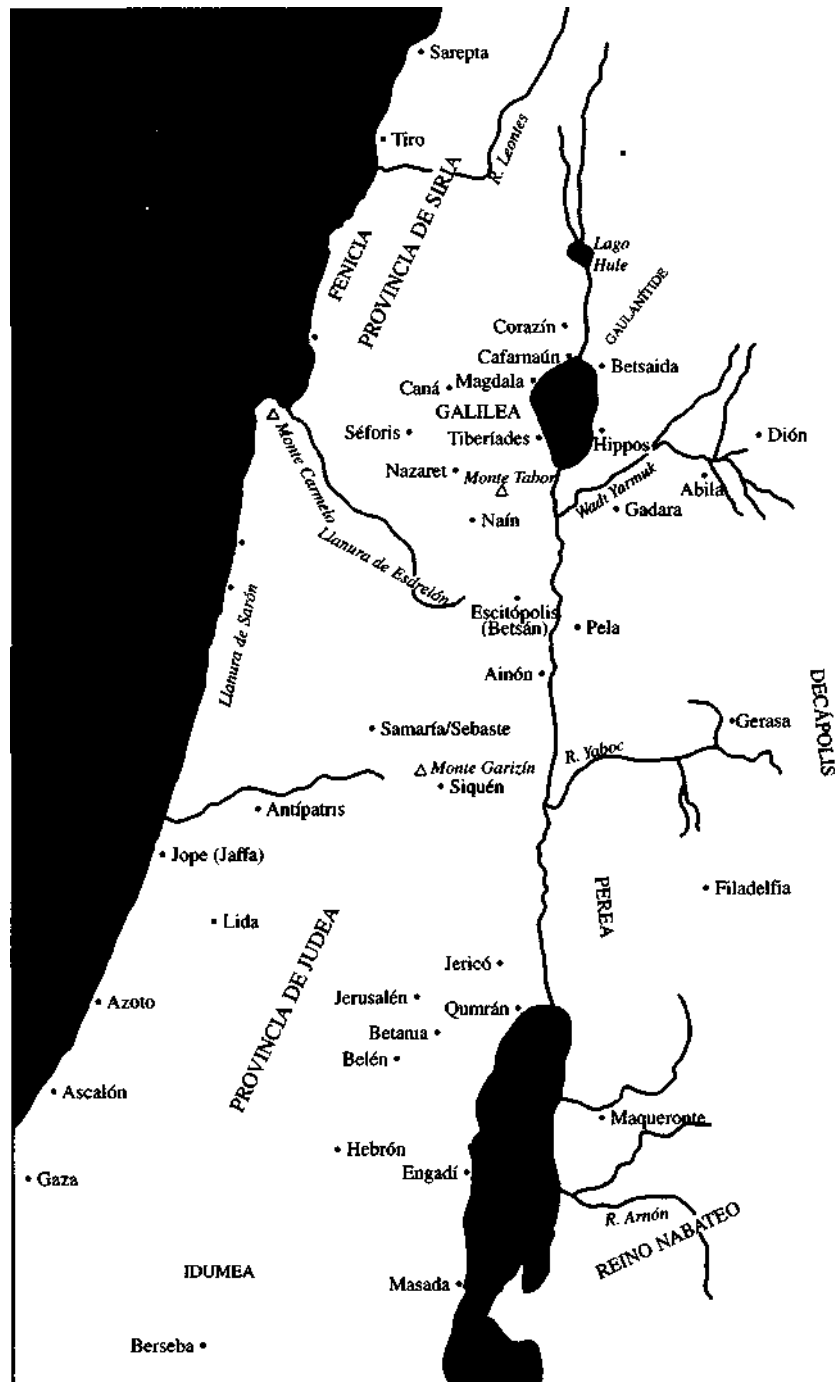
Pero la realidad judía de la formación y el posterior ministerio de Jesús no siempre es apreciada en algunos de los libros publicados en los últimos años. Naturalmente, la mayoría de los autores reconocen que Jesús era judío, pero a la hora de interpretar a Jesús proponen extraños contextos y trasfondos, algunos de los cuales no existían, simplemente, en la Galilea de los tiempos de Jesús. No obstante, esta tendencia no es contemporánea, sino que también se dio en la antigüedad. Paganos, judíos y gnósticos de los dos o tres primeros siglos después de Cristo expresaron diferentes opiniones acerca de quién y cómo fue Jesús.

INTERPRETACIONES ANTIGUAS DE JESÚS

Los no cristianos veían el movimiento cristiano con serias sospechas. Los cristianos eran considerados anárquicos porque no obedecían la ley de Moisés ni daban culto al César y a los dioses de los romanos. Incluso fueron acusados de canibalismo, probablemente debido a un

grave error en la comprensión de la eucaristía o Cena del Señor. Los cristianos sufrieron a veces persecuciones terribles, como la que tuvo lugar por orden de Nerón, el desequilibrado megalómano que fue emperador de Roma entre los años 54 y 68 d.C.

Los romanos tendían a ver a Jesús poco menos que como un agitador. El gran historiador Tácito, que escribe a principios del siglo II d.C., describió a Jesús (llamado «Cristo») como el fundador de una «perniciosa superstición», un mal que tuvo su origen en Judea y había echado raíces en la ciudad de Roma, «lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas». De un modo menos extravagante, su contemporáneo Suetonio veía a Jesús (a quien llama «Chrestus») como un instigador de tumultos, que pudo estar relacionado de alguna manera con la decisión que el emperador Claudio tomó a mediados del siglo I de expulsar a los judíos de Roma. Plinio el Joven, gobernador de Bitinia a principios del siglo II, escribió al emperador afirmando que los cristianos «cantaban a coros alternativos un himno a Cristo como a un dios»; y añade que «se obligan bajo juramento, no ya a no perpetrar ningún delito, antes a no cometer hurtos, fechorías o adulterios, a no faltar a la palabra dada, ni a negarse, en caso de que se lo pidan, a hacer un préstamo». La descripción de Plinio sugiere que los cristianos a quienes interrogó eran esclavos.



Los escritores griegos tenían ideas parecidas. Celso reconoce los orígenes judíos de Jesús, pero cuenta que aprendió la magia en Egipto. Es evidente que Jesús tuvo éxito, porque, «engreído por tales poderes mágicos, reclamó para sí el título de Dios». Luciano de Samosata afirma que los cristianos adoran a Jesús, «el hombre que había sido crucificado en Palestina», como un dios. De un modo mucho más generoso, el sirio Mara bar Serapión escribe a su hijo una carta en la que considera a Jesús, el «sabio rey» de los judíos, comparable a filósofos como Pitágoras y Sócrates.

Las opiniones de los rabinos judíos de aquella época son mucho más uniformes y negativas. Jesús es visto por ellos como un falso profeta que practicó la magia y extravió a Israel. En consecuencia, fue colgado en la víspera de Pascua. Además, su resurrección se

explica recurriendo a encantamientos. De hecho, no se permite realizar curaciones en nombre de Jesús, aun cuando sean eficaces. Podríamos mencionar también aquí que Josefo, que no era un rabino pero vivió en el siglo I y fue historiador y apologista, describió a Jesús como «autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que aceptaban la verdad con agrado». A Josefo dedicaremos el capítulo 8.

Los gnósticos (es decir, «conocedores»), que absorbieron algunos signos característicos de la enseñanza cristiana, vieron a Jesús primariamente como revelador, no como Mesías. Y lo describieron de diferentes formas. En su opinión, Jesús se apareció a sus discípulos como un niño o, alternativamente, como un anciano. Sus discípulos no estaban siempre seguros acerca de lo que debían pensar sobre él y lo comparaban con un ángel o incluso con un filósofo sabio. La enseñanza de Jesús era considerada misteriosa. De hecho, era tan vigorosa que ni siquiera sus propios discípulos podían permanecer frente a él o sostenerle la mirada¹.

UNA INTERPRETACIÓN CONTEMPORÁNEA: ¿JESÚS EL CÍNICO?

También las imágenes contemporáneas de Jesús han cubierto todo el espectro posible. Durante el último siglo, Jesús ha sido presentado como fariseo (de una u otra índole), esenio, profeta o gran maestro de moral. Más recientemente ha sido interpretado como filósofo, rabino, sabio, santo varón carismático y mago. De hecho, algunas de estas imágenes combinan dos o más de esas categorías². También se han comparado las enseñanzas de Jesús con las de Buda³.

Jesús, según los escritores grecorromanos

Cornelio Tácito (*ca.* 56 - *ca.* 118 d.C.) fue procónsul de Asia durante los años 112-113, amigo de Plinto el Joven y autor de *Anales* e *Historias*. Sólo se ha conservado una parte de estas obras. En *Anales* 15.44 proporciona una referencia ocasional a Jesús:

«Por tanto, para acallar el rumor [según el cual el incendio de Roma había sido ordenado por él], Nerón presentó (como culpables) y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba “cristianos”, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador [sic] Poncio Mato. La execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas».

En el quinto volumen de su obra *De vita caesarum* (*ca.* 120 d.C.), el historiador romano Suetonio hace referencia a la expulsión de los judíos de Roma en el año 49 d.C., durante el reinado de Claudio (*Divus Claudius* 25,4; véase *Hechos* 18,2). En su descripción menciona a un tal «Chrestus»:

«[Claudio] expulsó de Roma a los judíos, que, instigados por Chrestus [sic], continuamente provocaban disturbios».

Plinto el Joven (o Gayo Plinio Cecilio Segundo, *ca.* 61 - *ca.* 113 d.C.), gobernador de Bifida en Asia Menor durante los años 111-113, escribió al emperador Trajano para pedirle consejo acerca de cómo proceder con los cristianos. El pasaje que interesa se encuentra en la carta 96 del décimo libro de sus *Cartas*:

«Ellos [Los cristianos] afirmaban que toda su culpa y error consistía en reunirse en un día fijo antes del alba y cantar a coros alternativos un himno a Cristo como un dios y en obligarse bajo juramento **a ya no** cometer delito alguno, antes a no cometer hurtos, fechorías o adulterios, a no faltar a la palabra dada ni a negarse, en caso de que se lo pidan, a hacer un préstamo. Terminados los susodichos ritos, tienen por costumbre separarse y volver a reunirse para tomar alimento, común e inocentemente».

En la opinión de Celso (siglo II d.C.), que critica el cristianismo primitivo (según incita de Orígenes),

«...Jesús guardó todas las costumbres judías e incluso tomó parte en sus sacrificios» (Contra Celsum 2.6).

«...fue educado «a secreto y trabajó como obrero en Egipto. Después de descubrir que tenía poderes mágicos, regresó de allí y, engreído *por* ello, reclamó para sí el título de Dios» (*Contra Celsum* 1.38).

Luciano de Samosata (ca. 115 - ca. 200) menciona a Jesús. Según *La muerte de Peregrino* 11,

«...Los cristianos... lo veneraban como a un dios y lo tenían como legislador y como protector -ciertamente, después de aquel otro a quien aún agüen adorando, que fue crucificado en Palestina porque introdujo este nuevo culto en el mundo».

Algunos años después de que Roma conquistara Samosata y su capital, Samosata, en el año 72 d.C., Mara bar Serapión escribe a su hijo Serapión desde la cárcel una carta en la que dice:

«¿Qué ganaron los atenienses haciendo morir a Sócrates, crimen que pagaron con el hambre y la peste? ¿O de qué sirvió a los samios quemar vivo a Pitágoras, cuando todo su país quedó cubierto de arena en un instante? ¿O a los judíos dar muerte a su sabio rey, sí desde entonces se han visto despojados de su reinó? Porque Dios se tomó justa venganza por esos tres sabios: los atenienses murieron de hambre, los samios fueron inundados por el mar, los judíos sucumbieron y fueron expulsados de su reino y viven dispersos por todas partes. Sócrates no murió, gracias a Halón. Ni Pitágoras, gracias a la estatua de Hera. Ni el sabio rey, gracias a los preceptos que dictó».

Quizás una de las propuestas más extrañas de los últimos años, avanzadas por investigadores cualificados, es la que sostiene que Jesús fue un cínico. A esta línea de interpretación se han adherido algunos de los miembros del *Jesús Seminar*. En su conocido libro sobre el Jesús histórico, John Dominic Crossan argumenta que Jesús fue un «cínico judío de carácter campesino» y que Jesús y sus seguidores eran «unos “hippies” en el mundo de los “yuppies” de la época augustana»⁴. Aun cuando en algunos puntos la obra de Crossan es útil y ocasionalmente intuitiva, la propuesta cínica está desorientada y es engañosa. Dada la popularidad del libro de Crossan y el apoyo que la hipótesis cínica ha encontrado entre algunos investigadores, vamos a analizarla detenidamente.

Jesús, según los escritores judíos antiguos

Sobre el ministerio de Jesús:

«Jesús tuvo cinco discípulos: Mattay» Nakay, Nezer, Buni y Todá» (*b. Sanhedrín* 107b).

«Jesús practicó la magia y extravió a Israel» (*b. Sanhedrín* 43a).

Sobre la enseñanza de Jesús:

«Él [un juez] les dijo: Miré al final del libro, donde está escrito: *No he venido a quitar nada de la Ley de Moisés ni a añadir nada a la Ley de Moisés* [véase Mt 5,17], y está escrito: *Donde hay un hijo, una hija no hereda*».

«Ella le dijo: “*Brille tu luz como una lámpara*” [véase Mt 5,10]. Rabbí Gamaliel le dijo a ella: “Vino el asno y dio una coza a la lámpara”» (*b. Shabbat* 116b).

Sobre la crucifixión de Jesús:

«El día de la preparación para la Pascua colgaron a Jesús el Nazareno. Un heraldo había marchado durante cuarenta días delante de él diciendo: ‘Tiene que ser lapidado, por haber practicado la magia y haber seducido y extraviado a Israel. Quien tenga algo que decir en su defensa, que venga y lo diga’. Como nadie se presentó para defenderlo, lo colgare» el día de la preparación para la Pascua» (*b. Sanhedrín* 43a).

Sobre la resurrección de Jesús:

«Entonces vino él y resucitó a Jesús con un conjuro» (*b. Quitrín* 57a, manuscrito M).

Sobre las sanaciones en el nombre de Jesús:

«Sucedió una vez que a ben Dama, el hijo de la hermana de Rabbí Ismael, te picó una serpiente; y Jacob [¿Santiago?], natural de Kefar Sekanías, acudió a él en el nombre de Jesús ben Pantera, pero Rabbí Ismael no se lo permitió» (*t. Julín* 2.22).

t. = Tosefta

b. = Talmud de Babilonia

¿Quiénes eran los antiguos cínicos, qué creían y cómo vivían? El cinismo tiene su origen en Diógenes (*ca.* 412-321 a.C.). El apodo **cínico** viene de la palabra griega que significa «**canino**» o «**perruno**». Los cínicos se ganaron este cuestionable mote debido a su aspecto andrajoso y descuidado. Para ellos, el aseo y una indumentaria atractiva carecían de importancia en absoluto. Y, al igual que los perros, los cínicos orinaban y defecaban en público. En efecto, podían ser muy groseros.

Era típico que el cínico llevara una capa y un bolso de mendigo y caminara descalzo. En una carta a su padre, Diógenes le dice: «No te preocupes, padre, por el hecho de que me llamen “perro”, vista una capa andrajosa y burda, camine con una bolsa al hombro y lleve un bastón en la mano».

Este código del vestido ha animado a unos pocos estudiosos a ver paralelos significativos entre Jesús y los cínicos. Después de todo, argumentan, Jesús dio a sus discípulos instrucciones parecidas:

- «Les ordenó que nada tomaran para el camino, fuera de un bastón: ni pan, ni alforja, ni calderilla en la faja; sino: “Calzaos con sandalias y no vistáis dos túnicas”» (Mc 6,8-9).

- «No os procuréis oro, ni plata, ni cobre en vuestras fajas; ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón; porque el obrero merece su sustento» (Mt 10,9-10).
- «No toméis nada para el camino, ni bastón, ni alforja, ni pan, ni plata; ni tengáis dos túnicas cada uno» (Lc 9,3).
- «No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias. Y no saludéis a nadie en el camino» (Lc 10,4).

¿Están las instrucciones de Jesús en consonancia con el código del vestido de los cínicos? Claro que no. De hecho, las instrucciones de Jesús no coinciden con el vestido y la conducta de los cínicos, sino que los contradicen. Las cosas que Jesús dice a sus discípulos que no deben llevar (ni alforja, ni túnica ni bastón, si seguimos la versión de Mateo y Lucas) son los signos distintivos del verdadero cínico, tal como lo expresó un observador de la antigüedad tardía: «El cínico se distingue por su bolsa, por su bastón y por ser muy hablador»⁵. No hay nada de carácter cínico en las instrucciones de Jesús a sus discípulos.

El único paralelo con Jesús está, sencillamente, en las instrucciones relativas al vestido y a lo que se ha de tomar para el viaje. La única coincidencia específica está en el bastón que se ha de llevar (si seguimos a Marcos; si no lo seguimos, entonces no hay ninguna coincidencia). No obstante, el bastón no es en modo alguno distintivo de los cínicos. Por el contrario, en el contexto judío hay una larga y distinguida asociación del bastón con los patriarcas, como Jacob y Judá (Gn 32,10; 38,18), y con el gran legislador Moisés y su hermano Aarón (Ex 4,4; 7,9). Además, el bastón es también un símbolo de autoridad real y figura en algunos textos que en la interpretación posterior asumen un significado mesiánico y escatológico (por ejemplo, Gn 49,10; Is 11,4; Ez 19,14).

Jesús, según los escritores gnósticos

Sobre las manifestaciones de Jesús:

«Jesús los llevó a todos subrepticamente, pues él no se mostró tal cual era [en sí], sino que se mostró tal como podía ser visto. [A todos] ellos se reveló: [se reveló] a los grandes como grande, se [mostró] a los pequeños como pequeño, se [mostró a los] ángeles como ángel, y a los hombres como hombre» (*Evangelio de Felipe* 57,28-58,2 [NHC 2.3]).

«[Yo temí y me incliné] al ver en la luz [a un niño de pie] junto a mí. Mientras lo miraba, [se transformó] en un viejo corpulento. Después [cambié] de forma y volvió a ser simultáneamente un niño pequeño ante mí» (*Apócrifo de Juan* 2,1-5 [NHC 2.1]).

«Muchas veces no se presentaba a sus discípulos en su propia figura, sino que aparecía entre ellos como un niño» (*Evangelio de Judas* 33,19-21).

«Jesús dijo a sus discípulos: “Hacedme una comparación y decidme: ¿a quién me asemejo?”. Simón Pedro le dijo: “Te asemejas a un ángel justo”. Mateo le dijo: “Te asemejas a un filósofo sabio”. Tomás le dijo: “Maestro, mi boca no será capaz en absoluto de que yo diga a quién te asemejas”» (*Evangelio de Tomás* 13, 34.30-35.4 [NHC 2.2]).

Sobre el poder de la enseñanza secreta de Jesús:

«Y tomó [a Tomás], se separó y le dijo tres palabras. Cuando Tomás volvió hacia sus compañeros, éstos le preguntaron: “¿Qué te ha dicho Jesús?”. Tomás les dijo: “Si yo os dijera una de las palabras que me ha dicho, agarraríais piedras para arrojarlas contra mí, y saldría de las piedras un fuego que os consumiría”» (*Evangelio de Tomás* 13, 35.7-14 [NHC

2.2]).

«Los espíritus [de los discípulos] no tuvieron valor para estar frente [a él], excepto el de Judas Iscariote. Él fue capaz de estar frente a Jesús, pero no de sostenerle la mirada, y volvió el rostro» (*Evangelio de Judas* 35,7-13).

Traducciones tomadas de (A. Pinero - J. Montserrat Torrents - P. García Bazán [eds.]) Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II Evangelios, hechos, cartas, Trotta, Madrid 1999; Rodolphe KASSER - Marvin MEYER - Gregor WURST, El Evangelio de Judas del Códice Tchacos, RBA, Barcelona 2006.

Además de la cuestión del vestido, algunos investigadores sugieren que la cosmovisión de Jesús es cínica. En lugar de quedar atrapado en el materialismo y la vanidad, el cínico vive una vida sencilla e íntegra ante Dios. Según un escritor antiguo, el «fin y la pretensión de la filosofía cínica... es la felicidad, pero una felicidad que consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza»⁶. Vivir de acuerdo con la naturaleza significa también tratar a los demás seres humanos como iguales. Al parecer, unos pocos estudiosos piensan que esto es más o menos lo que Jesús enseñó. ¿Será cierto? Éstas son las enseñanzas que se citan a veces para sostener esta idea:

«Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan, ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al homo, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No andéis, pues, preocupados diciendo: “¿Qué vamos a comer?”, “¿Qué vamos a beber?”, “¿Con qué vamos a vestimos?”. Que por todas esas cosas se afanan los gentiles; pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Mt 6,28-33).

«Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mc 12,31; véase Lv 19,18).

«Que si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas» (Mt 6,14-15).

Superficialmente, la enseñanza de Jesús es en algunos puntos comparable a la enseñanza cínica. Pero la enseñanza de Jesús es diferente en otros puntos significativos. Por ejemplo, Jesús no enseñó a sus discípulos a buscar la felicidad y vivir de acuerdo con la naturaleza. Lo que enseñó es que la naturaleza revela cosas importantes sobre Dios, a saber, que es amoroso, bueno y generoso. Jesús urge a sus discípulos a tener fe y vivir a la luz de la bondad y la solicitud de Dios. Pero en último término el discípulo tiene que buscar el reino (o gobierno) de Dios y su justicia. Entonces todo lo demás encajará en su sitio. Cuando se comprenden los valores nucleares, no pueden dejar de percibirse las profundas diferencias entre Jesús y los cínicos.

¿Un Jesús «cínico»?

Jesús a sus discípulos:

«No os procuréis oro, ni plata, ni cobre en vuestras fajas; ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón» (Mt 10,9-10),

Crates a sus estudiantes:

«La filosofía cínica viene de Diógenes, El cínico es aquel que se afana según esta filosofía, y ser un cínico es tomar un atajo al hacer filosofía. Por consiguiente, no temáis el nombre [cínico] ni dejéis de llevar la capa y la bolsa, que son las armas de los dioses, pues al punto las exhiben aquellos que son honrados por su carácter» (*Cynic Epistles* 16),

Diógenes a Hicetas:

«No te preocupes, padre, por el hecho de que me llamea “perro”, vista una capa andrajosa y burda, camine con una bolsa al hombro y lleve un bastón en la mano* (*Cynic Epistles* 7),

Diógenes a Antípatro:

«He oído que dices que no hago nada insólito porque llevo una capa andrajosa y gastada y una bolsa id hombro» (*Cynic Epistles* 15).

Diógenes a Anaxilao:

«Con» cetro tengo mi bastón; como manto, una capa andrajosa y gastada; y mi bolsa de cuero puede servirme de escudo» (*Cynic Epistles* 19),

Para los textos completos de estas cartas, véase Abraham I. MALHERBE, *The Cynic Epistles*, SBLSSS 12, Scholar Press, Missotda (Motó.) 1977.

Los cínicos eran conocidos también porque despreciaban las costumbres y la etiqueta social, pues orinaban, defecaban y mantenían relaciones sexuales en público⁷. Los cínicos podían ser groseros y rudos. De uno de ellos se dice que, «para él, el griterío de los ignorantes tiene el mismo valor que los ruidos que produce el vientre. “¿Qué me importa -dice- que suenen por arriba o por abajo?”»⁸. No hay ningún paralelo con esta clase de pensamiento o conducta en la enseñanza y el estilo de vida de Jesús y sus discípulos.

De hecho, Jesús criticó a algunos de sus contemporáneos por su religiosidad, hipocresía y vileza hacia los pobres y los marginados:

«Por tanto, cuando hagas limosna, no lo vayas trompeteando por delante como hacen los hipócritas en las sinagogas y por las calles, con el fin de ser honrados por la gente» (Mt 6,2),

«Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar en las sinagogas y en las esquinas de las plazas bien plantados para que los vea la gente» (Mt 6,5).

«Cuando ayunéis, no pongáis cara triste, como los hipócritas, que desfiguran su rostro para que la gente vea que ayunan» (Mt 6,16).

«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del eneldo y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe! Esto es lo que había que practicar, aunque sin descuidar aquello» (Mt 23,23).

«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, porque edificáis los sepulcros de los profetas

y adornáis los monumentos de los justos, y decís: “Si nosotros hubiéramos vivido en el tiempo de nuestros padres, no habríamos tenido parte con ellos en la sangre de los profetas!”» (Mt 23,29-30).

«Dejáis el precepto de Dios y os aferráis a la tradición de los hombres» (Mc 7,8).

Hay que admitir que todas estas críticas pudieron ser pronunciadas por un cínico. Pero esto representa tan sólo un aspecto de la enseñanza de Jesús. Jesús criticó a algunos de sus críticos, pero no fue grosero ni sugirió que la fe religiosa careciera de sentido. Aquí radica una diferencia contundente entre la cosmovisión de Jesús y la de los cínicos. Mientras que éstos clamaban contra la religión porque, en su opinión, los dioses eran indiferentes, Jesús exhortaba a sus seguidores a creer en Dios, porque presta atención a todos y cuida atentamente de todo el mundo. De hecho, algunos de los dichos de Jesús que hemos citado terminan asegurando: «Y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará» (Mt 6,6.18). En esta misma línea, Jesús exhorta a sus discípulos a orar, porque «vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo» (Mt 6,8). Ésta no es la enseñanza de los cínicos.

Más aún, Jesús proclamó el gobierno de Dios y exhortó a sus discípulos a esperar la liberación de Dios. Jesús ansiaba la redención de su pueblo y creía firmemente que el Dios de Israel iba a cumplir las antiguas profecías y promesas. Estas esperanzas y creencias no son compatibles con la ideología cínica.

Costumbres y sensibilidades judías

La vida en el mundo grecorromano en tiempos de Jesús no era fácil para los judíos comprometidos a vivir de acuerdo con la ley y las costumbres judías. Es comprensible que muchos, especialmente quienes vivían fuera del país de Israel, transigieran y se adaptaran a las costumbres no judías. Pero muchos judíos no lo hacían.

Para los judíos que deseaban mantener su identidad étnica y religiosa era importante observar las leyes y costumbres pertenecientes a la comida, el sábado, los demás días santos y otros aspectos relativos a la pureza personal. Esto implicaba evitar la carne de cerdo y otras comidas no preparadas según las leyes alimentarias, abstenerse de trabajar en sábado y evitar actividades y lugares que eran moral y ritualmente sospechosos. Los judíos piadosos evitaban los burdeles, los circos y baños públicos, los santuarios y templos paganos y a las prostitutas que a veces formaban parte de estos lugares. Las ciudades judías normalmente no construían tales edificios y no permitían tales actividades. Naturalmente, cuanto menor era el porcentaje de población judía y su influencia, tanto más probable era que alguno de esos edificios o todos ellos estuvieran presentes en una determinada ciudad.

En el país de Israel, estas sensibilidades eran aún mayores. Las ciudades y aldeas judías no sólo no construyeron esos edificios ni permitieron esas actividades, sino que se intentaba evitar, o al menos limitar, los signos visibles del paganismo, incluida la circulación de monedas con la efigie del César y leyendas que lo describían como «dios» o «hijo de dios», así como la instalación de estatuas e ídolos de divinidades grecorromanas. Los judíos piadosos no sólo querían evitar la impureza personal, sino que estaban preocupados por la pureza del país. La presencia de tales objetos paganos contaminaba el país.

Naturalmente, dentro de la tierra de Israel, y justamente al este del río Jordán, había

varias ciudades no judías (como Gerasa y Escitópolis, que formaban parte de una región llamada la Decápolis) donde no se observaban las costumbres judías.

Así pues, la tesis cínica no me persuade en modo alguno. Y no sólo a mí; la mayoría de los investigadores interesados por el Jesús histórico piensan que esta tesis es improbable⁹. Esto no debería sorprendernos, habida cuenta de los textos que he citado. Entonces, ¿por qué algunos estudiosos comparan a Jesús con los cínicos? Buena pregunta.

LOS DESCUBRIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS

La comparación con el pensamiento cínico se vio favorecida en parte por una serie de paralelos, la mayoría de los cuales son generales y reflejan la sabiduría y la crítica social del mundo del Mediterráneo oriental en la antigüedad tardía¹⁰. Pero un impulso decisivo para la exploración del modelo cínico se debió, a mi juicio, a los descubrimientos arqueológicos en las décadas de 1970 y 1980. En resumen, estos descubrimientos comprenden dos cosas: primero, la arqueología muestra que la lengua griega estaba muy extendida en el tiempo y en los lugares donde vivió Jesús; segundo, pone de manifiesto que, en tiempos de Jesús, algunas zonas de Galilea estaban muy urbanizadas según el modelo grecorromano. De ello resulta que Galilea estaba mucho más integrada en el amplio imperio romano de lo que se pensaba. Galilea, Samaría y Judea no eran lugares atrasados.

A partir de estos dos descubrimientos, algunos investigadores deducen la presencia de la filosofía grecorromana en Galilea. La lógica empleada es más o menos ésta: donde había centros urbanos de estilo grecorromano y se hablaba griego, se sigue que había filósofos y filosofías grecorromanas. Y esto significa, claro está, la presencia de cínicos. Después, cuando Séforis, que dista unos seis kilómetros de Nazaret, fue excavada y se descubrió que poseía una calle principal pavimentada y varios edificios importantes de estilo grecorromano, se llegó a la conclusión de que los cínicos debieron de estar presentes también en esta ciudad. Y si los cínicos estaban presentes en Séforis, entonces seguramente los jóvenes judíos que, como Jesús, vivían en las aldeas cercanas -como es el caso de Nazaret- habrían estado bajo la influencia de esos filósofos itinerantes. Parece que todo esto tiene sentido, sin duda. Pero ¿no falta algo? Me temo que sí: el resto de los descubrimientos arqueológicos.

¿Estamos realmente obligados a pensar que los cínicos estaban presentes en Séforis? Los impresionantes descubrimientos en Galilea en general, y en Séforis en particular, han forzado a los intérpretes del Nuevo Testamento a reevaluar algunas cosas. Por un lado, ya no se puede sostener la idea de que Jesús creció en un aislamiento rural, como solía pensarse hasta hace bien poco. Jesús creció en una aldea que se encontraba a pocos kilómetros de un gran centro urbano, parte del cual estaba situado sobre la cima de un monte y se vería fácilmente desde Nazaret. Sería «una ciudad situada en la cima de un monte [que] no puede ocultarse» (Mt 5,14), como dijo Jesús en una ocasión.

Por otro lado, el gran número de inscripciones griegas y hallazgos de manuscritos en la región del Mar Muerto ha llevado a numerosos investigadores a la conclusión de que muchos de los judíos que vivían en Galilea hablaban griego. Esto no significa que el griego fuera su primera lengua, que no era otra que el arameo; pero sí significa que en el tiempo y en los lugares donde vivió Jesús se hablaba griego (y algunos especialistas piensan que el propio Jesús conocía algo de este idioma).

Pero el hecho de que muchos galileos judíos hablaran griego y de que hubiera centros

urbanos en Galilea, como Séforis, cerca de Nazaret, y como Tiberíades, junto al Mar de Galilea, a unos kilómetros al suroeste de Cafarnaúm, no significa que la fe histórica de los judíos se hubiera debilitado y que éstos estuvieran dispuestos a absorber la filosofía griega, ya fuera el cinismo o cualquier otra. La historia judía anterior a esa época sugiere todo lo contrario.

Tenemos que recordar que, un siglo y medio antes del nacimiento de Jesús, el pueblo judío, dirigido por la familia asmonea (es decir, Judas Macabeo y sus hermanos), entabló una dura guerra contra Antíoco IV y los griegos, con la intención de preservar la fe y el estilo de vida propios de los judíos. Es indudable que los judíos galileos en tiempos de Jesús estaban influidos hasta cierto punto por el pensamiento y las costumbres griegas, pero no hasta el extremo de adherirse a ideologías que entraban en grave conflicto con la fe judía.

Y esto es justamente lo que muestran los descubrimientos arqueológicos. Entonces, ¿cuál era el grado de helenización de Séforis, la ciudad cercana a la aldea de Nazaret, en tiempos de Jesús? Ésta es una pregunta importante. Gran parte de los trabajos arqueológicos en las décadas de 1970 y 1980 revelaron el alcance de las obras construidas. Además de calles pavimentadas y con columnatas y edificios espaciosos, se excavó también un teatro público. Aunque se trata de una cuestión debatida, es probable que la primera fase del teatro fuera construida en los años 20, y que la ampliación y la renovación tuvieran lugar en un periodo posterior del siglo I. Ahora bien, los trabajos arqueológicos realizados en la década de 1990, que incluyeron el descubrimiento del vertedero de la ciudad, llevaron a la conclusión de que Séforis era una ciudad completamente *judía* en tiempos de Jesús.

Normalmente, los arqueólogos son capaces de datar los diferentes estratos de las ciudades antiguas. Podríamos imaginarnos una ciudad antigua como una tarta con diferentes capas. La capa más alta es la más reciente; la capa más baja es la más antigua. Así pues, cuanto más profundo excavan los arqueólogos, tanto más antiguos son los materiales que encuentran.

Los arqueólogos y los investigadores asumen, por lo general, que la mayoría de las cosas que existían antes del año 70 d.C. probablemente son significativas para la comprensión del mundo de Jesús, mientras que muchas cosas que empezaron a existir después del año 70 d.C. probablemente no son relevantes. De acuerdo con este criterio, es importante datar los restos de Séforis que existían con anterioridad al año 70 d.C. antes de sacar conclusiones acerca de lo que esta ciudad podría decirnos sobre Jesús y su mundo.

Los arqueólogos que trabajan en la tierra de Israel normalmente pueden encontrar la capa del año 70 d.C., en la «tarta» de la excavación, gracias a la destrucción que siguió a la rebelión judía contra Roma (66- 70 d.C.). Muchas ciudades y aldeas quedaron gravemente dañadas o totalmente destruidas. Los edificios dañados y destruidos sirvieron a menudo como cimientos y fundamentos sobre los que se construyeron las nuevas estructuras.

Los arqueólogos de Séforis encontraron el estrato del año 70 d.C. y el vertedero de la ciudad. Éste es un hallazgo importante, porque la basura revela muchas cosas sobre las personas que vivían en aquel tiempo, especialmente cuando estamos interesados en conocer si Jesús vivió en la ciudad y si sus habitantes vivían de acuerdo con las leyes y costumbres judías. Lo que los arqueólogos descubrieron es revelador.

Entre los restos de animales anteriores al año 70 d.C. los arqueólogos no encontraron casi ningún hueso de cerdo, lo cual resulta difícil de explicar si trabajamos con la hipótesis de la

presencia de una significativa población no judía en Séforis¹¹. En marcado contraste con este descubrimiento, después del año 70 d.C. (es decir, después de la destrucción de Jerusalén por el ejército romano y el comienzo de la reconstrucción en todo el país de Israel), y después de un incremento considerable de la población no judía, los huesos de cerdo pasan a representar el 30 por ciento de los restos de animales. Esto sugiere que antes de la rebelión judía la población de Séforis era judía y observaba las leyes y costumbres judías. Sólo después de la rebelión se empezó a erosionar el apoyo a la ley judía. Lo cual significa que en tiempos de Jesús (una generación o más antes de la rebelión) la presencia de no judíos en Séforis era escasa, y posiblemente nula. E implica, además, que no había cínicos.

Pero hay más descubrimientos que fundamentan esta conclusión. Hasta ahora se han desenterrado más de cien fragmentos de vasijas de piedra que datan de una fecha anterior al año 70 d.C., lo cual apunta de nuevo a una población judía en Séforis interesada en la pureza ritual (ya que las vasijas de piedra, a diferencia de las vasijas de cerámica, no se vuelven impuras fácilmente [véase Jn 2,6]). Normalmente, los no judíos no se molestaban en mantener vasijas de piedra caras, pesadas y difíciles de mover. Los no judíos preferían las vasijas de cerámica para beber y cocinar. El elevado número de vasijas de piedra encontradas en Séforis es coherente con la ausencia de huesos de cerdo. Es decir, los habitantes de Séforis antes del año 70 d.C. eran judíos y observaban leyes y costumbres judías. También es coherente con la preocupación por la pureza personal la presencia en Séforis de muchos *mikvot* o piscinas para baños rituales. Además, se han encontrado también un fragmento de cerámica hebrea y varios fragmentos de lámparas con la imagen de la *menorah* (el candelabro de siete brazos) que datan de un periodo temprano.

La lucha judía para preservar la fe

Por diferentes razones, Antíoco IV, gobernante griego del imperio que controlaba Israel en el siglo II a.C, trató de ilegalizar la religión judía. Prohibió la circuncisión, así como la posesión y producción de copias de la ley de Moisés, e insistió en que los judíos comieran cerdo y veneraran a los dioses griegos. Antíoco llegó incluso a llamarse «Epífa-nes», lo cual implicaba que «a una manifestación física de un dios».

Los judíos que se opusieron al decreto de Antíoco sufrieron penosamente. 2 Macabeos, uno de los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento, proporciona un gráfico relato de la tortura infligida a Eleazar, un piadoso anciano judío, y a una muchacha judía con sus siete hijos.

«A Eleazar, uno de los principales escribas, varón de ya avanzada edad y de muy noble aspecto, te frezaban a abrir la boca y a comer carne de puerco. Pero él, prefiriendo una muerte honrosa a una vida infame, marchaba voluntariamente al suplicio del apaleamiento, después de escupir todo, que es como deben proceder los que tienen valentía para rechazar los alimentos que no es lícito probar ni por amor a la vida» (2 M 6,18-20).

«Sucedió también que siete hermanos apresados junto con su madre eran forzados por el rey, flagelados con azotes y nervios de buey, a probar carne de puerco, prohibida por la Ley. Uno de ellos, hablando en nombre de los demás, decía así: “¿Qué quieres preguntar y saber de nosotros? Estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes de nuestros padres”» (2 M 7,1-2).

En tiempos de Jesús y sus discípulos, estas personas, a veces llamadas mártires

macabeos, eran consideradas héroes de la fe. Ellas habían dado el ejemplo que todos los judíos piadosos deberían estar dispuestos a seguir.

Pero aún hay más. En las monedas acuñadas en Séforis durante el periodo anterior al 70 d.C. no aparece representada la imagen del emperador romano ni la de ninguna divinidad pagana (como sucede normalmente en las monedas de esa época). Por el contrario, en el siglo II d.C. (mucho después del final de la rebelión judía y de que la población hubiera empezado a cambiar) se acuñaron en Séforis monedas con las efigies de los emperadores Trajano (98-117 d.C.) y Antonino Pío (138- 161 d.C.), la diosa Tique (Fortuna) y la tríada capitolina. De hecho, bajo el reinado de Antonino Pío la ciudad adoptó el nombre de Diocesarea, en honor a Zeus (Dio) y al emperador romano (César).

El contraste en los hallazgos realizados en Séforis

Lo que se encontró

Piscinas de inmersión (Mikvot)
Menorah
Fragmentos de vasijas de Piedra

Después del año 70 d. C.

Lo que se encontró

Huesos de cerdo
Monedas con la efigie del César
Imágenes e ídolos paganos
Mosaicos con temas paganos

Lo que no se encontró

Huesos de cerdo
Monedas con la efigie del Cesar
Imágenes e ídolos paganos
edificios paganos (Por ejemplo, odem, ninfeo, gimnasio, santuarios)

Lo que no se encontró en la Séforis del 70 d.C. es tan importante como lo que se encontró. Las excavaciones no han descubierto estructuras normalmente presentes en una ciudad grecorromana (como templos paganos, gimnasio, *odem*, ninfeo o santuarios y estatuas, que ofendían a la sensibilidad judía). Una manera de interpretar estos datos consiste en afirmar que los judíos piadosos no eran abogados del multiculturalismo. Sólo en el periodo posterior al 70 d.C. empiezan a aparecer la arquitectura y el arte paganos (como el hermoso mosaico, hallado en una mansión, que representa temas paganos). Todos estos descubrimientos conducen a la firme conclusión de que Séforis era una ciudad totalmente judía en los días de Jesús¹². No hay ninguna razón en absoluto para pensar que pudo haber cínicos vagando por las calles de Séforis y esperando que llegaran jóvenes judíos de la cercana aldea de Nazaret.

El compromiso de observar las leyes y costumbres judías no es exclusivo de Séforis, sino que se percibe en toda la región de Galilea. Esta conclusión se ve confirmada por la distribución de cerámica judía y no judía a través de toda Galilea. Mientras que los no judíos compraban cerámica judía, los judíos de Galilea no compraban ni utilizaban objetos de cerámica manufacturados por no judíos. Esto se debe a que a los no judíos no les preocupaban las cuestiones de pureza en el uso de objetos de cerámica y alfarería, y los

compraban tanto a los judíos como a los no judíos. En el caso de los judíos era distinto. Desde la perspectiva judía, la cerámica era susceptible de impureza. Por eso los judíos compraban los objetos de cerámica a otros judíos, nunca a los no judíos. En consecuencia, la cerámica judía anterior al año 70 d.C. se encuentra tanto en los sectores judíos como en los no judíos en Galilea y en las regiones de alrededor, mientras que la cerámica no judía se encuentra sólo en los sectores no judíos. Estos patrones de distribución sugieren convincentemente que los habitantes judíos de Galilea eran escrupulosos en su observancia de las leyes de pureza judías.

Además, las acciones de los habitantes judíos de esta región tampoco corroboran la interpretación cínica o helenística. Las revueltas que tuvieron lugar después de la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.), la destitución de Arquelao y el censo romano (6 d.C.), y el disturbio en Jerusalén que desencadenó la gran rebelión (66-70 d.C.) apuntan a un resentimiento judío profundamente arraigado contra la presencia pagana en el conjunto de Israel, incluida también Galilea¹³, de donde procedían algunos de los cabecillas destacados de estas diferentes rebeliones judías. Así, las fuentes -arqueológicas, literarias e históricas- ponen de manifiesto que, a pesar de la presencia grecorromana en algunos lugares, los judíos galileos trataban de mantener conscientemente, y a veces empleando la violencia, su identidad y sus límites religiosos. Además, tampoco hay pruebas arqueológicas o literarias de una presencia cínica en Galilea en la primera parte del siglo I d.C. En realidad, no hay pruebas de ningún tipo.

Las acciones emprendidas por algunas figuras judías indican el grado de compromiso con la herencia bíblica y la redención futura de Israel. Esto se percibe en la actividad de Juan el Bautista (ca. 28 d.C.), que exhortó a sus contemporáneos judíos a bautizarse «en el Jordán» (Me 1,2-8). Esta acción, así como la referencia a «estas piedras» (Mt 3,9; Le 3,8), podrían haber formado parte de un tema del libro de Josué que vislumbraba una reconquista de la Tierra prometida (véase Jos 4,3.20-21). Del mismo modo, más adelante se habla de un tal Teudas (ca. 45 d.C.), que emplazó a los pobres a que reunieran sus posesiones y se agruparan junto a él en el Jordán, cuyas aguas se dividirían a una orden del profeta (Josefo, *Antigüedades judías* 20.97-98; Hch 5,36). Y también tenemos noticias del varón judío anónimo procedente de Egipto que convocó a los fieles en el monte de los Olivos para que pudieran observar cómo se desmoronaban las murallas de Jerusalén (Josefo, *Antigüedades judías* 20.169-170; Hch 21,38). Algunos escritos redactados después de que los romanos se hicieran con el control de Palestina, como la obra intertestamentaria *Salmos de Salomón* (esp. caps. 17-18), ansiaban la expulsión de los gentiles de la tierra de Israel y la purificación del país. Estos modelos e ideas bíblicas, acompañados por llamamientos a la renovación, atestiguan que muchos judíos deseaban intensamente la purificación y la restauración de su tierra sagrada. Fue en este entorno enteramente judío donde Jesús desarrolló y más tarde llevó a cabo su ministerio.

¿Había cínicos en Galilea en tiempos de Jesús?

No hay pruebas, ni literarias ni arqueológicas, de la presencia de un solo cínico en Galilea en tiempos de Jesús. Hubo un varón, nacido en Galilea, que, después de abandonar esta región, abrazó el cinismo, pero no había sido cínico mientras vivió en Galilea. Así pues, esta persona no puede ser contada como un cínico residente en Galilea en tiempos de Jesús. El cinismo floreció en un periodo anterior y, por lo que sabemos, nunca constituyó una presencia influyente en Israel.

Disponemos de pocas fuentes que se remontan a los cínicos de la antigüedad. Lo que tenemos, sobre todo, son retratos de segunda mano e idealizados de la enseñanza y la conducta cínicas. Estos retratos han sido transmitidos, en su mayor parte, por estoicos posteriores, como Epicteto. Estos estoicos admiraban aspectos de la enseñanza cínica, pero no estaban dispuestos a abrazar su estilo de vida vulgar y difícil.

Debido a que la mayor parte de nuestra información sobre los cínicos procede de estos retratos idealizados de segunda y de tercera mano, realmente no estamos en condiciones de establecer tuja-comparación cuidadosa y precisa con ía enseñanza de Jesús de Nazaret. Lamentablemente, algunos estudiosos escogen elementos de los supuestos paralelos (que en muchos casos reflejan probablemente pensamiento estoico, pero no pensamiento cínico), exagerando las semejanzas y haciendo caso omiso de las profundas diferencias.

Puesto que está demostrado que Galilea en tiempos de Jesús estaba poblada por judíos comprometidos en la observancia de su herencia bíblica, y dada la completa ausencia de todo tipo de pruebas de la presencia cínica en la cercana Séforis y en toda Galilea, la idea de que Jesús fue un cínico itinerante es ridícula. La enseñanza de Jesús se parecía mucho más a la de los rabinos y a la de la comunidad de Qumrán.

JESÚS Y LA LEY DE MOISÉS

El respeto de Jesús a la ley de Moisés se aprecia en su sumario del mandamiento principal (Dt 6,4-5) y del mandamiento de Levítico 19,18, que es semejante a *él*:

«Jesús le contestó: “El primero es: ‘Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas?’. El segundo es: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’.

No existe otro mandamiento mayor que éstos”» (Mc 12,29-31).

Jesús justifica sus ideas sobre el sábado apelando a «lo que hizo David» (Mc 2,23-28; véase 1 S 21,1-6). Su declaración: «El sábado ha sido instituido para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27) encuentra un paralelo próximo en la interpretación rabínica primitiva:

«“Guardad el sábado, porque es sagrado para vosotros” [Ex 31,14], Esto significa: a vosotros se os ha dedicado el sábado; vosotros no habéis sido dedicados al sábado» (*Mekilta* sobre Ex 31,12-17 [*Shabbat* 1])[14](#).

Jesús tiene también en muy alta estima el templo y el altar; de hecho, enseña a sus discípulos:

«Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda» (Mt 5,23-24).

Esta enseñanza de Jesús está en plena consonancia con la perspectiva de los grandes profetas de Israel (por ejemplo, Jr 7,21-26; Os 6,6; Am 5,21-24; Mi 6,6-8). Su contemporáneo judío Filón, de más edad que él, dijo también algo parecido: «Pues si quien da culto carece de sentimientos de bondad o de justicia, los sacrificios no son sacrificios, y la

oblación consagrada queda profanada... Pero si es puro de corazón y justo, el sacrificio se mantiene firme» (*Vida de Moisés* 2.107-108). Jesús ben Sirá, sabio judío del siglo II a.C., dio un consejo similar: «No trates de sobornar al Señor, porque no lo aceptará; y no te apoyes en sacrificio injusto, porque el Señor es juez, y no actúa con parcialidad» (Sirácida 35,12).

Lo que observamos aquí es que, en coyunturas cruciales, la enseñanza de Jesús presupone la validez de la ley de Moisés y, de hecho, coincide con las mejores opiniones sobre la ley ofrecidas por los maestros judíos. Jesús valora la ley, apela a la Escritura para sostener sus ideas y tiene en gran estima el templo, y por esta razón critica severamente a los jefes de los sacerdotes (Me 11,15-18).

Igualmente, impresionantes son los significativos paralelos con los manuscritos del Mar Muerto, cuyos compiladores y autores fueron los esenios, un grupo que luchaba celosamente por la fe y la vida judías. La estricta visión de Jesús sobre el matrimonio y el divorcio es muy próxima a las ideas de los esenios. Su cita de palabras y frases de Isaías en la respuesta a Juan el Bautista, que pregunta desde la cárcel (Mt 11,2- 6; Le 7,18-23), es notablemente parecida al texto de un manuscrito mesiánico de Qumrán (4Q521). Las expresiones de Jesús en las bienaventuranzas encuentran un paralelo formal en uno de los manuscritos (4Q525). El uso que Jesús hace del canto de la viña de Isaías (5,1-7) en su parábola de los viñadores homicidas (Me 12,1-12) es coherente con otro manuscrito (4Q500). De hecho, algunas de las enseñanzas a las que Jesús se opone están atestiguadas en los manuscritos (por ejemplo, la creencia en que la condición de los pobres, paralíticos y enfermos se debía al pecado o era un signo de juicio divino, o la idea de que los pecadores tienen que ser rechazados).

Podríamos tener también alusiones sombrías a los mártires macabeos, que dieron su vida por la fe de Israel. Al advertir a sus discípulos que eviten ofender a otros y no sean causa de tropiezo para los hermanos y las hermanas, Jesús pone ejemplos dantescos:

«Y si tu mano te es ocasión de pecado, córtatela. Más vale que entres manco en la Vida que, con las dos manos, ir a la gehenna, al fuego que no se apaga. Y si tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo. Más vale que entres cojo en la vida que, con los dos pies, ser arrojado a la gehenna. Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo. Más vale que entres con un solo ojo en el Reino de Dios que, con los dos ojos, ser arrojado a la gehenna» (Me 9,43-47).

Algunos comentaristas sospechan que Jesús alude a las terribles torturas infligidas a los mártires macabeos, que se negaron a comer carne de cerdo y violar la ley de Moisés (por ejemplo, el verdugo del rey «mandó cortar la lengua al que había hablado en nombre de los demás, arrancarle el cuero cabelludo y cortarle las extremidades de los miembros» [2 Macabeos 7,4]; «aunque me arranquéis los ojos» [4 Macabeos 5,30]). La orden de Jesús a sus discípulos según la cual quien quiera ser discípulo suyo tiene que «tomar su cruz» (Me 8,34) representa la versión jesuana de las terribles consecuencias que deberán afrontar los fieles, actualizadas a la luz de las prácticas romanas de aquel tiempo.

Así, hay pruebas impresionantes, incluso abrumadoras, de que Jesús se sentía a gusto en un mundo judío que se tomaba en serio la enseñanza y los relatos de la Escritura (lo que normalmente llamamos el «Antiguo Testamento»). No hay nada que nos obligue a ver la enseñanza de Jesús en clave cínica. No hubo presencia cínica en Galilea a principios del siglo I d.C. Jesús creció en Nazaret, una aldea en la que había una pequeña sinagoga. En el contexto de la sinagoga de Nazaret, y en el contexto también de su familia y de los ancianos de la aldea, fue donde se formó la comprensión jesuana de la vida y de la fe, no en el contexto

de un supuesto maestro cínico en la vecina Séforis.

Percibir correctamente el contexto tiene una importancia fundamental para comprender a Jesús. Situarlo en un contexto erróneo llevará inevitablemente a una imagen deformada. No obstante, algunos estudiosos prefieren prescindir de todo contexto. Abordamos este problema en el capítulo 6.

6

DICHOS «ESQUELÉTICOS»

Máximas sin contexto

OTRO extraño procedimiento de algunos estudiosos -y de nuevo hay que mencionar a destacados miembros del *Jesús Seminar*- es la tendencia a sacar los dichos de Jesús fuera de los contextos narrativos proporcionados por los escritores del Nuevo Testamento. *Aigunbs* sostienen que los contextos que se encuentran en los evangelios reflejan creencias e intereses del cristianismo primitivo, no los contextos reales del Jesús histórico. ¿Qué significa esto?

Al valorar la cuestión de la autenticidad (esto es, ¿dijo realmente Jesús tal cosa, o lo dijo otra persona?), los estudiosos establecen a menudo una distinción entre las palabras del Jesús prepascual y los dichos y enseñanzas que surgieron entre sus seguidores *después* de Pascua. Con arreglo a ello, tales estudiosos hablan de dichos de Jesús, por un lado, y dichos o formulaciones cristianas, por otro. (Y aquí los especialistas normalmente hablan de los cristianos como si sólo hubieran existido después de Pascua y Pentecostés, no antes).

Hay quienes dan por sentado que, si hay continuidad entre algo atribuido a Jesús y lo que la Iglesia primitiva llegó a creer y subrayar, entonces es posible que el dicho de Jesús no provenga de él, sino de la Iglesia primitiva. En esta forma de pensar subyace el llamado «criterio de desemejanza». En el trasfondo de esta línea de pensamiento suele estar presente la tendencia a despojar los dichos de sus marcos y contextos narrativos en los evangelios del Nuevo Testamento. En el capítulo 2 refuté el abuso del criterio de desemejanza. En este capítulo cuestionaré uno de sus lamentables resultados: la tendencia a descartar los contextos históricos e interpretativos de los dichos de Jesús tal como se encuentran en los evangelios del Nuevo Testamento.

EL PROBLEMA GENERAL

El problema que plantea esta aproximación es que Jesús se convierte, por así decirlo, en un «busto parlante» -un «sabio lacónico» que emplea un lenguaje conciso, casi insensible-, Jesús empieza a parecerse a un filósofo cuyas expresiones son meras perogrulladas y máximas. Se nos dice que los contextos de los dichos de Jesús transmitidos por los evangelistas son artificiales, secundarios y engañosos. Realmente no sabemos cuáles fueron los contextos originales. En el mejor de los casos, según su argumentación, sólo podemos hacer conjeturas eruditas, que es algo a lo que son muy fácilmente propensos los intelectuales escépticos.

Aunque han pasado ya casi dos milenios desde que los textos que nos ocupan fueron escritos, dichos intelectuales piensan que, de algún modo, son capaces de localizar los contextos originales, no evangélicos, y a veces resulta que son diferentes de los contextos de los evangelios -y se acomodan a la imagen de Jesús que dichos intelectuales presentan al público¹. El resultado global es que los dichos de Jesús pierden el contexto antiguo que tenían y se convierten, en efecto, en dichos «esqueléticos» que los estudiosos pueden poner en relación con cualquier retrato de Jesús que deseen crear. Sin un contexto, los dichos «a la deriva» pueden significar prácticamente cualquier cosa que desee el intérprete².

Hay que reconocer que muchos de los dichos atribuidos a Jesús en los evangelios del

Nuevo Testamento, cuando no la mayoría, no tienen un contexto *específico*; esto es, no se nos dice con precisión dónde se encontraba Jesús o en qué etapa de su ministerio dijo o hizo tal o cual cosa. Además, algunos dichos aparecen en más de un contexto. Por ejemplo, la parábola de la oveja perdida aparece en Mateo 18,12-14 y Lucas 15,3-7. Las respectivas versiones de la parábola no son idénticas, como no lo son los respectivos contextos. Pero las formas y los contextos tampoco son radicalmente diferentes. En el contexto de Mateo, la parábola esclarece la enseñanza de Jesús sobre la importancia que tienen todos y cada uno de los individuos, incluso los que se extravían. En el contexto de Lucas, la parábola enseña esencialmente lo mismo. Sólo en Lucas se dirige la parábola a escribas y fariseos, mientras que en Mateo se dirige a los doce discípulos. Pero la idea central en los dos evangelios es fundamentalmente la misma: Dios desea recuperar a quienes se han perdido.

La diversidad de contexto se aprecia en las respectivas ubicaciones de la oración del Señor en los distintos evangelios (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). En Mateo, la oración aparece en mitad del Sermón de la montaña (Mt 5-7), mientras que en Lucas la oración no aparece en el sermón (Lc 6,20-49), sino cerca del comienzo de la sección central lucana (Lc 10-18). El contenido de la oración tampoco es idéntico; en Mateo se encuentra una forma un poco más completa. Sin embargo, en ambas formas y contextos la oración es para los discípulos y enseña las mismas verdades sobre Dios y su voluntad.

La sección central lucana es muy instructiva. Si seguimos esta sección pasaje tras pasaje, del capítulo 10 al capítulo 18, observamos que los acontecimientos que tienen paralelo en Mateo (que son muchos) y los acontecimientos que tienen paralelo en Marcos (que son mucho más escasos) tienen lugar en un orden diferente dentro del relato. Esto revela que los evangelistas Mateo y Lucas (y probablemente también Marcos) situaron en diferentes contextos y secuencias los relatos y enseñanzas de Jesús que habían heredado. Pero esto no significa que lo hicieran contextualizándolos de forma falsa y engañosa. Me inclino a pensar que los discípulos a quienes Jesús enseñó y que, a su vez, enseñaron a otros, tenían un mejor sentido del significado y contexto original de los dichos de Jesús que muchos estudiosos actuales. Aun cuando muchos dichos carezcan de contextos específicos, todos los dichos se encuentran en un contexto *general* y dentro del flujo de la narración. Y, una vez más, ésta es una dimensión importante que, al parecer, algunos expertos no aprecian suficientemente.

En su importante e influyente libro sobre el Jesús histórico, **E.P. Sanders** critica con razón a los eruditos que se centran en los dichos de Jesús sin apenas tener en cuenta los *hechos* y los *resultados* fundamentales de su vida y ministerio. Sanders empieza su libro identificando los «hechos casi indudables» de este modo:

1. Jesús fue bautizado por Juan Bautista.
2. Era un Galileo que predicó y realizó curaciones.
3. Llamó a discípulos y habló de que eran doce.
4. Limitó su actividad a Israel.
5. Mantuvo disputas sobre el Templo.
6. Fue crucificado fuera de Jerusalén por las autoridades romanas.
7. Tras la muerte de Jesús, sus seguidores continuaron formando un movimiento identificable.
8. Al menos algunos judíos persiguieron a ciertos grupos del nuevo movimiento (Ga 1,13.33; Flp 3,6) y, al parecer, esta persecución duró como mínimo hasta un tiempo cercano al final del ministerio de Pablo (2 Co 11,24; Ga 5,11; 6,12; cf. Mt 23,34; 10,17)[3](#).

A estos hechos podríamos añadir algunos detalles más para completar la imagen. Pienso que es muy probable que Jesús fuera visto por sus contemporáneos como un profeta (Mc 6,4; Lc 7,16.39), que hablara con frecuencia del reino de Dios (Mc 1,15; Lc 6,20), que su controversia sobre el templo incluyera críticas a los jefes de los sacerdotes (Mc 11,15-12,12) y que los romanos lo crucificaran como «rey de los judíos» (Mc 15,26).

Descubrimos que muchos de los dichos de Jesús son coherentes con estos elementos históricos, y muchas veces los explican o son explicados por ellos. Estos hechos proporcionan un contexto general, pero importante, a la luz del cual se han de interpretar las enseñanzas de Jesús, el cual no se limita a hablar, sino que actúa y hace que sucedan cosas. Los dichos interpretados sin referencia a estos importantes hechos que proporcionan el contexto pueden ser interpretados equivocadamente. De hecho, algunas de las extrañas interpretaciones que algunos estudiosos imponen a los dichos exigen que esos hechos y los contextos evangélicos sean ignorados.

No sólo hay estudiosos que sacan los dichos de Jesús fuera de su contexto evangélico, sino que algunos sostienen que los dichos no fueron recordados con precisión. Esta idea surge a veces del hecho de que, muy cuestionablemente, se presupone que lo que se fijó por escrito en los evangelios es muy diferente de lo que Jesús enseñó y de lo que se transmitió oralmente de un discípulo a otro y de un grupo de creyentes a otro antes de ser escrito -lo cual vendría a ser como lo que sucede en el «juego del teléfono».

Pero ¿dónde hay pruebas de todo esto? Otros expertos en la historia de la enseñanza y el aprendizaje judío en tiempos de Jesús han llegado a la conclusión contraria. Birger Gerhardsson, un notable estudioso sueco de Jesús y los evangelios, ha mostrado cómo los antiguos maestros rabínicos esperaban que sus estudiantes memorizaran y transmitieran fielmente lo que se les había enseñado. Y ha llegado a la conclusión de que esto se aplica a Jesús y sus discípulos: Jesús enseñó a sus discípulos, y éstos enseñaron a sus sucesores. Lo que se enseñaba podía ser adaptado e incluso ampliado, pero no tergiversado. Gerhardsson, pues, cree que hay una continuidad significativa entre la enseñanza oral originaria de Jesús y los posteriores evangelios escritos.

Shemaryahu Talmon, estudioso de la antigüedad judía, ha llegado a la misma conclusión con respecto al maestro fundador de la secta de Qumrán y los posteriores textos escritos donde se recogen sus enseñanzas (es decir, los manuscritos del Mar Muerto). Talmon sostiene que «los descubrimientos de Qumrán no sirven de apoyo a la argumentación empleada por algunos teóricos contemporáneos de la oralidad, según la cual la palabra hablada y la palabra escrita son “contradictorias y mutuamente excluyentes”»⁴. Los hallazgos de Talmon son coherentes con lo que conocemos de los maestros y métodos de enseñanza judíos.

UN EJEMPLO ESPECÍFICO

Pero algunos dichos tienen contextos específicos, los cuales son importantes para comprender el sentido de los dichos. Tal vez el ejemplo clásico sea la parábola de los viñadores homicidas. Algunos comentaristas simplemente se niegan a interpretar esta parábola en su contexto evangélico. Prefieren recortarla, situarla en contextos diferentes e hipotéticos y después adivinar cuál pudo ser el contexto original. Las interpretaciones, extraordinariamente divergentes, son casi cómicas.

La parábola de los viñadores homicidas es importante porque habla de un hijo que es rechazado y asesinado. ¿Hablaban Jesús de sí mismo? Si es así, ¿qué implica esto sobre la autocomprensión de Jesús? ¿Estaba afirmando que él era el hijo del propietario de la viña, es decir, el Hijo de Dios? En este caso, esta parábola podría constituir una aportación decisiva a la cristología.

Si se interpreta la parábola dentro de su contexto evangélico, entonces estas preguntas reciben una respuesta afirmativa. Sí, Jesús dio a entender que él es el hijo del dueño de la viña, rechazado y asesinado por los arrendatarios. Dado el simbolismo de la parábola -que Israel es la viña, que Dios es el propietario de la viña y que los jefes de los sacerdotes son los arrendatarios que se niegan a cumplir la voluntad del dueño-, Jesús expresó implícitamente que no es sólo un mensajero más enviado por Dios a Israel, sino que es el Hijo de Dios, a quien los líderes religiosos de Israel intentan matar.

Examinemos esta parábola y analicemos después varias propuestas hechas por algunos estudiosos que tratan de interpretar la parábola sin hacer referencia a su contexto evangélico. Veremos que estos intentos son tan infructuosos como innecesarios. En contraste con ello, el peso de las pruebas constituye un fundamento sólido para interpretar la parábola en el contexto en que la transmiten los evangelios del Nuevo Testamento.

Éste es el texto de la parábola de los viñadores homicidas:

«¹ Y se puso a hablarles en parábolas: “Un hombre plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó un lagar y edificó una torre [Is 5,1-2]; la arrendó a unos labradores, y se ausentó. ² Envió un siervo a los labradores a su debido tiempo para recibir de ellos una parte de los frutos de la viña. ³ Ellos lo agarraron, lo golpearon y lo despacharon con las manos vacías. ⁴ De nuevo les envió a otro siervo; también a éste lo descalabraron y lo insultaron. ⁵ Y envió a otro, y a éste lo mataron; y también a otros muchos, hiriendo a unos, matando a otros. ⁶ Todavía le quedaba un hijo querido; les envió a éste, el último, diciendo: ‘A mi hijo le respetarán’. ⁷ Pero aquellos labradores dijeron entre sí: ‘Éste es el heredero. Vamos, matémoslo, y será nuestra la herencia’. ⁸ Lo agarraron, lo mataron y lo echaron fuera de la viña. ⁹ ¿Qué hará el dueño de la viña? Vendrá y dará muerte a los labradores y entregará la viña a otros. ¹⁰ ¿No habéis leído esta Escritura: ‘La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido; ¹¹ fue el Señor quien hizo esto, y es maravilloso a nuestros ojos?’ [Sal 118,22-23]”. ¹² Ellos trataban de detenerlo, pero tuvieron miedo a la gente, porque habían comprendido que la parábola la había dicho por ellos. Y, dejándolo, se fueron» (Mc 12,1-12).

Para los estudiosos que rechazan el contexto evangélico, la cita final de Salmo 118,22-23 y las palabras y frases iniciales tomadas de Isaías 5,1-2, el significado original de la parábola de los viñadores homicidas resulta difícil de descubrir. El abanico de sugerencias de estos intérpretes es asombroso.

Empiezo con las sugerencias ofrecidas por el erudito estudio de Charles Carlston sobre las parábolas de Mateo, Marcos y Lucas. Carlston pone en duda que la parábola de los viñadores homicidas se deba originariamente a Jesús, y no cree que el contexto de la parábola en Marcos sea fiel a la intención y el sentido original de la parábola (cuyo autor, quienquiera que fuese, la compuso con gran destreza). Una vez rechazada la autenticidad de la parábola y también el contexto que tiene en los evangelios del Nuevo Testamento, Carlston no sabe con seguridad cuál era el significado originario de la parábola. Y propone tres sugerencias [5](#) que son poco más que conjeturas.

La primera interpretación que sugiere es: «Podría significar que Dios dará la espalda a los judíos que mataron a su Hijo y heredero... y se volverá a otros que sean más dignos de la viña de Dios, es decir, a quienes creen en el evangelio». Pero ¿tiene sentido esta interpretación? Si éste es el significado de la parábola, entonces ¿qué significaba la «viña» de la parábola para la Iglesia primitiva? ¿Es el pueblo de Israel? ¿Es el país de Israel? Carlston afirma que Dios da la espalda «a los judíos que mataron a su Hijo y heredero». Pero son los judíos (o Israel) quienes constituyen la «viña». Entonces, ¿cómo puede Dios alejarse de los judíos y después entregar a éstos a otros más dignos? Si interpretamos la parábola en su contexto evangélico, esta pregunta se responde fácilmente. Quienes asesinan al hijo son los guardianes de la viña. Es decir, los jefes religiosos de Israel son los villanos. Dios les quitará la viña (Israel) y se la dará a otros (como los discípulos de Jesús y los justos de Israel).

Veamos la segunda interpretación sugerida por Carlston: «La parábola podría implicar también que Jesús previo que Dios se alejaría de los judíos y se dirigiría a los gentiles». Pero esta interpretación también plantea problemas. ¿Cómo entran los gentiles (es decir, los no judíos) en el cuadro? Los viñadores homicidas serán destruidos, y la viña será entregada a otros arrendatarios, es decir, a otros jefes religiosos judíos. De nuevo, la mejor explicación de la parábola brota de su contexto evangélico. Jesús amenaza a los sacerdotes aristócratas. Estos corren el peligro de ser destituidos y reemplazados por otros jefes religiosos (judíos) que cuidarán de la viña (Israel) como es debido.

Y veamos ahora la tercera interpretación sugerida por Carlston: «Finalmente, se podría entender que la parábola refleja un principio regular en la economía divina: del mismo modo que Dios rechazó a los judíos para dirigirse a los gentiles, siempre rechazará a quienes no produzcan “fruto”, para dirigirse a quienes lo den». Esta tercera propuesta es tan sólo ligeramente más convincente que las dos primeras. La segunda parte de la interpretación es correcta: Dios se alejará de quienes no producen «fruto». Según el contexto evangélico de la parábola, Dios rechazará a los «constructores», es decir, a las autoridades religiosas judías. En su lugar nombrará a «otras» autoridades (religiosas judías) que cuiden de la viña. Pero la primera parte de la tercera interpretación corre la misma suerte que las dos primeras interpretaciones: Dios no rechaza *la viña*, sino a *quienes cuidan de ella*.

Un importante problema que suscitan las tres interpretaciones sugeridas consiste en suponer que los primeros cristianos tuvieron la habilidad de crear la parábola, pero fueron torpes a la hora de dejar claro su sentido. Si la Iglesia primitiva fue suficientemente experta en la comprensión de la Escritura para elegir el testimonio profético apropiado (es decir, Is 5,1-7) que identificara la «viña» y para crear una alegoría que resume la historia de la obra salvífica de Dios en la historia de Israel -una historia que implica el hábito de Israel de rechazar a los profetas y, por último, rechazar al Hijo de Dios-, entonces ¿es plausible pensar que la Iglesia primitiva olvidó lo que representaba la viña?

No es posible mantener ambas cosas al mismo tiempo. Realmente, no es plausible sostener que los primeros cristianos inventaron una parábola que trata de esclarecer el lugar de la Iglesia en el plan divino (para sugerir, por ejemplo, que, debido al persistente rechazo de los profetas y del Hijo de Dios, Dios ha rechazado a Israel), pero después tergiversaron la parábola de tal modo que parece que está hablando acerca de quien cuida de la viña.

Todos los intentos de interpretar la parábola como una creación de la Iglesia, no de Jesús, naufragan al chocar contra la roca de la trama fundamental de la parábola: el enfoque no está

en la identidad de la viña -ésta es Israel, y esto se presupone y permanece constante-, sino en el conflicto entre quienes cuidan de la viña y el propietario de la viña, a quienes los arrendatarios no respetan ni quieren obedecer. Esta es la única interpretación plausible de la parábola, y es el sentido coherente con su contexto en los evangelios del Nuevo Testamento.

Afortunadamente, la mayoría de los intérpretes aceptan hoy que la parábola es auténtica. Pero algunos de ellos aún rechazan el contexto de la parábola en los evangelios del Nuevo Testamento, incluidas las alusiones a Isaías 5,1-7 y la cita final de Salmo 118, 22-23. Pero estos intérpretes chocan con las mismas dificultades de interpretación que aquejan a las propuestas interpretativas de Carlston. Examinemos brevemente algunos de esos intentos.

Bernard Brandon Scott opina: «Dado que la parábola no proporciona modelos de identificación disponibles ni referencias metafóricas claras, los destinatarios quedan en una posición precaria: *en la trama, el reino fracasa y la herencia está en duda*»⁶. Esta propuesta es extraordinaria, porque contradice tanto el contexto como el contenido. Scott afirma que «no [hay] modelos de identificación disponibles». Por supuesto que los hay: la tradición bíblica en general (es decir, la historia de los profetas sufrientes de Israel, de la obstinación pecaminosa de Israel, etcétera) y las alusiones a Isaías 5,1-7 en particular (donde Dios es el dueño de la viña, y la viña es Israel). Scott cree que la parábola deja al oyente en una posición precaria, porque el «reino fracasa y la herencia está en duda». No cabe duda alguna con respecto al reino y la herencia si a la cita de Salmo 118,22-23 («la piedra que los constructores desecharon...») se le da el valor de cita bíblica; es una parte intrínseca del sentido de la parábola.

Otros intérpretes han expresado sus recelos sobre el contexto de la parábola en los evangelios del Nuevo Testamento. En un comentario centrado en las cuestiones sociales en tiempos de Jesús, Bruce Malina y Richard Rohrbaugh piensan que la parábola pudo ser originariamente «una prevención ante los terratenientes que expropiaban las tierras y exportaban los productos del país»⁷. No está claro qué pudo significar tal parábola en el contexto del ministerio de Jesús, y estos intérpretes no aventuran una opinión. Esta interpretación no esclarece nada.

Robert Funk y Roy Hoover (editores de la obra *The Five Gospels*, publicada en 1993 por el *Jesús Seminar* y que es una traducción y comentario sobre los evangelios, con un sistema de codificación de los dichos de Jesús mediante colores) piensan que la parábola de los viñadores homicidas se conserva en una forma y un contexto más primitivos y fiables en el *Evangelio de Tomás*. En consecuencia, opinan que «la versión de Jesús era un relato inquietante y trágico, pero contado sin aplicación específica»⁸. ¿Realmente? «¿Sin aplicación específica?». Todo lo contrario: la aplicación es muy clara cuando se lee la parábola dentro de su contexto en los evangelios neotestamentarios. La parábola sólo pierde su aplicación cuando se saca de su contexto en los evangelios del Nuevo Testamento. Por lo demás, es probable que el *Evangelio de Tomás* no fuera compuesto antes del año 175 d.C., y es improbable que contenga una forma primitiva y más original de la parábola. La interpretación del *Jesús Seminar* es un lamentable caso de alegato especial.

Por otro lado, la recomendación del *Jesús Seminar* lleva el sello de los estudios anteriores de John Dominic Crossan. Crossan afirma que la parábola «es un relato deliberadamente chocante de asesinato exitoso»⁹. Pero ¿con qué fin? Crossan no está seguro. En otros estudios ofrece otras interpretaciones. Una vez que han sacado la parábola de los viñadores homicidas fuera de su contexto en los evangelios del Nuevo Testamento, Crossan, el *Jesús Seminar* y

otros intérpretes realmente ya no tienen ninguna idea de lo que la parábola significaba originariamente.

A pesar de los esfuerzos aparentemente incansables y en definitiva estériles por encontrar un sentido significativo en la parábola de los viñadores homicidas, todo queda reducido a unos comentarios banales cuando se la despoja de su contexto en los evangelios del Nuevo Testamento o se niega su autenticidad. Lo que estos intérpretes nos ofrecen es un torpe intento de escribir una historia de la salvación, o una advertencia contra los terratenientes que expropiaban las tierras y exportaban los productos del país, o una tragedia o tal vez incluso un relato chocante de asesinato exitoso. Estas aproximaciones descontextualizadas nos dejan una parábola que realmente no merece la pena contar o preservar.

Es mucho mejor tomarse más en serio el contexto más primitivo que tenemos -y que se encuentra en los evangelios del Nuevo Testamento- que los dudosos contextos hallados en fuentes posteriores o en las imaginaciones y especulaciones de algunos intelectuales contemporáneos.

Hay otro dato mencionado antes, pero que no hemos tratado en detalle. Se trata de la cuestión acerca de si Jesús creó realmente la parábola. A algunos estudiosos les parece que la parábola de los viñadores homicidas es tan extrema que dudan de su autenticidad. Se quejan del comportamiento irracional de los personajes de la parábola. El dueño de la viña parece particularmente inepto. ¿Por qué razón envía siervos una y otra vez? ¿Por qué envía a su «hijo querido» para afrontar semejante peligro? Un intérprete exclama que el dueño de la viña actúa de continuo como un «completo idiota». Pero es evidente que la conducta de los arrendatarios no es en absoluto más cuerda. ¿Piensan realmente que pueden incumplir las condiciones del contrato, agredir y asesinar, y después heredar la viña?

Debido a estas improbabilidades, algunos piensan que la parábola es una invención posterior a Jesús, o que Jesús (u otra persona) contó una parábola que originariamente era más sencilla y más realista y que después fue embellecida. Lo que originariamente expresaba una idea sencilla se ha convertido en una alegoría complicada que ya no refleja con realismo las condiciones de vida de la Palestina del siglo I. Sí refleja, en cambio, el concepto cristiano de «la “bendita ignorancia” de la gracia», según la expresión de Carlston¹⁰. Pero esta clase de objeciones no comprenden la naturaleza de las parábolas judías, que a menudo presentan a los personajes comportándose de formas absurdas y haciendo cosas que las personas normales no harían nunca.

La parábola de los viñadores homicidas trae a la memoria inmediatamente algunas parábolas compuestas con gran destreza por rabinos de los primeros siglos de la era cristiana. Algunas parábolas rabínicas comparan específicamente a Israel con una viña, a veces apelando en concreto a la «Canción de la viña» de Isaías (5,1-7), el pasaje bíblico en el que Jesús basó su parábola de los viñadores homicidas. Nótese cómo una de las parábolas rabínicas mezcla metáforas introduciendo «pastores». Del mismo modo, Jesús añade un texto probatorio sobre «constructores» (es decir, Sal 118,22-23), mezclando las metáforas de labradores y constructores. Otras parábolas hablan de dueños absentistas de viñas, como hace Jesús en la parábola. Otra parábola habla de un rey furioso que se venga de los hombres que han violado su viña, como aparece implícitamente en la conclusión de la parábola de Jesús.

Parábolas rabínicas sobre la viña

Dueños ausentistas

«¿Con qué podemos compararlo? Con un hombre que vive en Galilea y es dueño de una viña en Judea, y con otro hombre que vive en Judea y es dueño de una viña en Galilea» (*Midrás Tanjuma B, Qedoshin 6, atribuido a Rabbí Simón ben Jalafta*)

Cuidados como una viña

«Rabbí Simón ben Yojay dijo: “¿Por qué se comparó a Israel con una viña? En el caso de una viña, al principio hay que cavar, después escardar y más tarde poner tutores cuando se ven los racimos [formándose]. Luego hay que volver para recoger la uva y prensarla, con el fin de extraer el vino. Así también, [a los habitantes de] Israel todos y cada uno de los pastores que los vigilan tienen que cuidarlos [como cuidarían de una viña]. ¿En qué lugar [de la Escritura] se dice que Israel es una viña? En el versículo "pues la viña del Señor de los ejércitos es la Casa de Israel, y las vides que él cuida amorosamente son los hombres de Juda" [Is 5,7] [Midrás Mishlé, sobre Proverbios 19,21].

Vándalos en la viña

«Fueron como tachones que irrumpieron en la viña del rey y destruyeron las vides. Cuando el rey descubrió que su viña había sido destruida, se llenó de cólera y se lanzó contra los ladrones, sin ayuda de nada ni de nadie, los abatió y los «raneó de raíz, con» habían hecho ellos con su viña» (*Éxodo Rabbah* 30,17 {sobre Ex 21,18}).

Traducciones

- «Dueños absentistas»: la traducción es mía
- «Cuidados como una viña»: Basada en Burton L. Visotzky, *The Midrash on Proverbs*, YJS 27, Yale University Press, New Haven 1992. P. 89
- «Vándalos en la viña»: Basada en Simon M. Lehrman, «Exodus», en (Harry Freedman - Maurice Simon [eds.] *Midrash Rabbah*, Soncino, New York 1983, Vol. 3, p. 367

La parábola rabínica de los arrendatarios indignos usa la imagen de los arrendatarios insubordinados y rebeldes. Tales arrendatarios indignos roban el fruto de la viña y después son expulsados cuando el dueño de la viña tiene un hijo. En esta parábola, como en otras, el dueño de la viña es Dios. Quizá la parábola rabínica más asombrosa -la parábola del rey necio atribuida a Yosé el Galileo (siglo II d.C.)- sea la que describe a un rey particularmente necio e incauto que confía su hijo a un villano. Algunos detalles de esta parábola son significativos para la parábola de Jesús, especialmente a la vista de las cuestiones planteadas acerca de su autenticidad. En la parábola de Yosé tenemos a un rey que aparentemente carece de sentido común. Contra el consejo de amigos y consejeros, confía su hijo a un hombre que tiene fama de ser un «guardián malvado». Pero las acciones del guardián son igualmente difíciles de comprender. No se nos cuenta que robe ni se aproveche de algún modo con sus acciones, sino que destruye la ciudad del rey, incendia su casa y asesina a su hijo. ¿Qué esperaba ganar con ello? ¿Pensaba que podría huir después de cometer tales crímenes? ¿Acaso no iban a suponer todos los oyentes de esta parábola que el rey enviaría tropas para arrestar al guardián y ejecutarlo?

Ésta es la misma clase de preguntas que los críticos han esgrimido contra la lógica e incluso contra la autenticidad de la parábola de los viñadores homicidas en Marcos 12 y paralelos¹¹. ¿Cómo pudo el dueño de la viña ser tan necio y tan imprudente con las vidas de sus siervos, y especialmente con la vida de su hijo? Pensando de un modo realista, ¿qué esperaban los arrendatarios que podían ganar? ¿No sabían que el dueño tenía poder para destruirlos? ¿Imaginaban realmente que podían heredar la viña?

La parábola de los arrendatarios indignos

«Una parábola: un rey testa un campo y lo alquiló a naos arrendatarios. Cuando éstos empezaron a robar lo que el campo producía, él se lo quitó y se lo arrendó a sus hijos, Cuando éstos empezaron a actuar peor que sus padres se lo quitó y se lo dio a los nietos. Cuando éstos empezaron a actuar peor que sus padres, se lo quitó y se lo dio a los nietos. Cuando éstos se portaron peor aún que sus predecesores, el rey tuvo un hijo Dijo entonces a los nietos: "salid de mi propiedad. No podéis permanecer en ella. Devolvedme mi parte de modo que pueda volver a tomar posesión de ella» (Sifré Deuteronomio 312 [Sobre Deuteronomio 32,9])

Traducción basaada en R. Hammer, Sifre: A Tannaitic Commentary on the Boook of Deuteronomoy, YJS 24, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1986, p. 318.

Preguntas como éstas no constituyen objeciones válidas contra la autenticidad de las parábolas, ya sean las de Jesús o las de los rabinos. La locura incomprensible del rey en la parábola de Yosé no debe arrojar ninguna duda sobre la cuestión de su autenticidad (¡nótese también que Yosé aplica la parábola a Dios, que confía en Nabucodonosor!). Y tampoco la locura del dueño de la viña y de los viñadores homicidas debe arrojar ninguna duda sobre la autenticidad de la parábola de Jesús. En efecto, estas parábolas provocan esta clase de preguntas -tanto en los antiguos como en nosotros-. Pero se supone que los detalles chocantes y las preguntas que suscitan han de llevar a los oyentes a captar y aplicar la lección que se pretende enseñar. Además, todas las parábolas rabínicas que se han mencionado son en cierta medida alegóricas: el «rey» o «dueño» del campo o de la viña suele representar a Dios; el campo o la viña representan al pueblo o al país de Israel; los arrendatarios representan a los gentiles u otras personas indignas; y el «hijo» del rey o del dueño representa al pueblo de Israel o a los patriarcas Abrahán, Isaac, Jacob, etcétera. Éstas son imágenes tradicionales, tomadas de un tesoro judío común de palabras y temas.

Por consiguiente, los contenidos y la trama de la parábola de los viñadores homicidas son fieles a los estilos, temas y formatos típicos de las parábolas propias del judaísmo de la antigüedad tardía. No hay nada en la parábola de Jesús que nos exija ver la mano de algún cristiano que con posterioridad habría transformado la parábola en una alegoría, tratando de darle un aspecto y un sentido nuevos. Por el contrario, en esta parábola están presentes elementos que contradicen la idea de que fue creada por la Iglesia. Por ejemplo, si la responsable de esta parábola es la Iglesia primitiva y no Jesús, entonces ¿a qué viene tanto interés por saber quién posee o gobierna la viña? Además, si la parábola fue compuesta por un cristiano de la primera generación, ¿por qué no se menciona la resurrección de Jesús? La parábola termina con el asesinato del hijo del dueño de la viña y la amenaza de venganza. En realidad, la cita de Salmo 118,22-23 después de la conclusión de la parábola no habla de resurrección, sino que indica implícitamente que Jesús será vengado (probablemente en el sentido de que será rey de Israel), pero no dice nada específico sobre la resurrección.

La parábola del rey loco

La parábola, tal como la refirió Yosé el Galileo, trataba sobre un rey mortal que partió hacia una ciudad lejana situada al otro lado del mar. Cuando estaba a punto de confiar su hijo a los cuidados de un guardián malvado, sus amigos y siervos le dijeron: «Mi señor, no confiéis

vuestro hijo a este malvado guardián». No obstante, el rey, haciendo caso omiso del consejo de sus amigos y siervos, Confirió su hijo al malvado guardián, ¿Qué hizo éste? Destruyó la ciudad del rey, incendió su casa, que quedó consumida por el fuego, y asesinó a su hijo con la espada, Después de un tiempo, el rey repesó. Cuando vio su ciudad destruida y desolada, su casa consumida por el fuego, y a su hijo muerto a espada, se mesó los cabellos de la cabeza y de la barba y rompió a llorar enloquecido, diciendo: «¡Ay de mí! ¡Qué necio he sido, qué insensatamente he actuado en mi reino al confiar mi hijo a un guardián malvado!» (de Seder Elijah Rabbah 28).

La parábola del *rey loco* trata de explicar por qué Dios (el rey loco) confió su hijo (Israel), su ciudad (Jerusalén) y su casa (el templo) a un guardián malvado (Nabucodonosor, rey de Babilonia, que destruyó Jerusalén, incendió el templo y asesinó a muchos israelitas).

Traducción basada en William G. BRAUDE - Israel KAPSTEIN, *Tanna Debe Eliyyahu: The Lore Of The School of Elijah*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1981, p. 369

Aún queda algo más sobre la parábola de los viñadores homicidas: algunas de sus partes no son tan irreales como podríamos parecer. De hecho, hay constancia de acontecimientos reales semejantes a los de la parábola, como se ve en documentos históricos y en antiguas cartas y contratos de negocios de los papiros descubiertos hace un siglo en las arenas de Egipto. El acuerdo de negocios entre el dueño de la viña y los labradores arrendatarios es coherente con los contratos de arrendamiento de la antigüedad que se han encontrado. Algunos papiros hablan de intentos fallidos de cobrar deudas, con el resultado de que los cobradores -que en algunos casos eran sirvientes de personas importantes- eran expulsados de la ciudad.

El relato que el estadista romano Cicerón ofrece del cobro de una deuda a los dirigentes de Salamis presenta un acontecimiento histórico dramático (*ca.* 50 a.C.) en el que se tuvieron que emplear tropas y murieron algunas personas: «Apio le había dado algunos escuadrones de caballería para presionar a la gente de Salaraina... Ordené que le pagaran el dinero... Dije, en fin, que les obligaría» (*Ad Atticum* 5.21 [114,10- 11]). En la siguiente carta, Cicerón cuenta a Ático que esos escuadrones «sitiaron en Salamina al Senado encerrado en la curia, hasta el punto de que cinco senadores murieron de hambre» (*Ad Atticum* 6.1 [115,10-11]). Las tropas no fueron enviadas contra los campesinos y la chusma de la ciudad, sino contra los dirigentes de ésta.

Un antiguo contrato de arrendamiento

«Para el primer año por una renta de dos tercios de todos los frutos y productos que crecen en esta viña. A Saber: Cuando todos los frutos se hayan convertido en vino y se haya hecho el descuento para la apomoirá [porción] debida al Tesoro, para el salario de quienes pisen la uva para el alquiler del lagar y para una contribución (¿en el mes de la vendimia?) de medio kados [Jarro] al gremio e agricultores, el mosto restante se dividirá en tres partes, de las que Nicómaco tomará dos y Apolonio una. Cada uno se aprovisionará de tinajas para sí y, como está exigido, para la apomoirá, de acuerdo con las proporciones de su arrendamiento, y cada uno tendrá que transportar sus tinajas al lagar» (P.Rylands 582 [ca. 42 a.C.])

Estos episodios reales muestran cómo la parábola jesuana de los viñadores homicidas

posiblemente sea fiel a la realidad. Pero las parábolas no tienen que reflejar la vida tal como realmente es. Las parábolas a menudo caen en la exageración y retratan personajes (¡incluso cuando representan al mismo Dios!) que se comportan de un modo demasiado confiado e incauto. Es lo que sucede en el caso de la parábola de los viñadores homicidas. Todos los detalles son posibles, pero el relato en su conjunto es muy improbable. La intención de la exageración es poner el acento en los crímenes de los arrendatarios e intensificar la sensación de crueldad en los oyentes de la parábola, para expresar alto y claro el mensaje.

Se podrían explorar otros muchos detalles. El uso de Isaías 5 al comienzo de la parábola refleja familiaridad con la manera en que Isaías era comprendido en arameo y en la sinagoga en tiempos de Jesús. Lo mismo sucede con el Salmo 118, del que se citan los versículos 22-23 al final de la parábola, y otros cuando Jesús entra en la ciudad de Jerusalén (Mc 11,1-11). Algunos investigadores han reconocido, con razón, que esto es el resultado de una «sofisticación interpretativa».

Es mucho más plausible que esta interpretación sofisticada sea obra de Jesús, no de la Iglesia posterior a él. Si se entienden correctamente y en su contexto pleno, todos los elementos de la parábola de los viñadores homicidas -incluido su contexto dentro de los evangelios del Nuevo Testamento-, contribuyen a sostener que tuvo su origen en Jesús, no en la Iglesia primitiva.

Cobradores de deudas maltratados

«He recibido tu carta, a la que has añadido una copia de la carta escrita por Zenón a Jedus, con la disyuntiva de que, si éste no diera el dinero a Estratón, el hombre de Zenón, nosotros mismos tendríamos que entregar a éste [Estratón] la fianza [a la que nos comprometimos] por aquél. Encontrándome mal por haber tomado una medicina, envié a un joven, uno de mis siervos, a Estratón y escribí una carta a Jedus. Cuando repesaron, me dijeron que éste no había prestado ninguna atención a mi carta, sino que los había atacado y los había echado fuera de la aldea. Por eso te escribo a ti» (P.CairoZenon 59.018 [258 a.C.]).

He tratado detalladamente una parábola concreta no sólo porque podría ser la parábola más importante pronunciada por Jesús, sino porque es probable que su contexto histórico sea el más claro de todas las parábolas, y porque algunos estudiosos -por diferentes razones- quieren sacar esta parábola fuera de contexto y después, con imaginación y especulación, encontrar nuevos significados para ella. Este modo de proceder no es correcto. Lo mejor, tanto para los eruditos como para los no especialistas, es leer las parábolas y los dichos de Jesús en sus contextos dentro de los evangelios del Nuevo Testamento, contextos que datan de la generación siguiente al propio Jesús y sus primeros discípulos (o tal vez de la generación del propio Jesús).

El capítulo 7 trata otra importante cuestión contextual: los hechos prodigiosos de Jesús. Si estos hechos no se toman en serio y en el contexto del ministerio público de Jesús, no se puede entender correctamente su mensaje.

HECHOS DISMINUIDOS

Una nueva mirada a las curaciones y los milagros

UNA de las características curiosas del estudio científico del Jesús histórico ha sido el olvido de sus hechos portentosos, aunque afortunadamente parece que esto está cambiando en los últimos años. ¿Cómo podemos realmente albergar la esperanza de comprender quién era Jesús y cuál fue su ministerio si no tenemos en cuenta una de sus características más distintivas: sus milagros?

Hoy los investigadores están más abiertos a hablar sobre los milagros de Jesús porque reconocen, con razón, que la tarea del historiador es describir lo que los antepasados contaron y transmitieron. La tarea del historiador no consiste en embarcarse en explicaciones científicas y metafísicas. En otras palabras, basta con que los historiadores reconozcan que los contemporáneos de Jesús observaron lo que creían que eran milagros; los historiadores no tienen que tratar de explicar exactamente lo que Jesús hizo o cómo lo hizo. Este cambio en la manera de pensar en los últimos años es una buena noticia¹.

No obstante, esta importante dimensión del ministerio público de Jesús no es suficientemente apreciada y -especialmente en los trabajos procedentes del *Jesús Seminar*- no es correctamente vinculada con la enseñanza y la predicación de Jesús. En los trabajos del Seminar, Jesús es sobre todo un filósofo y sabio lacónico, no un hombre que hacía milagros².

E.P. Sanders ha sugerido acertadamente que las muchedumbres seguían a Jesús, no tanto porque era un gran maestro, sino sobre todo por su fama de taumaturgo poderoso³. Las multitudes eran cada vez mayores, porque dicha fama parecía estar bien fundada. Un sanador ineficaz habría tenido dificultades para mantener el entusiasmo de sus seguidores.

Algunos de los criterios empleados para mantener la autenticidad de los dichos de Jesús son válidos también en el caso de sus hechos poderosos:

Testimonio múltiple. Los milagros de Jesús se encuentran en todos los evangelios del Nuevo Testamento, incluida Q (la fuente de dichos usada por Mateo y Lucas). El testimonio de milagros en Q es significativo, pues los milagros no desempeñan un papel importante en esta fuente. Q no sólo preserva un relato de milagro (Mt 8,5- 13 = Lc 7,1-10; véase Jn 4,46-54), sino que contiene dichos, considerados auténticos por la mayoría de los investigadores, que presuponen los milagros de Jesús⁴. Algunos de esos dichos aparecen también, de una forma u otra, en Marcos (por ejemplo, Mt 12,27 = Lc 11,19; véase Mc 3,23) y, por tanto, representan verdaderos ejemplos de testimonio múltiple.

Desemejanza. Hay aspectos de los hechos prodigiosos de Jesús que no son semejantes a los atribuidos a distintos exorcistas y taumaturgos contemporáneos, tanto entre los judíos del tiempo de Jesús como entre los cristianos y los no judíos de la generación o de las dos primeras generaciones siguientes. En otras palabras, si los relatos de los evangelios del Nuevo Testamento hubieran sido cuentos inventados, sería de esperar que reflejaran lo que la gente experimentaba normalmente⁵. Pero no es ése el caso. Por ejemplo, a diferencia de unos pocos exorcistas y sanadores famosos en su tiempo, Jesús no ora ni pide la curación, ni emplea objetos para expulsar espíritus inmundos.

Dificultad. El criterio de dificultad se refiere a dichos o hechos que no se explican fácilmente como creaciones inauténticas de la Iglesia primitiva, simplemente porque hay aspectos en ellos que podrían haber sido causa de dificultad. Uno de esos acontecimientos en la vida de Jesús fue su bautismo por Juan. El Bautista exhortó a Israel a arrepentirse y bautizarse. ¿En qué sentido necesitaba Jesús arrepentirse? Según la teología cristiana, Jesús no conoció pecado y no necesitaba, por tanto, arrepentirse. Así pues, el relato del bautismo de Jesús es potencialmente embarazoso o inconveniente. Ciertamente, la Iglesia primitiva no inventaría un relato como éste si no hubiera tenido como base un hecho histórico. Por tanto, incluso los críticos más severos admiten que el relato del bautismo de Jesús es auténtico. Así discurre la argumentación en el caso de algunos de los relatos de milagros. En uno de ellos se nos dice que la familia de Jesús intentó retenerlo, debido a las reacciones negativas a los exorcismos (Mc 3,20-35). En otro se nos dice que Jesús estaba consternado por la falta de fe de los habitantes de Nazaret y, por tanto, «no pudo hacer allí ningún milagro» (Mc 6,5). En un relato, parece que una mujer no judía se sale con la suya (Mc 7,24-30). En otro, parece que Jesús tiene que intentar la sanación dos veces (Mc 8,22-26). Estos relatos no son producto de la imaginación piadosa. Son, por el contrario, recuerdos francos de los episodios y los altibajos del ministerio de Jesús, un ministerio marcado por la espontaneidad y la oportunidad, no por la estratagema y la artificialidad⁶.

Hay varios puntos importantes que deben quedar claros a propósito de los milagros de Jesús. Primero, sus sanaciones y exorcismos eran una parte intrínseca de su proclamación del reino (o gobierno) de Dios. Los hechos poderosos y la proclamación tienen que ir juntos; ninguna de las dos cosas se puede comprender sin la otra. Segundo, los milagros eran vistos por Jesús y por los demás como cumplimiento de las profecías de la Escritura. Sus milagros estaban en consonancia con lo que se esperaba del Mesías de Dios. Tercero, los hechos poderosos de Jesús eran reveladores; revelaban cosas sobre Jesús y su misión. Recordemos que, si descartamos en este contexto los hechos prodigiosos, entonces perdemos de vista aspectos importantes de Jesús y su obra. Cuarto, los hechos poderosos de Jesús eran diferentes y más impresionantes que los de sus contemporáneos. Es decir, las sanaciones de Jesús no eran simplemente el tipo de curaciones asociadas a ciertos exorcistas profesionales y santos varones judíos. Quinto, la fama de Jesús como sanador y exorcista era tan grande que, mucho después del final de su ministerio, su nombre era aún invocado por cristianos y no cristianos, atestiguando así que su fama y su poder eran perdurables. Analicemos cada uno de estos puntos por separado.

EXORCISMOS Y SANACIONES DE JESÚS

Todos están de acuerdo en que la esencia de la proclamación de Jesús era el reino (o gobierno) de Dios. No obstante, lo que no está siempre claro es que en el pensamiento de Jesús *el comienzo del reino de Dios signifique el derrumbe del reino de Satanás*. Y la caída del reino (o gobierno) de Satanás se ve en los exorcismos y sanaciones. No podemos hacer caso omiso de los exorcismos y sanaciones ni desecharlos, si queremos comprender plenamente la significación e importancia de la atrevida proclamación de Jesús, según la cual el gobierno de Dios ya está aquí, y ha llegado el tiempo de convertirse y adherirse a él.

Los milagros de Jesús en los sinópticos

Saltación de un leproso	Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16
Sanación del siervo del centurión	Mt 8,5-13; Lc 7,1-10
Sanación de la suegra de Pedro	Mt 8,14-15; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39
La tempestad calmada	Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25
Endemoniados entre los sepulcros	Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39
Sanación del paralítico descolgado por el techo	Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17r26
Resurrección de la hija de Jairo	Mt 9,18-19.23-26; Mc 5,21-24.35-43; Lc 8,40-42.49-56
Sanación de la hemorroísa	Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48
Sanación de dos ciegos	Mt 9,27-31
Sanación de un endemoniado mudo	Mt 9,32-34
Sanación del hombre de la mano paralizada	Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11
Sanación del endemoniado ciego y mudo	Mt 12,22-37; Mc 3,20-30; Lc 11,14-23
Da de comer a cinco mil	Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17
Camina sobre las aguas	Mt 14,22-33; Mc 6,45-51
Expulsa los demonios de la hija de una cananea	Mt 15,21-28; Mc 7,24-30
Da de comer a cuatro mil	Mt 15,32-39; Mc 8,1-10
Sanación del ciego de Betsaida	Mc 8,22-26
Expulsa los demonios de un muchacho	Mt 17,14-20; Mc 9,14-29; Lc 9,37-43
Sanación de ciegos en Jericó	Mt 20,29-34; Mc 10,46-52; Lc 18,35-43
Maldice la higuera	Mt 21,18-22; Mc 13,11-14.20-24
Expulsa los demonios del hombre de la sinagoga	Mc 1,21-28; Lc 4,31-37
Sanación del tartamudo sordo	Mc 7,31-37
La red llena de peces	Lc 5,1-11
Resucita al hijo de la viuda de Naín	Lc 7,11-17
Sanación en sábado de la mujer encorvada	Lc 13,10-17
Sanación de un hidrópico	Lc 14,1-6
Sanación de diez leprosos	Lc 17,11-19
Sanación de la oreja de Malco	Lc 22,49-51

Adaptado de Rex Koivisto

La asociación de la proclamación del gobierno de Dios con los exorcismos y las sanaciones es evidente en los evangelios del Nuevo Testamento:

«Y llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 10,1).

«A estos doce envió Jesús, después de darles estas instrucciones: “No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Yendo, proclamad que el Reino de los Cielos está cerca. Curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, expulsad demonios» (Mt 10,5-8).

Envíos semejantes de los discípulos de Jesús se pueden encontrar en Marcos 3,13-15; 6,7; Lucas 6,12-19; 9,1-6.

Del mismo modo que Jesús proclamó la buena noticia del gobierno de Dios y demostró su realidad atacando el gobierno de Satanás, así también sus discípulos tienen que salir (como *apóstoles*, es decir, «enviados») y hacer lo mismo. El gobierno de Dios y el gobierno de Satanás no pueden coexistir pacíficamente. El avance de uno implica la retirada del otro.

Que Jesús entendió los exorcismos de este modo se percibe en varios dichos importantes. Cuando lo acusan de que se aprovecha del poder del mismo Satanás para realizar exorcismos (profundizaremos en este tema más adelante), Jesús responde:

«¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir. Si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no podrá subsistir. Y si Satanás se ha alzado contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir, pues tiene un fin.

Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte; entonces podrá saquear su casa» (Mc 3,23-27).

«Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11,20).

Dos rasgos sobresalen. Primero, cuando Jesús dice que Satanás «tiene un fin» (según la traducción literal del texto griego de Marcos 3,26), tenemos un paralelo verbal exacto con el *Testamento de Moisés*, una obra ficticia que, según afirman los investigadores con bastante seguridad, fue escrita en Palestina en torno al año 30 d.C., aproximadamente cuando Jesús se encontraba en el cénit de su ministerio. Según este escrito, que está interesado en la corrupción sacerdotal y la pronta aparición del reino de Dios,

«...entonces se manifestará su reino sobre toda su creación, entonces el diablo tendrá (su) fin y la tristeza se alejará con él» (Testamento de Moisés 10,1).

Se trata de un paralelo próximo a la comprensión de Jesús. Es decir, cuando el reino de Dios aparezca, el diablo «tendrá (su) fin». Lo que se anhela y se ve en clave de futuro en el *Testamento de Moisés* ha empezado a suceder ya en el ministerio de Jesús. La expresión en futuro -«tendrá (su) fin»- del *Testamento de Moisés* se ha convertido en el presente -«tiene un

fin»- en la proclamación y los hechos de Jesús.

La vinculación que establece Jesús entre su proclamación del gobierno de Dios y la muerte de Satanás sería entendida de inmediato por sus contemporáneos. De hecho, muchos de ellos la recibirían con alegría, y otros la temerían. Así pues, cuando Jesús afirma que Satanás «tiene un fin», los oyentes captan la idea: ha llegado el gobierno de Dios; Satanás está acabado.

El segundo rasgo importante en los dichos de Jesús que vinculan el gobierno de Dios con los exorcismos y las curaciones es la referencia al «dedo de Dios» (Le 11,20). Es una alusión a la pugna entre Moisés y los magos del faraón (Ex 7-8). Al principio los magos pudieron duplicar las hazañas de Moisés y Aarón. Pero al final no lo consiguieron:

«Los magos intentaron con sus encantamientos hacer salir mosquitos, pero no pudieron. Aparecieron, pues, los mosquitos sobre hombres y ganados. Los magos dijeron al faraón: “¡Es el dedo de Dios!”» (Ex 8,14-15).

La expresión «el dedo de Dios», entendida en el contexto, significa que Moisés y Aarón no eran magos que usaran trucos astutos. Ellos no tenían poder, porque ningún poder humano, por muy bien adiestrado que estuviera en las artes mágicas (y Egipto era visto en la antigüedad como la capital de la magia), podía hacer lo que Moisés y Aarón eran capaces de hacer. Los magos concluyeron acertadamente que lo que estaba actuando en los dos hermanos hebreos era «el dedo de Dios».

Esta es también la idea que se expresa en el dicho de Jesús. Su habilidad para expulsar demonios no viene de la magia o de artimañas, sino del «dedo de Dios», el mismo poder que había actuado hacía mucho tiempo a través de Moisés y Aarón. Es una afirmación sorprendente, porque con ella Jesús no sólo se distancia de la magia, sino que asegura que a través de él se manifiesta el máximo poder con el que Dios ha actuado a través de un ser humano en toda la historia. Sus adversarios podían criticarlo si querían, pero era difícil negar lo que estaba sucediendo allí mismo, delante de ellos. Así se explica su desesperado argumento: Jesús estaba aliado con Satanás (Belcebú).

Algunos intérpretes tratan de poner entre paréntesis las sanaciones que tienen lugar durante los exorcismos. Es indudable que algunas enfermedades y dolencias no tenían nada que ver con malos espíritus, pero parece que otras sí. Tenemos un instructivo ejemplo al respecto en el evangelio de Lucas:

«Había allí una mujer a la que un espíritu tenía enferma hacía dieciocho años; estaba encorvada y no podía en modo alguno enderezarse.

Al verla, Jesús la llamó y le dijo: “Mujer, quedas libre de tu enfermedad”. Y le impuso las manos. Y al instante se enderezó y glorificaba a Dios. Pero el jefe de la sinagoga, indignado de que Jesús hubiese hecho una curación en sábado, decía a la gente: “Hay seis días en que se puede trabajar; venid, pues, esos días a curaros, y no en día de sábado”. Le replicó el Señor: “¡Hipócritas! ¿No desatáis del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o vuestro asno para llevarlos a abreviar? Y a ésta, que es hija de Abrahán, a la que ató Satanás hace ya dieciocho años, ¿no estaba bien desatarla de esta ligadura en día de sábado?”. Y cuando decía estas cosas, sus adversarios quedaban abochornados, mientras que toda la gente se alegraba con las maravillas que hacía» (Lc 13,11-17).

Lo interesante en este milagro de sanación es que, aparentemente, el punto principal es una cuestión legal: ¿estaba permitido que Jesús, o cualquier otra persona, sanara en sábado (es decir, el tradicional día de descanso) o no? Contrariamente a la piedad y la práctica judías, Jesús dice que es permisible. El punto central no es el milagro como tal. Pero para nosotros lo importante aquí es observar que la enfermedad de la mujer es vista como una atadura satánica. Jesús quiere darle libertad (o descanso) de esta atadura; entonces ¿qué mejor día para hacerlo que el sábado? La sanación de esta mujer es un ejemplo más del poder liberador que trae el gobierno de Dios. Entre otras cosas, el gobierno de Dios dismantela el gobierno de Satanás, tanto a través de la expulsión de espíritus inmundos como aportando la sanación física⁷.

CURACIONES MILAGROSAS DE JESÚS

La segunda razón importante por la que es preciso tener plenamente en cuenta los hechos poderosos de Jesús, si queremos comprender su persona y ministerio, es que los milagros proporcionan pruebas evidentes para Jesús y sus contemporáneos de que su ministerio venía de Dios y cumplía las profecías. Los milagros no eran una especie de espectáculo secundario con el que Jesús impresionaba a las multitudes o silenciaba a los críticos. Los milagros eran esenciales, no sólo para probar la verdad de la proclamación de que el gobierno de Dios había llegado realmente (véase el apartado «Exorcismos y sanaciones de Jesús»), sino también para probar que en el ministerio de Jesús se estaba cumpliendo la antigua profecía.

Nos hemos referido anteriormente al diálogo entre Jesús y Juan el Bautista, que se encuentra en la cárcel y desalentado. Analicémoslo de nuevo, desde una perspectiva más profunda. El pasaje dice:

«Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: “¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?”. Jesús les respondió: “Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!”» (Mt 11,2-6; véase Lc 7,18-23).

El criterio de dificultad sostiene firmemente la autenticidad de este diálogo. ¿Por qué iba un cristiano primitivo a inventar un relato en el que Juan, el «precursor», expresara dudas acerca de Jesús? No hay que confundirse; la pregunta de Juan, «¿Eres tú el que ha de venir?», significa que ya no está seguro de si Jesús es el enviado especial de Dios para liberar a Israel. Juan tiene dudas porque está en la cárcel. La significación de este tema quedará clara enseguida.

Lo más importante es la respuesta de Jesús. La mayor parte de su contenido emplea el lenguaje de la profecía de Isaías. Las palabras de Jesús «los ciegos ven» aluden a Isaías 35,5 («se despegarán los ojos de los ciegos») y tal vez a Isaías 61,1 (cuya versión griega dice: «[anunciar] a los ciegos la recuperación de la vista»). La declaración de Jesús «los cojos andan» alude a Isaías 35,6 («entonces saltará el cojo»⁸ mientras que «los sordos oyen» alude a Isaías 35,5 («los oídos de los sordos se abrirán»), y «los muertos resucitan» alude a Isaías 26,19 («revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán»). La última frase, «se anuncia a los pobres la Buena Nueva», alude a Isaías 61,1 («el Señor me ha ungido para anunciar la buena nueva a los pobres»), un pasaje profético que probablemente subyace a una célebre bienaventuranza de Jesús: «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios»

(Le 6,20; véase Mt 5,3).

Estas alusiones a palabras y frases de Isaías sugieren con fuerza que Jesús vio su ministerio de hechos prodigiosos como el *cumplimiento de las expectativas proféticas*. Por consiguiente, sus milagros nos dan una idea importante de cómo el mismo Jesús entendió su ministerio.

Reconocer la presencia alusiva de Isaías 61 nos ayuda también a comprender por qué Juan el Bautista tenía sus dudas. Según Isaías 61,1, la misión del ungido del Señor es «vendar los corazones rotos y pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad». Si Juan estaba aún encarcelado, entonces ¿cómo podía ser Jesús el ungido (o Mesías) del Señor? Jesús sabía que éste era el núcleo de las dudas y de la pregunta de Juan y por eso señala a los discípulos de éste que muchas de las cosas de las que hablaba la profecía de Isaías se estaban cumpliendo. Juan y todos los demás tenían que reconocerlo. Si lo hacían, quedaban bendecidos.

Los intérpretes han sospechado siempre que la respuesta de Jesús implicaba que se veía a sí mismo como el Mesías. Primero, porque era una respuesta afirmativa a la pregunta «¿Eres tú el que ha de venir?» (que era una manera de hablar del Mesías esperado). Pero también porque Isaías 61, el texto citado en la respuesta de Jesús, habla del «ungido» (o hecho «Mesías») por el Señor.

Gracias al descubrimiento de un manuscrito de la xmeva 4 de Qumrán (a saber, 4Q521), ahora sabemos que la alusión de Jesús a diversas palabras y expresiones de Isaías era, de hecho, una respuesta mesiánica. Este manuscrito, llamado por algunos *Apocalipsis mesiánico*, alude a algunas de las palabras y expresiones de Isaías y escritos afines citados por Jesús, poniéndolas bajo el siguiente encabezamiento: «los cielos y la tierra escucharán [obedecerán] al Mesías [de Dios]»⁸.

Vemos, pues, que los hechos prodigiosos de Jesús no sólo eran vistos como cumplimiento de la Escritura profética, sino que además atestiguaban la identidad mesiánica de Jesús⁹. Jesús y sus seguidores no eran los únicos que los interpretaban de este modo; había otros grupos que también los entendían así.

HECHOS PODEROSOS DE JESÚS

A través de los hechos poderosos de Jesús los discípulos comprendieron mucho mejor quién era su Maestro y cuál era la naturaleza de la autoridad que poseía. Olvidar esta dimensión del ministerio de Jesús sólo puede llevarnos a deformar su imagen.

A través de su poder de sanación, Jesús demostraba a los escépticos que poseía autoridad para perdonar pecados:

El Mesías venidero

Un importante manuscrito fragmentario de Qumrán imagina la aparición del Mesías de Dios de este modo:

«[pues los cie]los y la tierra escucharán a su mesías, [y todo] lo que hay en ellos no se

apartará «te los preceptos santos. ¡Reforzaos, los que buscáis al Señor en su servicio! *Vacat* ¿Acaso no encontraréis en eso al Señor, (vosotros,) todos los que esperan en su corazón? Porque el Señor observará a los piadosos, y llamará por el nombre a los justos, y sobre los pobres posará su espíritu, y a los fieles los renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna, librando a los prisioneros, dando la vista a los ciegos, enderezando a los torcidos. Por siempre me adheriré a los que esperan. En su misericordia él juz[gará], y a nadie le será retrasado el frutó [de la obra] buena, y el Señor obrará acciones gloriosas contó no han existido, como él lo ha di[cho,] pues curará a te malheridos, y a los muertos te hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes, colmará a los indigen]tes, conducirá a los expulsados, y a los hambrientos los enriquecerá. [...] y todos [...]» (4Q521 frag. 2, col. II, líneas 1-14).

«Y le vienen a traer a un paralítico llevado entre cuatro. Al no poder presentárselo a causa de la multitud, abrieron el techo encima de donde él estaba y, a través de la abertura que hicieron, descolgaron la camilla donde yacía el paralítico. Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: “Hijo, tus pecados te son perdonados”. Estaban allí sentados algunos escribas que pensaban en sus corazones: “¿Por qué habla éste así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?”. Pero, al instante, conociendo Jesús en su espíritu lo que ellos pensaban en su interior, les dice: “¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: ‘Tus pecados te son perdonados’, o decir: ‘Levántate, toma tu camilla y anda?’’. Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados -dice al paralítico-: A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”. Se levantó y, al instante, tomando la camilla, salió a la vista de todos, de modo que quedaban todos asombrados y glorificaban a Dios, diciendo: “Jamás vimos cosa parecida”» (Mc 2,3-12).

Éste es un pasaje importante, ya que arroja luz sobre el sentido de la expresión «Hijo del hombre», que era la manera preferida por Jesús para referirse a sí mismo. Aunque algunos estudiosos ponen objeciones, es probable que «Hijo del hombre», que en arameo es una expresión que simplemente significa «un (ser) humano», proceda de Daniel 7. Digo esto porque Jesús dice continuamente *«el Hijo del hombre»*. El artículo determinado, *el*, denota especificidad. Es decir, Jesús tiene en mente un «Hijo del hombre» específico, no simplemente un ser humano. Debido a que en unos pocos lugares Jesús vincula «el Hijo del hombre» con palabras y expresiones de Daniel 7 (por ejemplo, Mc 10,45; 14,62), es probable que *«el Hijo del hombre»* se refiera a la figura de la visión de Daniel.

En la visión de Daniel 7, la figura del Hijo del hombre recibe autoridad y reino (o gobierno) *en el cielo*. Jesús sana al paralítico para probar que, en calidad de «el Hijo del hombre», él tiene autoridad *en la tierra* para perdonar pecados. La expresión «en la tierra» de Jesús tiene su equivalente en la escena celestial del capítulo 7 de Daniel.

El hijo de hombre en la visión celestial de Daniel y en la respuesta de Jesús al sumo sacerdote

«Yo seguía mirando, y en la visión nocturna vi venir sote las nubes del cielo a alguien parecido a un ser humano, qué se dirigió hacia el Anciano y fue presentado ante él. Le dieron poder, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino no será destruido» (Dn 7,13-14).

«Pero él seguía callado y no respondía nada. El Sumo Sacerdote le preguntó de nuevo; “¿Ejes tú el Cristo» él Hijo del Bendito?”. Y (dijo Jesús; “Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre rentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo”» (Mc 14,61-62).

Esta autoridad celestial es lo que distingue los hechos poderosos de Jesús de las sanaciones y exorcismos atribuidos a otros. Los otros milagros de Jesús dejan a los discípulos y a las multitudes sobrecogidos y preguntándose quién y qué clase de hombre es. Lo vemos claramente en la pesca milagrosa:

«Subiendo a una de las barcas, que era de Simón, le rogó que se alejara un poco de tierra; y, sentándose, enseñaba desde la barca a la muchedumbre. Cuando acabó de hablar, dijo a Simón: “Boga mar adentro, y echad vuestras redes para pescar”. Simón le respondió: “Maestro, hemos estado bregando toda la noche y no hemos pescado nada; pero, por tu palabra, echaré las redes”. Y, haciéndolo así, pescaron gran cantidad de peces, de modo que las redes amenazaban romperse. Hicieron señas a los compañeros de la otra barca para que vinieran en su ayuda. Vinieron, pues, y llenaron tanto las dos barcas que casi se hundían. Al verlo, Simón Pedro cayó a las rodillas de Jesús, diciendo: “Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador”. Pues el asombro se había apoderado de él y de cuantos con él estaban, a causa de los peces que habían pescado. Y lo mismo de Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, que eran compañeros de Simón. Jesús dijo a Simón: “No temas. Desde ahora serás pescador de hombres”» (Lc 5,3-10).

Que Pedro reconozca que es un pecador y que es preciso establecer una distancia entre él y Jesús nos recuerda una reacción semejante del profeta cuando se encuentra en presencia de Dios (por ejemplo, Is 6,5-7).

Recordemos también el milagro de la tempestad calmada:

«En esto, se levantó una fuerte borrasca, y las olas irrumpían en la barca, de suerte que ésta ya se anegaba. Él estaba en popa, durmiendo sobre un cabezal. Le despiertan y le dicen: “Maestro, ¿no te importa que perezcamos?”. Él, habiéndose despertado, increpó al viento y dijo al mar: “¡Calla, enmudece!”. El viento se calmó y sobrevino una gran bonanza. Y les dijo: “¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe?”. Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: “Pues ¿quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?”» (Mc 4,37-41).

La pregunta de los discípulos, «¿quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?», alude a los hechos portentosos del mismo Dios:

*«Se hicieron a la mar con sus naves, comerciando por todo el océano, y vieron las obras del SEÑOR, todas sus maravillas en el piélago.
A su voz, un viento de borrasca hizo encrespase a las olas; al cielo subían, bajaban al abismo, su espíritu se hundía bajo el peso del mal; daban vuelcos, vacilaban como ebrios, no les valía de nada su pericia.
Pero clamaron al SEÑOR en su apuro, y él los libró de sus angustias. A silencio redujo la borrasca, las olas callaron a una» (Sal 107, 23-29).*

Es probable que el relato narrado en Marcos 4 se coloreara con detalles del Salmo 107.

Pero, aun así, el impulso de retratar a Jesús de ese modo pone de manifiesto la asombrosa impresión que sus hechos produjeron en sus seguidores. Podríamos decir que ver a Jesús en acción es ver a Dios en acción. Por tanto, para contar el relato adecuadamente había que apropiarse del lenguaje del Antiguo Testamento que hablaba de los hechos poderosos y salvíficos del mismo Dios. Jesús imprimió su propia imagen sobre sus discípulos de tal modo que sólo el lenguaje normalmente reservado para Dios podía transmitir toda la realidad de su experiencia.

MILAGROS DE JESÚS

Los investigadores comparan con razón a Jesús con otros exorcistas y santos varones judíos. Esto es totalmente apropiado, ya que el estudio comparativo es vital a la hora de realizar un trabajo histórico y de interpretación. Esto nos ayuda a ver más claramente cómo pudo ser visto por sus contemporáneos alguien como Jesús. ¿Sería visto como un mago, como un profeta, como un santo varón? ¿O quizá dentro de otra categoría?

Josefo, el historiador judío del siglo I, nos habla de un tal Eleazar, un exorcista, que podía «librar de los demonios a quienes estaban poseídos por ellos». Este exorcista empleaba varios objetos, entre los que se encontraban una raíz ardiente, un anillo con un sello especial, el nombre de Salomón y encantamientos de este rey sabio que, según se decía, habían sido transmitidos desde antiguo. El propio Jesús alude a los exorcistas judíos que existían en su tiempo (véase [Lc 11,19](#)). Probablemente deberíamos asumir que el procedimiento que seguían sería muy parecido al de Eleazar.

Se han conservado también relatos de otros sanadores que vivieron en fechas próximas al tiempo de Jesús. Uno de ellos, del siglo I a.C., era conocido como Onías, el Marcador de círculos. Se ganó este interesante apodo en una ocasión en que oró para que lloviera. Ante la falta de lluvias, trazó un círculo en el suelo y dijo a Dios que no saldría del círculo mientras no descendieran las lluvias. Otro era conocido como Janina ben (o hijo de) Dosa. Nació una década o dos después de Jesús. De él se cuentan varias historias notables. En una de ellas se nos dice que solía orar poniendo la cabeza entre las rodillas. Si su oración era fluida, entonces sabía que la persona por la que oraba viviría; si no era fluida, sabía que la persona por la que oraba moriría.

Eleazar el exorcista, según Josefo

«En efecto, conocí a un tal Eleazar, compatriota nuestro, quien, en presencia de Vespasiano, de sus hijos, de tribunos y también de gran parte del ejército, libraba de los demonios a los que estaban poseídos por ellos. El método del tratamiento de curación era del siguiente tenor: acercaba a la nariz del endemoniado el anillo que tenía debajo del sello una raíz del árbol que Salomón había indicado y luego, al olería el enfermo, le extraía por las fosas nasales el demonio, y, nada más caer al suelo el poseso, Eleazar hacía jurar al demonio que ya no volvería a meterse en él, mencionando el nombre de Salomón y recitando los encantamientos que aquel había compuesto. Y Eleazar, en su interés por persuadir e infundir a los presentes el convencimiento de que él tenía este poder, ponía un poco antes un vaso o una pila llenos de agua y ordenaba al demonio en el momento de salir de la persona posesa que los volcara y permitiera reconocer a los espectadores que había dejado a la persona presa. Y, como rilo ocurría, se constataba con toda evidencia la perspicacia y sabiduría de Salomón, razón por la que nos vimos impulsados a hablar de este asunto, para que todo el mundo conozca la grandeza de su ser y su amor a Dios y a

nadie de los que viven bajo el sol se le oculte la condición insuperable del rey en todo tipo de virtud» [Antigüedades 8.46-49).

Estos ejemplos son instructivos en un punto. Un santo varón, probablemente una forma primitiva de rabbí, piadoso y conocido porque sus oraciones son escuchadas, a veces de forma asombrosa, proporciona un marco general dentro del cual el propio Jesús pudo ser comparado por muchos de sus contemporáneos. Pero la conducta de Jesús era significativamente diferente de la de estos varones. Jesús no oraba para que se produjera la sanación. Nunca negociaba con Dios (por ejemplo: «No saldré de este círculo hasta que este pobre muchacho recupere la salud»). Y, en contraste con Eleazar el exorcista, Jesús no usaba objetos -ni un anillo con un sello, ni una raíz ardiente, ni encantamientos transmitidos desde Salomón, ni la invocación del nombre de Salomón-. Jesús, sencillamente, tocaba a la persona o pronunciaba una palabra, y la sanación o el exorcismo se producían. No sorprende que las multitudes exclamaran: «¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad! Manda hasta a los espíritus inmundos y le obedecen» (Mc 1,27; véase Mt 7,29; 9,8; Mc 1,22; Lc 4,32.36).

El relato del exorcista que usaba el nombre de Jesús proporciona una prueba sólida de que Jesús era visto por sus contemporáneos como un hombre con un extraordinario poder:

«Juan le dijo: “Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y no viene con nosotros, y tratamos de impedirselo porque no venía con nosotros”. Pero Jesús dijo: “No se lo impedáis, pues no hay nadie que obre un milagro invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí. Pues el que no está contra nosotros está por nosotros”» (Mc 9,38-40).

No es fácil explicar este relato como una creación de la Iglesia primitiva. De hecho, está de algún modo en tensión con el relato de los exorcistas profesionales mencionados en Hechos 19. Lo asombroso aquí es que los hechos poderosos de Jesús habían llegado a ser tan conocidos que un exorcista profesional había empezado a usar el nombre de Jesús (presumiblemente) del mismo modo que previamente había usado el nombre de Salomón. En su ministerio, relativamente breve, Jesús llegó a ser considerado uno de los mejores sanadores y exorcistas¹⁰. De hecho, el mismo Jesús dijo, evidentemente sin que nadie pudiera cuestionarlo: «Mirad, aquí hay algo más que Salomón» (Mt 12,42; Lc 11,31).

Onías, el Marcador de círculos

Según Josefo (ca. 90 d.C.):

«Un cierto hombre llamado Onías, varón justo y amado de Dios, con ocasión de la falta de lluvias, suplicó a Dios que pusiera fin a la sequía, circunstancia en que Dios, que lo escuchó, mandó el agua» (Antigüedades 14,22).

Según la Misná (ca. 200 d.C.):

«Una vez dijeron a Onías, el marcador de círculos, que orara para que descendieran las lluvias... Oró, pero no descendieron las lluvias. ¿Qué hizo? Trazó un círculo, se colocó en el centro y dijo ante el “Señor del universo, tus hijos se han dirigido a mí por cuanto que yo soy

como un hijo de casa ante Ti. Juro por tu gran nombre que no me moveré de aquí en tanto no desciendan las lluvias” Comenzaron entonces a desprenderse unas gotas. Exclamó: “No he pedido esto, sino la lluvia de las cisternas, de las fosas y de las grutas”. Comenzó luego a llover con furia. Exclamó: “No es esto lo que pedí, sino lluvia de benevolencia, de bendición, de generosidad”. Descendieron las lluvias con moderación, pero continuamente, de modo que los israelitas tuvieron que salir de Jerusalén al monte del templo a causa de la lluvia» (Misná, Taanit 3,8).

La habilidad de Jesús para sanar y exorcizar llegó a ser tan famosa que le resultaba difícil desplazarse por la región o encontrar tiempo para estar a solas (Mc 1,28.32-33.45; 5,21; 6,53-56; 7,24). Se nos dice que en una ocasión tuvo que enseñar a las multitudes desde una barca, apartada de la orilla (Mc 4,1); de este modo creó una barrera entre él y quienes escuchaban su enseñanza. Todos recordamos la conmovedora historia de la hemorroísa que, con la esperanza de ser curada, extendió la mano y tocó la orla del manto de Jesús (Mc 5,24-34).

LA REPUTACIÓN DE JESÚS DESPUÉS DE PASCUA

La reputación de Jesús como sanador y exorcista era tan grande que al menos un exorcista judío invocaba su nombre para expulsar espíritus inmundos. Pero esta fama no sólo no se desvaneció después de la conclusión del ministerio de Jesús, sino que, de hecho, creció. Judíos no cristianos y paganos usaban el nombre de Jesús, aunque no siempre obtenían los resultados que esperaban. Un ejemplo dramático al respecto lo tenemos en el siguiente relato del libro de los Hechos:

«Dios obraba por medio de Pablo milagros no comunes, de forma que bastaba con aplicar a los enfermos los pañuelos o mandiles que había usado, y se alejaban de ellos las enfermedades y salían los espíritus malos. Algunos exorcistas judíos ambulantes intentaron también invocar el nombre del Señor Jesús sobre los que tenían espíritus malos, y decían: “Os conjuro por Jesús, a quien predica Pablo”. Eran siete hijos de un tal Esceva, sumo sacerdote judío, los que hacían esto. Pero el espíritu malo les respondió: “A Jesús le conozco, y sé quién es Pablo; pero vosotros, ¿quiénes sois?”. Y arrojándose sobre ellos el hombre poseído del mal espíritu, dominó a unos y otros y pudo con ellos de forma que tuvieron que huir de aquella casa desnudos y cubiertos de heridas. Llegaron a enterarse de esto todos los habitantes de Efeso, tanto judíos como griegos. El temor se apoderó de todos ellos, y fue glorificado el nombre del Señor Jesús. Muchos de los que habían creído venían a confesar y declarar públicamente sus prácticas. Bastantes de los que habían practicado la magia reunieron los libros y los quemaron delante de todos. Calcularon el precio y hallaron que subía a cincuenta mil monedas de plata. De esta forma la palabra del Señor crecía y se difundía poderosamente» (Hch 19,11-20).

Janina ben Dosa

Según la Misná (ca. 200 d.C.):

«Se cuento de Rabbí Janina ben Dosa que solía orar por el enfermo y decir: “Éste vivirá, éste morirá”. Le dijeron: “¿Cómo lo sabes?”. Le respondió: “Si mi oración es fluida en mi boca, sé que es aceptada; sino, sé que es rechazada”» (Misná, Berajot 5,5),

Según el Talmud (ca. 500 d.C.):

«Sucedio de nuevo que, cuando Rabbí Janina ben Dosa fue a estudiar la Torá con RabbíYojanán ben Zakay, el hijo de Rabbí Yojanán ben Zakay cayó enfermo. Él le dijo: “Janina, hijo mío, ora por él para que viva”. Puso la cabeza entre te rodillas y oró por él, y vivió. RabbíYojanán ben Zakay dijo: “Si ten Zakay hubiera tenido la cabeza metida entre te rodillas durante todo el día, nadie lo habría advertido. Su esposa le dijo: “¿Es Janina mayor que ti?”. Él le dijo: “No; pero es como un siervo ante el rey (y se presenta ante él sin esperar), y yo soy como un noble ante el rey (y, por tonto, tengo que pedir una cita)”» (Talmud de Babilonia, Berajot 34b).

Este relato encaja en el patrón que hemos visto antes. Se reconoce que el nombre de Jesús tiene tanto poder que los exorcistas (y probablemente también los sanadores) profesionales lo usan, aun cuando no sean cristianos. Su uso del nombre de Jesús es puramente pragmático, incluso comercial. Ahora bien, con el nombre de Jesús no se puede jugar. Como en los relatos de los evangelios del Nuevo Testamento, también aquí tenemos un demonio poderoso que reconoce el nombre de Jesús y el nombre de Pablo, un apóstol de Jesús. El espíritu malo conoce y respeta a Jesús y a Pablo, pero no tiene consideración hacia los siete hijos de Esceva. Se ve cuál es el poder del demonio por la forma en que domina a esos hombres y los expulsa.

Incluso en las tradiciones paganas se creía que el nombre de Jesús era poderoso. Examinemos una parte de una famosa fórmula de exorcismo de los papiros mágicos griegos publicados hace bastantes años.

«Un eficaz encantamiento de Pibechis [un legendario mago de Egipto] para los poseídos por demonios. Toma aceite de aceitunas amargas con la hierba *mastigia* y la pulpa del fruto del loto, y ponlo a hervir con mejorana blanca, mientras dices “IOEL OS SARTHIMI... sal de _____ (se añade el nombre de la víctima)”. La filacteria: sobre una delgada lámina de metal escribe “IAEO ABRAOTH... y cuélgasela al paciente. Es aterrador para todos los demonios, y les produce pavor. Después de poner al paciente frente a ti, pronuncia el siguiente conjuro: “Te conjuro por el Dios de los hebreos, Jesús, IABA IAE ABRAOTH... que se aparece en el fuego, que está en medio de la tierra, la nieve y la niebla... permite que tu ángel, el implacable, descienda, y deja que asigne al demonio que vuela en tomo a esta forma, que Dios formó en su santo paraíso, porque oro al Dios santo... que salvó a su pueblo del faraón y envió sobre el faraón diez plagas a causa de su desobediencia... Te conjuro por el sello que Salomón puso sobre la lengua de Jeremías» (líneas 3007-3041)”.

Vemos cómo se invoca aquí el nombre de Jesús, junto con nombres mágicos y nombres de divinidades. Vemos también la referencia al «sello» asociado con Salomón. Pero lo sorprendente es que a Jesús se le llama «el Dios de los hebreos». Un exorcista pagano, familiarizado con varias tradiciones judías, era consciente del poder del nombre de Jesús (¿gracias a alguna observación de primera mano?) y probablemente sabía que Jesús era judío y que los primeros cristianos confesaban que era el Hijo de Dios. Así pues, desde el punto de vista de este pagano, Jesús podía ser descrito como el Dios de los hebreos.

Por último, incluso en la tradición rabínica transmitida en el Talmud, se debate acerca de la legitimidad de las sanaciones en nombre de Jesús. Es evidente que algunos rabinos creían que era mejor morir que ser sanados en el nombre de Jesús. Estos datos atestiguan la

pervivencia de la fama de Jesús como sanador y exorcista.

La conclusión que se saca de las pruebas aportadas es que Jesús fue conocido como sanador y exorcista durante su ministerio y después, y que estos hechos poderosos aclaraban en gran medida el significado de su proclamación del gobierno de Dios y el significado de su propia persona. Si queremos comprender al Jesús histórico plena y exactamente, tenemos que dar a sus milagros el lugar que les corresponde. Los hechos poderosos disminuidos producen un Jesús deformado.

8

USOS DUDOSOS DE JOSEFO

Comprender la antigüedad tardía

OTRA manera que algunos estudiosos contemporáneos tienen de deformar la imagen de Jesús en los evangelios del Nuevo Testamento consiste en hacer un uso bastante cuestionable de Josefo y de otras fuentes de la antigüedad tardía. Algunos dudan de la veracidad de los evangelios del Nuevo Testamento porque, aparentemente, éstos no están de acuerdo con las narraciones referidas por Josefo, el célebre historiador y apologista judío del siglo I. A juicio de algunos, esta falta de acuerdo prueba que los evangelios son imprecisos desde el punto de vista histórico. Con frecuencia se exageran las supuestas diferencias entre los evangelios y Josefo, y a veces -y esto es importante- se pasan por alto los prejuicios de Josefo. Pero antes de examinar estas cuestiones es preciso ofrecer unos datos fundamentales sobre Josefo y sus escritos.

JOSEFO Y SUS ESCRITOS

José bar Matías nació en una familia sacerdotal aristocrática en el año 37 d.C., el año en que Pondo Pilato fue destituido como gobernador de Judea y Samaría. José (después conocido como Josefo) fue educado en Roma y, al regresar a Palestina en los años 60, percibió los comienzos de la agitación que con el tiempo conduciría a la rebelión. José quiere hacernos creer que trató de disuadir a sus compatriotas -porque reconocía, con razón, el gran poder de Roma-. Pero cuando, finalmente, tuvo lugar la rebelión, a José se le asignó el mando sobre las fuerzas judías rebeldes en Galilea. Resulta sorprendente que se confiara tanta autoridad a una persona que se oponía a la guerra. Es probable que tengamos aquí un ejemplo del aspecto interesado y no sincero de José como ser humano. Y no es el suyo el único caso¹.

Tras ser derrotado, Josefo se escondió y consiguió salvar la vida profetizando el ascenso de Vespasiano como emperador de Roma. Esta fue una conjetura sagaz por parte de Josefo, que en el año 67 d.C. sabía que los días de Nerón estaban contados, que no tenía sucesor y que los romanos amaban a los generales victoriosos. La suerte favoreció al general Vespasiano. Un año después (en el 68), Nerón murió, tres aspirantes a sucederlo (Galba, Otón y Vitelio) fracasaron, y Vespasiano fue proclamado (en el 69) emperador del imperio romano. La profecía de José se cumplió. Poco después, José fue liberado y ayudó a Tito, hijo de Vespasiano, a terminar con la rebelión judía. José acompañó a Tito hasta Roma, adoptó el nombre de la familia imperial -Flavio-, latinizó su nombre propio -Josefo-, se casó con una aristócrata romana, estableció su residencia en Italia y escribió una serie de libros en los que defendió al pueblo judío, explicó su vida y el papel que había desempeñado en la gran rebelión, a la vez que ensalzaba las virtudes de los romanos, especialmente de sus benefactores, los Flavios.

Se han conservado cuatro obras de Josefo: *La guerra de los judíos* (7 vols.), *Antigüedades judías* (20 vols.), *Contra Apión* (2 vols.) y la *Autobiografía*. La primera de dichas obras, *La guerra de los judíos*, escrita a mediados de los años 70, describe la rebelión judía contra Roma, desde el año 66 d.C. hasta la toma y destrucción de Jerusalén en el año 70 y la posterior conquista (en el 73 o el 74) de Masada, la fortaleza herodiana construida sobre la cima de un monte, que había sido ocupada por los rebeldes judíos. *Antigüedades judías* (20 vols.) fue publicada hacia el año 90 y conoció dos o tres ediciones. En esta obra narra Josefo

la historia del pueblo judío, desde el Génesis hasta la segunda mitad del siglo I d.C. *Contra Apión* es una obra polémica y apologética dirigida contra un antisemita -Apión- que, entre otras cosas, afirmaba que la raza judía no era ni antigua ni distinguida. Es probable que *Contra Apión* y la *Autobiografía* fueran publicadas en los años 90.

En estas obras se habla de fariseos y saduceos, de escribas y sacerdotes (incluidos los sumos sacerdotes Anás y Caifás) y de gobernantes y figuras políticas conocidas, como Herodes el Grande; sus hijos Arquelao, Herodes Antipas y Filipo; su nieto Agripa y varias autoridades romanas, como Poncio Pilato, Félix y Festo. Muchos de los lugares mencionados en el Nuevo Testamento se encuentran en los relatos de Josefo, incluidos Galilea, Cesárea, Jericó, el monte de los Olivos y Jerusalén. Josefo ofrece mucha información sobre el templo, sobre la historia bíblica y postbíblica de Israel, así como sobre distintas nacionalidades y grupos étnicos (griegos, romanos, nabateos y samaritanos). En unos pocos pasajes, Josefo menciona a figuras que desempeñan un papel importante en la fundación del movimiento cristiano. Entre ellas se encuentran Jesús, su hermano Santiago y Juan el Bautista.

Algunos investigadores creen hoy que el relato de Josefo sobre la predicación, el encarcelamiento y la muerte de Juan el Bautista difiere significativamente de los relatos de los evangelios del Nuevo Testamento. Además, hay quienes piensan que el retrato que de Poncio Pilato ofrecen los evangelios del Nuevo Testamento difiere de lo que nos narra Josefo (y también Filón, un contemporáneo judío algo mayor que él). Estos investigadores sospechan que los relatos de los evangelios del Nuevo Testamento están sesgados por motivaciones teológicas y, por tanto, probablemente no son fiables desde el punto de vista histórico. ¿Está justificado tal escepticismo? ¿Llevan necesariamente a esta conclusión los relatos de Josefo y de Filón?

JUAN EL BAUTISTA, SEGÚN JOSEFO

Aunque a veces los investigadores han expresado dudas sobre la autenticidad de los pasajes de los escritos de Josefo que hablan sobre Jesús (Antigüedades 18.63-64) y Santiago (Antigüedades 20.200-201), generalmente se acepta la autenticidad del relato de Josefo sobre la predicación y la muerte de Juan el Bautista. La mayoría de los especialistas creen que este relato es independiente del relato conservado en los evangelios del Nuevo Testamento. Lo que dice Josefo sobre Juan es importante, porque no sólo nos ofrece una perspectiva independiente, sino que sitúa a Juan en un contexto político e histórico más amplio. Parte de este contexto incluye a otras figuras públicas que atrajeron a muchedumbres y entraron en conflicto con las autoridades.

Obviamente, los lectores de los evangelios del Nuevo Testamento están familiarizados con Juan el Bautista. El ministerio público de Jesús empieza con el Bautista, que llama al pueblo judío a arrepentirse y bautizarse (es decir, sumergirse) en el río Jordán (Mc 1,4-5); y según el material que se encuentra sólo en Lucas (véase 3,10-14), el Bautista exhorta a la gente a ser honrada y generosa. En los evangelios, el mensaje de Juan recibe una orientación claramente escatológica. Es decir, el mensaje de Juan es entendido como una llamada a preparar los cambios que Dios está a punto de realizar en Israel y en el mundo. Se vincula la profecía de Isaías 40,3 («Preparad el camino al Señor») con el ministerio de Juan. Además, Juan advierte del juicio venidero y predice la llegada de uno «más fuerte» que él, que bautizará al pueblo en espíritu y fuego (Mc 1,7-8).

«Por estas fechas vivió Jesús, un hombre sabio *si es que procede llamarle “hombre”*-, pues fue autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que aceptaban la verdad con agrado. Y fueron numerosos los judíos e igualmente numerosos los griegos que ganó para su causa. *Éste era el Mesías*. Y aunque Pilato lo condenó a morir en la cruz, debido a una denuncia presentada por las autoridades de nuestro pueblo, las gentes que lo habían amado anteriormente tampoco dejaron de hacerlo después, *pues se les apareció vivo de nuevo al tercer día, milagro este, así como otros más en número infinito, que los divinos profetas habían predicho de él*. Y hasta el día de hoy todavía no ha desaparecido la raza de los cristianos, así llamados en honor a él» (Antigüedades 18.63-64).

Es probable que las palabras escritas en cursiva sean interpolaciones cristianas posteriores en el relato de Josefo.

Los evangelios del Nuevo Testamento añaden que Juan criticó a Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea (quien gobernó entre los años 4 a.C. y 39 d.C.), por haberse divorciado de su esposa (la hija de Aretas IV, rey de Nabatea, en Transjordania) y haberse casado con Herodías, la esposa de su hermanastro Herodes Filipo (Me 6,18). Encolerizado, Herodes manda encarcelar a Juan (Me 6,17). Más tarde, para cumplir una fanfarronada dicha ante huéspedes distinguidos, Herodes hace decapitar a Juan (Me 6,16.27-28)².

Santiago, el hermano de Jesús, según Josefo

«[Anán] instituyó» un consejo de jueces y, tras presentar ante él al hermano de Jesús, llamado "Cristo", de nombre Santiago, y a algunos otros, presentó contra ellos la falsa acusación de que habían transgredido la ley y, así, los entregó a la plebe para que fueran lapidados. Pero los que parecían ser los más moderados de los habitantes de la ciudad y los más escrupulosos cumplidores de las normas legales apenas soportaron esta acción, por lo que enviaron recado secretamente ante el rey [Agripa II] para exhortarlo a que ordenara a Anán que no continuara con tales acciones» (Antigüedades 20.200-201).

Aunque una parte de esta historia aparece en relato de Josefo, el acento es diferente. Josefo se centra en las tensiones entre Galilea y Nabatea, que desencadenaron una crisis cuando el rey nabateo, como respuesta al trato que Herodes había dado a su hija, atacó y destruyó el ejército del tetrarca de Galilea. Muchos judíos creían que la destrucción del ejército de Herodes era el castigo divino por haber asesinado a Juan. Esto es lo que Josefo afirma acerca de Juan:

«Pero algunos judíos eran de la opinión de que el ejército de Herodes había perecido por castigo de Dios, quien de esta manera habría castigado muy justamente a Herodes en represalia por la muerte de Juan, de sobrenombre Bautista, a quien, efectivamente, había matado Herodes, a pesar de ser Juan un hombre bueno que recomendaba incluso a los judíos que practicasen las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios, y que, cumplidas estas condiciones, acudieran a bautizarse, puesto que sólo así El consideraría aceptable su bautismo, no si lo utilizaban para lograr el perdón de sus pecados, sino si acudían a bautizarse únicamente para la purificación corporal y para ninguna otra cosa, al dar por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia. Y como el resto de las gentes se unieran a él (pues sentían un placer

exultante al escuchar sus palabras), Herodes, por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular (puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa que él quisiera pedirles), optó por matarlo, anticipándose así a la posibilidad de que se produjera una rebelión a instancias de él, juzgando este hecho mucho mejor que tener que arrepentirse luego, al encontrarse con problemas tras sufrir un revés. Entonces Juan, tras ser trasladado a la citada fortaleza de Maqueronte, fue ejecutado en ella. Y los judíos opinaban que el descalabro de sus fuerzas expedicionarias se había producido en represalia por la muerte de hombre tan insigne, al querer Dios castigar así a Herodes» (Antigüedades 18.116-119).

Algunos críticos piensan que este relato de la predicación y las actividades de Juan contradice los relatos que tenemos en los evangelios del Nuevo Testamento. Pero ¿es realmente así? Pienso que no. De hecho, si admitimos que Josefo evita la escatología y el mesianismo y trata de presentar a los partidos religiosos judíos como grupos filosóficos, descubrimos que lo que Josefo dice sobre Juan es coherente con lo que dice el Nuevo Testamento.

Según Josefo, Juan «recomendaba incluso a los judíos que practicasen las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios, y que, cumplidas estas condiciones, acudieran a bautizarse». Es evidente que esto es lo que afirman los evangelios del Nuevo Testamento. Josefo dice también que el bautismo es aceptable a Dios, «no si lo utilizaban para lograr el perdón de sus pecados, sino si acudían a bautizarse únicamente para la purificación corporal y para ninguna otra cosa, al dar por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia». Ciertamente, esto también coincide con lo que afirman los evangelios del Nuevo Testamento: «Apareció Juan bautizando en el desierto, proclamando un bautismo de conversión para perdón de los pecados» (Mc 1,4; véase Mt 3,1.6; Lc 3,3). Pero el Juan de los evangelios del Nuevo Testamento no aceptaba el bautismo sin arrepentimiento y cambio de conducta. El Bautista advertía a quienes acudían a él: «Dad, pues, fruto digno de conversión, y no creáis que basta con decir en vuestro interior: “Tenemos por padre a Abrahán”; porque os digo que puede Dios de estas piedras suscitar hijos a Abrahán» (Mt 3,8-9; Lc 3,8-9). Josefo sostiene que Juan exhortaba a los judíos a que «practicasen las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios» (lo cual constituye una forma del mandamiento principal: amor a Dios y amor al prójimo). En los evangelios del Nuevo Testamento, Juan insiste en lo mismo: «El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo» (Lc 3,11).

Cuando se comparan atentamente, y cuando se reconoce lo que Josefo quería ocultar y lo que los evangelistas del Nuevo Testamento querían subrayar, los relatos que aparecen en Josefo y en los evangelios del Nuevo Testamento se complementan entre sí.

No obstante, algunos estudiosos piensan que hay una discrepancia fundamental. Hay quienes dicen que, según el Nuevo Testamento, Juan fue condenado a muerte por haberse atrevido a criticar a Herodes Antipas, que se había divorciado de su esposa y se había casado con la esposa de su hermano; sin embargo, según Josefo, Juan fue asesinado debido a su popularidad y su influencia en las multitudes. ¿Es esto una verdadera discrepancia? De nuevo, pienso que no.

Como digresión, Marcos cuenta el relato del encarcelamiento de Juan y su posterior ejecución (Mc 6,14-29). Se afirma que la ejecución de Juan fue el resultado de su crítica al

matrimonio del gobernante con su cuñada:

«Es que Herodes era el que había enviado a prender a Juan y le había encadenado en la cárcel por causa de Herodías, la mujer de su hermano Filipo, con quien Herodes se había casado. Porque Juan decía a Herodes: “No te está permitido tener la mujer de tu hermano”. Herodías le aborrecía y quería matarlo, pero no podía» (Mc 6,17-19).

A continuación, el relato de Marcos narra el banquete y refiere cómo le piden a Herodes la cabeza de Juan en una bandeja.

Algunos investigadores señalan que Josefo afirma que Herodes arrestó a Juan «por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular», y que esta explicación contradice el relato evangélico. Pero Josefo no da una razón de la acción de Herodes. En cambio, Marcos, seguido por Mateo y Lucas, proporciona la razón por la que Herodes temía la influencia de Juan sobre el pueblo. La crítica de Juan al tetrarca de Galilea refleja ideas comunes en aquel tiempo, a saber: el gobernante sólo ha de tener una esposa y ha de dar al pueblo un ejemplo moral apropiado. Tenemos una enseñanza importante sobre este tema en los manuscritos del Mar Muerto. Uno de tales manuscritos, el Rollo del Templo, afirma: «No tomará un hombre la mujer de su hermano y no descubrirá el miembro de su hermano, del hijo de su padre o de su madre, porque es una impureza» (11QRollo del Templo 66,12-13)³.

Herodes se encontraba en una posición difícil. Su primera esposa, al conocer sus intenciones, regresó a casa de su padre, el rey Aretas de Nabatea. La acción de Herodes dio al traste con la frágil tregua entre la Galilea romana, en el oeste, y Nabatea, en el este. Era casi seguro que se iban a desencadenar hostilidades, y Herodes necesitaba todo el apoyo de su pueblo. No le convenía en absoluto que Juan condenara sus acciones. Resultó que los temores de Herodes estaban plenamente justificados, porque Aretas atacó Galilea y destruyó el ejército del tetrarca, como se menciona en la cita de Josefo⁴.

Reyes y príncipes herodianos

Antípater el idumeo (63-43 a. C.)
Herodes el Grande (37-4 a.C.)
Herodes Arquelao (4 a.C – 6 d.C)
Herodes Filipo (4 a.C – 34 d.C)
Herodes Antipas (4 a.C – 39 d.C.)
Herodes Agripa I (41-44 d.C.)
Herodes Agripa II (49-93 d.C.)

Los evangelios del Nuevo Testamento no dicen nada sobre los problemas políticos de Herodes. Tan sólo mencionan la crítica de Juan al tetrarca, seguida del arresto y la ejecución. Josefo menciona también esta dimensión del relato. Afirma que Herodías abandona a su marido y, violando la costumbre judía, se casa con su hermanastro Herodes. Así, el punto crucial de los dos relatos es el mismo. Según Josefo,

«...Herodías se casó con Herodes [Filipo], hijo de Herodes el Grande, que había sido traído al mundo por Mariamme, hija del sumo sacerdote Simón. Este Herodes y Herodías tuvieron una hija, Salomé, tras cuyo alumbramiento Herodías, con el propósito deliberado de echar por tierra las costumbres heredadas de los antepasados, se casó con Herodes, hermano de su

anterior marido por parte de padre» (Antigüedades 18.136).

Ambos relatos difieren en la descripción del mensaje de Juan. Los evangelios del Nuevo Testamento ponen el acento en la apasionada llamada del Bautista al arrepentimiento y en la advertencia del juicio venidero. Josefo no dice nada de esto; en cambio, insiste en el ministerio de purificación del Bautista para los comprometidos con la justicia. Como el número de personas que acudían a Juan no dejaba de aumentar, Herodes se alarmó y arrestó al Bautista. Pero Josefo nunca explica directamente por qué quería Herodes silenciar al Bautista. Después de todo, exhortar a los galileos a que «practicaran las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos» no tendría por qué causar alarma. Pero si esas exhortaciones se ven en el contexto de la condena a un tetrarca que no ejercitaba la virtud ni practicaba la justicia (especialmente con respecto a su primera esposa, la hija de Aretas), entonces las acciones de Herodes contra Juan no ocasionan ninguna sorpresa.

Es probable que el retrato no escatológico que Josefo hace del Bautista como ético o moralista esté coloreado por un deseo de presentar al Bautista según categorías filosóficas grecorromanas. Pero tal vez el retrato no sea totalmente inexacto, porque en Lucas 3,10-14 se nos dice que Juan exhortaba al pueblo a vivir con justicia. Lo que movió a Josefo a mencionar a Juan fue la opinión, generalizada entre los judíos, según la cual la catástrofe que golpeó a Herodes (y contribuyó a que Roma lo destituyera de su cargo) se produjo a consecuencia del trato que había dispensado al Bautista. Es evidente que Josefo coincide con esta valoración y, por tanto, presenta a Juan como un «hombre bueno» que exhortaba a los judíos justos a bautizarse. Pero Josefo ha de tener cuidado con lo que dice acerca del mensaje de Juan. Cualquier alusión a un programa de reforma o restauración crearía en las mentes romanas simpatía hacia Herodes, cuyas acciones parecerían entonces apropiadas.

Es difícil decir si Josefo sabía algo más acerca de la predicación de Juan y lo suprimió - por su resistencia a divulgar entre los romanos el interés de los judíos por la escatología y el mesianismo-, Pero lo que Josefo nos dice complementa en buena medida la imagen de los evangelios del Nuevo Testamento, especialmente cuando se ve en el contexto de las actividades y promesas hechas por otros hombres en aquel tiempo.

Cuando se leen los relatos de los evangelios del Nuevo Testamento y de Josefo en su contexto completo y se reconocen las respectivas visiones teológicas y apologéticas, desaparece la supuesta contradicción entre Josefo y los evangelios del Nuevo Testamento. Los evangelios y Josefo cuentan la misma historia, pero acentúan diferentes elementos de la misma.

PONCIO PILATO, SEGÚN JOSEFO

En los últimos años, los críticos han argumentado que la imagen que ofrecen los evangelios del Nuevo Testamento de un Pilato vacilante e inseguro, que no encuentra culpa en Jesús y está dispuesto a liberarlo, es ficticia y forma parte de la apologética del cristianismo primitivo frente a un gobierno romano quizá excesivamente amenazador a raíz de la rebelión judía, que hizo que los cristianos trataran de distanciarse de sus hermanos de raza. Se nos dice que Pilato estaba sediento de sangre y era insensible a la justicia en general, y a las preocupaciones judías en particular. Nunca proclamó que Jesús era inocente y nunca le ofreció la posibilidad de ser liberado. Los evangelios del Nuevo Testamento -prosigue la argumentación- son apologética y propaganda, no historia⁵. ¿Por qué piensan esto algunos estudiosos? ¿Tienen razón?

Algunos investigadores tienen una pésima imagen de Pilato, debido a las críticas negativas que sobre él se vierten en los escritos de dos contemporáneos judíos: Filón de Alejandría (ca. 20 a.C. - ca. 50 d.C.) y Josefo (37 d.C. - ca. 100). En su invectiva contra el emperador romano Gayo Calígula, Filón describe a Pilato, el gobernador de Judea, como un «hombre de una inflexible, obstinada y cruel disposición», y añade que su administración estuvo marcada por «sobornos, insultos, robos, atropellos, injurias injustificables, ejecuciones sin juicio y una crueldad sin fin y extremadamente dolorosa» (*Legatio ad Gaium* 301- 302). Las observaciones de Filón se centran primariamente en el incidente de los escudos dorados que Pilato había colocado en el palacio de Herodes en Jerusalén. Esas críticas tienen una motivación política, y es probable que magnifiquen los fallos y defectos del gobernador⁶.

Cuando escribe Filón (en los años 39 o 40 d.C.), Pilato había sido ya destituido del cargo y estaba deshonrado, lo cual hacía de él un blanco fácil para ser denigrado. Y, naturalmente, presentar la peor imagen posible de Pilato servía al objetivo más amplio de la obra de Filón.

Josefo, que tampoco dedica elogio alguno a Pilato, narra un incidente en el que, una noche, éste hizo que fueran trasladados de Cesárea Marítima a Jerusalén estandartes militares con la imagen del emperador romano (es posible que se trate de otra versión del mismo acontecimiento descrito por Filón). Un numeroso grupo de judíos acudió a Cesárea para implorar al gobernador que retirara los estandartes. Sólo la disposición de los judíos a morir sin oponer resistencia obligó a Pilato a ordenar que los estandartes ofensivos volvieran a Cesárea (*La guerra de los judíos* 2.171-174; *Antigüedades* 18.55-59).

La inscripción de Pilato

Durante una excavación realizada en el antiguo teatro de Cesarea Marítima se descubrió una inscripción en lo que Poncio Pilato dedica un edificio:

Texto latino	Traducción
[NAUTIS]S TIBERIEVM	[de los marinero]s Tiberieum
[PON] TIVS PILATVS	[Pon]cio Pilato
[PRAEF] ECTVS IVDA [EA]E	[pref]ecto de Jude[a]
[REF]E[CIT]	[rest]a[uró]

Véase Geza ALFÖLDY, Pontius Pilatus und das Tiberieum von Caesarea Maritima *Studia Classica Israelica* 18 (1999), pp. 85-108.

Josefo narra otro incidente en el que Pilato sustrajo dinero del tesoro del templo con el fin de asegurarse fondos adicionales para un proyecto municipal. El relato afirma que se gastó «el tesoro sagrado, que se llamaba *korbanas*» (*La guerra de los judíos* 2.175; *Antigüedades* 18.60-62). Josefo se refiere aquí al tesoro de las ofrendas, conocido como «corbán», es decir, un don dado a Dios (*korban*, es decir, «don» [Me 7,11]; «No es lícito echarlas [las monedas de plata de Judas] en el *korbanas*» [Mt 27,6]). La sustracción de esas ofrendas consagradas para destinarlas a un uso secular fue una acción considerada muy ofensiva por el pueblo judío, que una vez más protestó, pero no llegó a sublevarse. Pilato distribuyó soldados, vestidos de civil, entre la multitud. Después de la señal convenida, los soldados empezaron a apalear a los judíos. Mataron a algunos, hirieron a otros y, finalmente, dispersaron a la multitud.

En estos dos incidentes narrados por Josefo destaca sobre todo el silencio de los jefes de los sacerdotes. Este dato es especialmente llamativo en el caso de la sustracción del dinero del *korbanas*, ya que Pilato no habría podido hacerlo (ni siquiera se habría atrevido) sin el permiso y la ayuda de los propios jefes de los sacerdotes. Es evidente que Caifás, el sumo sacerdote, y Pilato, el gobernador, actuaban de común acuerdo y se entendían bien. No sorprende que, cuando Pilato fue destituido del cargo a principios del año 37, después de su brutal ataque contra los samaritanos, también Caifás fuera destituido del cargo poco tiempo después (Antigüedades 18.88-89.95).

El evangelista Lucas alude también a un terrible acontecimiento, cuando Jesús habla de «los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios» (Lc 13,1). Este podría ser un caso más de la violencia del gobernador contra sus súbditos⁷.

Basándose en episodios como éstos y en las descripciones negativas que aparecen en Filón y Josefo, muchos investigadores dan por supuesto que Pilato apenas tenía consideración alguna hacia la sensibilidad judía y reaccionaba con violencia contra cualquier disturbio o desafío a su autoridad. Por tanto, como los evangelios del Nuevo Testamento presentan a Pilato sopesando sus opciones y mostrando una cierta resistencia a condenar a muerte a Jesús, algunos estudiosos desconfían del testimonio de los evangelios. Sin embargo, yo pienso que esta interpretación de Pilato y los evangelios debe ser reconsiderada.

El historial de Pilato no es, ni mucho menos, tan sangriento como parece. Además, cada una de las confrontaciones con sus súbditos tuvo lugar después de consultar a los dirigentes judíos. Pilato no era impulsivo ni particularmente violento. Y la idea de que no tenía consideración alguna hacia la sensibilidad judía se basa en una lectura acrítica de Filón y Josefo, los cuales tenían intereses personales contra el que fuera gobernador. Revisemos estos puntos.

El historial de Pilato. ¿Es sangriento el historial de Pilato? Así lo piensan algunos; un escritor popular resume el comportamiento de Pilato hacia la multitud con una palabra: *¡masacre!* Pero yo pienso que ésta es una interpretación acrítica y sobredimensionada de los datos. En el caso de los escudos, Pilato se retractó. No mató a nadie. La protesta judía pacífica tuvo éxito. En el caso de la sustracción de fondos sagrados para el proyecto municipal, Pilato tuvo que actuar al menos con el apoyo tácito de los jefes de los sacerdotes, pues nunca podría haber tomado dinero del tesoro del templo sin permiso. Es muy probable que la protesta pública estuviera dirigida tanto contra los jefes de los sacerdotes (y en especial contra el guardián del tesoro, por haber permitido semejante sacrilegio) como contra el gobernador romano. La cobarde estratagema de Pilato -consistente en introducir soldados, vestidos de civil, entre la multitud y ocasionar una revuelta que sus tropas podrían reprimir después violentamente- manifiesta la misma clase de astucia sin principios que empleó durante el plebiscito y el juicio contra Jesús de Nazaret. Es posible que el ataque contra la multitud que protestaba contra el mal uso del dinero consagrado sea el ataque mencionado en Lucas 13. Si es así, entonces sólo tenemos un encuentro sangriento entre Pilato y sus súbditos judíos. El otro encuentro sangriento -el que tuvo lugar con los samaritanos- daría lugar a su destitución fulminante.

Antes y Caifás, según Josefo

«Cirinio, por su parte, tras haber vendido los bienes de Arquelao... despojó de la dignidad

de su cargo al sumo sacerdote Joazar, centra quien se había amotinado la multitud, y en su lugar designó sumo sacerdote a Anán, hijo de Set» (Antigüedades 18.26).

«Y como sucesor de Anio Rufo fue enviado por Tiberio como procurador de Judea, adonde llegó, Valerio Grato, quien, tras deponer a Anán del cargo de sumo sacerdote, designó en su lugar a Ismael, hijo de Fabi. Pero también a éste lo sustituyó no mucho después, y en su lugar designó sumo sacerdote a Eleazar, hijo de Anán, a su vez, en otro tiempo, sumo sacerdote. Y al cabo de un año depuso también a éste y entregó la dignidad de sumo sacerdote a Simón, hijo de Camito. Pero cuando no había transcurrido un periodo de tiempo superior a un año desde que éste ocupara el cargo, lo sustituyó Josefo, conocido también por el nombre de Caifás. Y después de esto Grato regresó a Roma, luego de pasar once [sic] años en Judea, adonde llegó como su sucesor Poncio Pilato» (Antigüedades 18,33-35).

«Vitelio, tras presentarse en Judea, subió a Jerusalén con motivo de Celebrar los judíos la fiesta denominada Pascua. Y al haber sido recibido con grandes honores, eximió para siempre a los habitantes del lugar de la obligación de aportar los frutos propios del mercado, y en cuanto a la vestimenta del sumo sacerdote y a la totalidad de su atuendo les concedió que fueran depositadas en el templo y que corrieran al cuidado de los sacerdotes ejerciendo éstos sobre tales ropas un control como ya habían hecho antiguamente... Vitelio, por su parte, con su comportamiento respecto de la vestimenta en cuestión, se acomodó al dictado de nuestra tradición al encargar al jefe de la fortaleza que no se entrometiera en el asunto y cuestión de dónde debía ser depositada ni cuándo debía usarse. Estas medidas las tomó él en beneficio del pueblo judío. Luego depuso del cargo de sumo sacerdote a Josefo de sobre nombre Caifás, y nombró en su lugar a Jonatán, hijo de Anán, que también había sido sumo sacerdote» (Antigüedades 18.90-91,95]

El César envió a Albino a Judea en calidad de procurador, al informarse de la muerte de Festo. Y el rey [Agripa II] despojó a José de la dignidad de sumo sacerdote, mientras concedió el honor de sucederle en el cargo al Hijo de Anán, también el llamado Anán. De aquel Anán, el más antiguo de la familia, se cuenta que fue sumamente afortunado, puesto que tuvo cinco hijos, y todos ellos casualmente alcanzaron el rango de sumos sacerdotes de Dios, después de haber disfrutado también él mismo de igual honor durante muchísimo tiempo en fechas anteriores, suerte que no había tenido ninguno de nuestros sumos sacerdotes (antigüedades 20. 197-198)

El ataque de Pilato a los samaritanos en el año 36 d.C. y su posterior destitución del cargo, junto con la destitución de Caifás, resultan de lo más instructivo. Un profeta samaritano persuadió a muchos de sus compatriotas de que Dios le había mostrado el lugar donde se encontraban los vasos perdidos del templo. Fueron muchas las personas que se reunieron con este profeta a los pies del monte Garizín, donde se levantara en otro tiempo el templo samaritano. ¿Por qué iba Pilato a interesarse por un profeta samaritano preocupado por la localización de los vasos que antaño formaron parte del templo samaritano a los pies del monte Garizín? Josefo narra este acontecimiento desde una perspectiva eminentemente política y sugiere que una parte del programa del profeta samaritano era la insurrección y renovación nacional. Pues bien, es posible que la renovación nacional y religiosa formara parte del programa del profeta, pero su predicación a los samaritanos ¿fue realmente un preludio de la insurrección? Y si lo fue, ¿por qué fue destituido Pilato del cargo sumariamente? ¿Y por qué fue destituido también Caifás?

Aunque Josefo se reserva información vital, no es difícil encontrar una respuesta plausible. El profeta samaritano no esperaba encontrar los vasos sagrados perdidos como un preludio a la insurrección, sino como un preludio a la reconstrucción del templo samaritano, que los asmoneos -la familia de los sumos sacerdotes judíos- destruyeron en el siglo II a.C. Los jefes de los sacerdotes judíos destruyeron el templo samaritano como parte de su esfuerzo por re-judaizar el país tradicional de Israel. Los samaritanos nunca perdonaron a sus «primos» judíos. De hecho, se vengaron introduciéndose subrepticamente una noche en el templo judío y esparciendo huesos humanos en el recinto sagrado. Como resultado de estos actos ofensivos, hubo derramamiento de sangre entre judíos y samaritanos, y Josefo relata acontecimientos de violencia y antagonismo. La enseñanza de Jesús presupone esta animadversión (por ejemplo, la parábola del Buen Samaritano o el relato del leproso samaritano agradecido).

Si el profeta samaritano sólo esperaba encontrar los vasos sagrados para renovar el interés samaritano en la reconstrucción de su templo, entonces ¿por qué los atacó Pilato? Pienso que es probable que su colaborador de alto rango judío, el sumo sacerdote Caifás, lo animara a adoptar tal decisión. ¿Y por qué animó Caifás a Pilato a lanzar el ataque contra el profeta samaritano y sus seguidores? Porque Caifás no estaba dispuesto a quedarse de brazos cruzados y permitir que los samaritanos reconstruyeran un templo rival, un templo que los predecesores del sumo sacerdote habían hecho bien en destruir hacía siglo y medio. Lo más probable es que Caifás interpretara los objetivos de los samaritanos del modo más alarmante y animara a Pilato a entrar en acción. Una vez que los vasos fueran encontrados, el templo sería reconstruido. Y una vez que el templo fuera reconstruido, la rebelión se produciría de inmediato. Pilato picó el anzuelo. Después del ataque, los samaritanos se quejaron amargamente, y Pilato fue destituido del cargo. Cuando se descubrió el papel que Caifás había tenido en el asunto, también él fue destituido.

Tenemos pruebas de que otros gobernadores romanos actuaron siguiendo el consejo que les habían dado los jefes de los sacerdotes. Josefo cuenta que durante la administración de Cuspio Fado (44-46 d.C.) un tal Teudas exhortó a la gente a reunir sus pertenencias y agruparse en torno a él junto al río Jordán, cuyas aguas se dividirían cuando él diera la orden (*Antigüedades* 20.97-98). El gobernador romano mandó a la caballería, que dispersó a los seguidores de Teudas. Este candidato a profeta fue decapitado, y su cabeza fue exhibida en Jerusalén. Es probable que la asociación de Teudas con el río Jordán fuera un intento de representar la historia de Josué y el paso del Jordán al comienzo del relato de la conquista de la Tierra prometida (Jos 4). Así, la llamada de Teudas al pueblo era un preludio para la reconquista de la tierra de Israel y el derrocamiento de los gobernantes. Esto resulta bastante claro para quienes conocen los relatos de las Escrituras de Israel; pero ¿cómo podía saberlo el gobernador romano? La mejor explicación es que los jefes de los sacerdotes, desempeñando su papel de consejeros y colaboradores, informaron al gobernador.

Veamos otro ejemplo. Durante la administración del gobernador romano Antonio Félix (52-60 d.C.), apareció en Jerusalén un judío procedente de Egipto (*La guerra de los judíos* 2.259-263; *Antigüedades* 20.169-170), el cual se estableció en el monte de los Olivos, desde donde se divisa el monte del Templo, y reunió a mucha gente, afirmando que cuando él diera la orden, las murallas de la ciudad caerían, permitiendo que él y sus seguidores entraran en la ciudad y la controlaran. El gobernador Félix envió a la caballería, que derrotó y dispersó a los seguidores. No obstante, el egipcio escapó. Una vez más, tenemos a un hombre que encarna la tipología de Josué, en este caso esperando que las murallas de Jerusalén se derrumbaran,

como había sucedido muchos siglos atrás con las murallas de Jericó. De nuevo, es muy probable que los jefes de los sacerdotes informaran al gobernador romano acerca del significado de las actividades y palabras del judío.

Lo que me interesa aquí es mostrar que los gobernadores romanos actuaban, de ordinario, después de consultar con las autoridades locales nativas. En el caso de Poncio Pilato, es probable que tomara medidas contra los judíos -que protestaban por el uso profano del dinero del *korban* sagrado- y más tarde contra los samaritanos, sólo después de consultar a Caifás y sus compañeros. Es posible que estos dos incidentes fueran las únicas acciones violentas contra el pueblo durante la administración de Pilato.

El mandato de Pilato. Hay que considerar otra cuestión. Generalmente, se piensa que Pilato asumió el cargo en los años 25 ó 26 d.C. Como fue destituido a principios del año 37, quiere decir que fue gobernador unos once años. Pero hay pruebas (numismáticas y en los escritos de Josefo) de que el mandato de Pilato pudo comenzar ya en los años 19 ó 20. Si es así -y aquí no podemos entrar a debatir una cuestión tan complicada-, entonces es posible que Poncio Pilato fuera gobernador de Judea y Samaria durante diecisiete años. A juzgar por los muchos años que Pilato permaneció como gobernador en un lugar como Judea, donde había elementos significativos de la población que rechazaban profundamente la presencia y la autoridad de los extranjeros, hemos de admitir que la administración de Pilato fue notablemente estable y pacífica. Podemos comparar a Pilato con dos de sus sucesores: (1) los dos años de la administración de Fadus (y la matanza de Teudas); y (2) los ocho años de la administración de Félix (y la masacre de los seguidores del judío procedente de Egipto). Si Pilato tuvo sólo dos enfrentamientos sangrientos con sus súbditos durante un periodo de diecisiete (u once) años, parece que su administración no fue peor que la de otros, y hasta es posible que fuera mejor que la de la mayoría.

No estoy tratando de rehabilitar a Pilato, y mucho menos de canonizarlo (¡eso fue lo que hizo la Iglesia copta!). No tengo la menor duda de que, según los criterios actuales, el gobernador fue corrupto y tuvo un escaso o nulo interés por la justicia y los derechos humanos. Dudo que le preocupara lo más mínimo Jesús de Nazaret y si éste debía vivir o morir.

En el caso de Jesús, los motivos de Pilato fueron enteramente políticos. En la víspera de la Pascua, el día más sagrado del calendario judío, con la ciudad de Jerusalén repleta de judíos que tomaban en serio su fe y ansiaban la redención de Israel, Pilato se encontró frente a una situación potencialmente peligrosa. Se consultó a los colaboradores judíos de Pilato - Caifás y sus compañeros sacerdotes- acerca de la inmediata ejecución de Jesús. ¿Era una decisión inteligente la de proceder a una ejecución pública en las afueras de Jerusalén durante la Pascua? ¿Acaso Jesús, que hablaba del reino de Dios pero no tenía seguidores armados, era una amenaza seria? La vacilación de Pilato no tenía nada que ver con la justicia, sino con la política. Pilato sabía que la motivación primaria de Caifás y las autoridades del templo era que Jesús los había insultado, porque en su enseñanza mostraba implícitamente que eran indignos de su oficio y tendrían que afrontar el juicio divino. Pilato no quería ejecutar a un popular predicador y taumaturgo en público y en la víspera de Pascua por el mero hecho de que hubiera irritado a los sacerdotes aristócratas, vistos con desprecio por muchos judíos. Pilato, el político sagaz, quería seguir ejerciendo su cargo y no estaba dispuesto a dejar que lo presionaran y le hicieran tomar una decisión precipitada.

La negativa de Jesús a refutar la acusación según la cual había afirmado (o admitido) que

sus seguidores creyeran que él era el rey ungido de Israel, persuadió a Pilato de que Jesús debía ser condenado a muerte. Jesús fue declarado culpable de alta traición, y no simplemente de haber perturbado la paz, y por eso lo condenaron a ser crucificado, con la acusación de que había afirmado ser el «rey de los judíos» (Mc 15,26; véase Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19,19). Así pues, al final Pilato cedió a las exigencias de los jefes de los sacerdotes (como hizo, evidentemente, en otras ocasiones, lo cual provocó que al final fuera destituido de su cargo), pero sólo después de cargar con la responsabilidad a los jefes de los sacerdotes, lavándose las manos y declarando: «Soy inocente de la sangre de este hombre» (Mt 27,24). Desde un punto de vista legal, esto no era necesario, porque el reconocimiento tácito por parte de Jesús del papel que tenía en el esperado reino de Dios proporcionaba a los ojos de los romanos suficientes motivos para su ejecución. Pero, desde un punto de vista político, el astuto gobernador quería estar seguro de que, a los ojos de los judíos, la decisión de condenar a Jesús a muerte no fuera suya, o al menos no fuera únicamente suya.

Lejos de una apologética ahistórica, como afirman algunos críticos, éste es el verdadero Pilato. Éste es el Pilato que trata de introducir subrepticamente las imágenes del César en Jerusalén, pero se echa atrás cuando tiene que enfrentarse a un pueblo encolerizado. Éste es el Pilato que quiere disolver a la multitud que protesta contra una grave violación en el uso del tesoro del templo, pero lo hace con engaños y artimañas. Éste es el Pilato guiado por el consejo de los sumos sacerdotes y que, después de bastante tiempo en el cargo, es destituido. El Pilato de los evangelios del Nuevo Testamento es coherente con el Pilato que conocemos por otras fuentes -cuando leemos críticamente y en su contexto completo los evangelios y esas otras fuentes⁸.

Cuando se comprende mejor a Pilato -y esto significa que no aceptamos literalmente las informaciones denigrantes de Filón y Josefo-, se responde también a las objeciones que a veces se presentan contra la historicidad del indulto concedido en Pascua por el gobernador. Según los evangelios del Nuevo Testamento, Pilato tenía por costumbre liberar a un preso durante la Pascua: «Cada Fiesta les concedía la libertad de un preso, el que pidieran» (Mc 15,6; véase Mt 27,15; Jn 18,39). Algunos críticos argumentan que, como en otras fuentes no se dice nada sobre el ofrecimiento de un indulto por la Pascua, no se puede confiar en los evangelios. Resulta difícil sostener que ésta es una buena argumentación histórica. Por el contrario, parece fruto del prejuicio de algunos estudiosos.

Los cuatro evangelios se refieren a la costumbre de Pilato, y otras fuentes mencionan la liberación de prisioneros en varias ocasiones, también durante la Pascua. La Misná (la tradición y la ley oral de los judíos, puesta por escrito a principios del siglo III) afirma: «...por el que prometieron dejarle salir de la cárcel... ellos pueden hacer la inmólación (del cordero pascual)» en la Pascua (*m. Pesajim* 8,6). No se especifica claramente quiénes son «ellos» (¿autoridades judías?, ¿autoridades romanas?), pero es interesante observar que la prometida liberación de la cárcel se realiza con la finalidad expresa de la participación en la observancia de la Pascua. Un papiro (P.Flor 61, *ca.* 85 d.C.) cita las palabras del gobernador romano de Egipto: «Mereces ser azotado... pero te entrego a la multitud». Plinio el Joven (comienzos del siglo II) dice en sus cartas: «No obstante, se aseguraba que esas personas eran liberadas después de pedir autorización a los procónsules o a sus lugartenientes; lo cual parece bastante verosímil, pues es improbable que alguien se atreviera a liberarlos sin autoridad» (*Cartas* 10.31). Una inscripción de Éfeso hace referencia a la decisión del procónsul de Asia de poner en libertad a prisioneros debido al clamor de los habitantes de la ciudad. Tito Livio (comienzos del siglo I) menciona concesiones especiales por las que se retiraban las cadenas de las extremidades de los prisioneros (*Historia de Roma* 5.13.8). Josefo refiere que, cuando

el gobernador Albino se preparaba para dejar el cargo (64 d.C.), liberó a todos los que habían sido encarcelados por cualquier motivo, a excepción del asesinato (*Antigüedades* 20.215); y lo hizo porque esperaba recibir una crítica favorable de los habitantes de Jerusalén. Por último, algunos años antes, Arquelao esperaba apaciguar a sus compatriotas y, de este modo, recuperar el reino de su difunto padre concediéndoles lo que le pedían: «Otros pedían la liberación de los que habían sido encarcelados por orden de Herodes» (*Antigüedades* 17.204).

El conjunto de estos datos sugiere que los gobernantes romanos, así como también al menos un príncipe herodiano, ocasionalmente liberaron a prisioneros (y parece que de este mismo modo actuaron también otros gobernantes del Mediterráneo oriental). Esto se hizo por razones puramente políticas: para satisfacer las peticiones de la multitud y ganarse su favor. Otro factor que sostiene la historicidad de los relatos evangélicos es la improbabilidad de sostener la práctica de semejante costumbre si ésta no hubiera existido. Si Pilato no hubiera liberado a los prisioneros durante la Pascua o en otros días de fiesta, o al menos en una ocasión, se podría haber mostrado rápida y fácilmente que la afirmación de los evangelistas era falsa, y ello habría ocasionado dificultades a la Iglesia primitiva. El hecho de que los cuatro evangelistas narren este episodio (y es probable que la fuente del cuarto evangelista sea independiente de los tres evangelios sinópticos) indica que el relato no fue inventado⁹.

La información adicional que nos proporciona Josefo corrobora de manera significativa la secuencia de acontecimientos, o proceso judicial, que llevaron a la muerte de Jesús tal como los presentan los relatos evangélicos del Nuevo Testamento. Según éstos, Jesús fue: (1) arrestado por los jefes de los sacerdotes; (2) interrogado por los jefes de los sacerdotes y miembros del consejo (o Sanedrín) judío; (3) entregado al gobernador romano; (4) interrogado por el gobernador; y (5) condenado a muerte.

Algunos críticos radicales han puesto en entredicho en los últimos años esta secuencia de acontecimientos, sugiriendo que los evangelistas la inventaron para denigrar al pueblo judío o para tratar de encontrar una conexión significativa entre la predicación de Jesús y su ejecución. (Un estudioso llega a sugerir que, con ocasión de su última visita a Jerusalén, Jesús fue arrestado en una revuelta y ajusticiado). Este escepticismo es difícil de justificar, y las explicaciones alternativas son mucho más convincentes, entre otras razones porque en Josefo está atestiguada la misma secuencia de acontecimientos.

En el pasaje sobre Jesús (*Antigüedades* 18.63-64), Josefo describe a Jesús como un maestro y «autor de hechos extraordinarios». Pero lo importante es que Josefo afirma que «las autoridades de nuestro pueblo» acusaron a Jesús y que, como consecuencia, Pilato lo condenó a morir en la cruz. En otros textos de Josefo, «las autoridades» son los jefes de los sacerdotes (*Antigüedades* 11.140-141; 18.121). Así, Josefo proporciona, en un escueto esbozo, la misma secuencia que tenemos en los evangelios del Nuevo Testamento. Pero aún hay más.

Josefo nos habla también de un profeta llamado Jesús ben Ananías, que en el año 62 d.C. empezó a proclamar la ruina de la ciudad de Jerusalén y del templo. Los paralelos entre Jesús de Nazaret y Jesús ben Ananías son muy interesantes. Éstas son las frases relevantes del pasaje en el relato que Josefo ofrece de la rebelión judía:

«Un tal Jesús, hijo de Ananías, un campesino de clase humilde, cuatro años antes de la guerra... vino a la fiesta en la que todos acostumbraban a levantar tiendas en honor de Dios, y de pronto se puso a gritar en el Templo: “Voz de Oriente, voz de occidente, voz de los cuatro vientos, voz que va contra Jerusalén y contra el Templo, voz contra los recién casados

y contra las recién casadas, voz contra todo el pueblo” [Jr 7,34]... Algunos ciudadanos notables se irritaron ante estos malos augurios, apresaron a Jesús y le dieron en castigo muchos golpes. Pero él, sin decir nada en su propio favor y sin hacer ninguna petición en privado a los que le atormentaban, seguía dando los mismos gritos que antes. Las autoridades judías... lo condujeron ante el gobernador romano.

Allí, despellejado a latigazos hasta los huesos, no hizo ninguna súplica ni lloró... Cuando Albino, que era el gobernador, le preguntó quién era, de dónde venía y por qué gritaba aquellas palabras, el individuo no dio ningún tipo de respuesta... Albino juzgó que estaba loco y lo dejó libre... Gritaba en especial durante las fiestas... Cuando se hallaba haciendo un recorrido por la muralla, gritó con voz tronante: “¡Ay de ti, de nuevo, pueblo y Templo!”... una piedra, lanzada por una balista, le golpeó y al punto lo mató» (La guerra de los judíos 6.300-309).

En este pasaje vemos el mismo proceso judicial que sufrió Jesús de Nazaret unos años antes. Ambos entraron en el recinto del templo. Ambos pronunciaron amenazas proféticas contra el templo, aludiendo a Jeremías 7, un pasaje mordaz que amenaza con la destrucción del templo (Jesús de Nazaret aludió a Jr 7,11, y Jesús ben Ananías aludió a Jr 7,34). Ambos fueron arrestados por autoridades judías (los jefes de los sacerdotes). Ambos fueron interrogados por esas autoridades y entregados después al gobernador romano. Ambos fueron interrogados más tarde por el gobernador romano. Ambos fueron azotados. La única diferencia significativa es ésta: mientras que Pilato condenó a Jesús de Nazaret a morir en la cruz, Albino dejó en libertad a Jesús, hijo de Ananías, después de descubrir que era un maniaco inofensivo.

Por consiguiente, en dos pasajes -el primero referido directamente a Jesús de Nazaret, y el segundo a otro hombre que entró en el recinto del templo una generación después- corrobora Josefo la secuencia de acontecimientos narrados en los evangelios del Nuevo Testamento. En una lectura ecuaníme de los evangelios, el relato del arresto de Jesús, los interrogatorios judíos y romanos y la posterior condena a morir en cruz deben ser considerados como plenamente históricos y fidedignos.

Prohibición de entrar en el Templo de Jerusalén

Una piedra caliza de unos 50 centímetros de altura contiene una advertencia dirigida a los gentiles para que no entren en el Templo. El fragmento fue hallado en 1935 fuera de la muralla que rodea la ciudad antigua de Jerusalén. Una versión completa de la misma inscripción se encuentra en el Museo Arqueológico de Estambul, en Turquía. La inscripción reza;

«Que ningún gentil traspase la división y barrera que rodea el templo. Cualquiera que sea sorprendido será responsable de su propia muerte».

Es probable que se trate de la advertencia descrita por Josefo: «Sobre ella [la balaustrada por donde se accedía a la parte interior del Templo] había, repartidos a igual distancia, unos pilares que, unos en griego y «ros en latín, proclamaban la ley de la purificación para que ningún extranjero penetrase dentro del Lugar Santo» (La guerra de los judíos 5.193-194).

Los evangelios del Nuevo Testamento afirman también que los soldados romanos se burlaron de Jesús:

«Los soldados lo llevan dentro del palacio, es decir, al pretorio, y llaman a toda la cohorte. Le visten de púrpura y, trenzando una corona de espinas, se la ciñen. Y se pusieron a saludarle: “¡Salve, rey de los judíos!”. Y le golpeaban en la cabeza con una caña, le escupían y, doblando las rodillas, se postraban ante él. Cuando se hubieron burlado de él, le quitaron la púrpura, le pusieron sus ropas y lo sacaron fuera para crucificarlo» (Mc 15,16-20).

Las burlas contra Jesús como rey judío encuentran un paralelo aproximado en uno de los escritos de Filón, el cual refiere cómo, con ocasión de la visita del rey Agripa a Alejandría, el pueblo agarró a un lunático llamado Carabas, una persona de la calle de quien la gente se burlaba a menudo, y, según Filón,

«...llevaron a aquel pobre hombre hasta el gimnasio y lo colocaron en un lugar alto para que todos pudieran verlo. Primero aplastaron unos papiros y se los pusieron en la cabeza a modo de diadema; después le cubrieron el resto del cuerpo con una alfombra a guisa de clámide; y, por último, alguien, al ver un tallo de papiro del lugar abandonado en el camino, se lo dio para que le sirviera de cetro. Y cuando hubo recibido, como en una parodia teatral, las insignias de la realeza y las vestiduras propias de un rey, unos jóvenes que llevaban -como si fueran lanceros- palos a la espalda se pusieron uno a cada lado, como si fueran guardaespaldas. Después otros se acercaron a él, algunos para fingir que lo saludaban, otros para presentar una demanda, otros para consultar acerca de asuntos públicos. Finalmente, la multitud lanzó un tremendo grito aclamándolo como Mari [en arameo, “Mi señor”], que es el nombre para “señor” entre los sirios» (In Flaccum 36-39).

Otras fuentes narran incidentes parecidos a las burlas sufridas por Jesús. Hay un relato del trato brutal y humillante dispensado al depuesto emperador Vitelio (69 d.C.) por soldados romanos, que burlonamente hacen que el ex emperador visite varios lugares donde anteriormente había sido honrado (véase Dión Casio, *Historia de Roma* 64.20- 21). En un testimonio fragmentario que recoge las palabras del emperador Adriano y de una embajada judía, con respecto a la rebelión judía que tuvo lugar hacia el final del reinado de Trajano (115-117 d.C.), se mencionan las burlas contra un pretendiente real: «Pablo (habló) sobre el rey, cómo lo sacaron y (¿se burlaron de él?); y Teón leyó el edicto de Lupo que les ordenaba llevarlo a la presencia de Lupo para ridiculizar al rey» (P.Louvre 68.1.1-7). En un texto escrito hacia el año 100 d.C. narra Plutarco una historia en la que unos piratas se burlan de un prisionero que apelaba a sus derechos como ciudadano romano. Lo vistieron («le pusieron encima una toga»), le hicieron objeto de varios honores (incluso se arrodillaron ante él) y, por último, le hicieron caminar sobre la cuerda floja (*Pompeyo* 24.7-8)[10](#).

El estudio ecuánime y atento de Josefo, Filón y otras fuentes de la antigüedad tardía muestra que los evangelios del Nuevo Testamento ofrecen relatos fieles y plausibles de las acciones de figuras históricas como Poncio Pilato. No hay razones convincentes para pensar que los relatos de los evangelios del Nuevo Testamento son narraciones ficticias con motivación teológica o apologética que deforman la figura de Pilato o denigran a los jefes de los sacerdotes. De hecho, los relatos de los evangelios del Nuevo Testamento complementan en gran medida nuestro conocimiento de la Palestina del siglo I.

ANACRONISMOS Y PRETENSIONES DESMEDIDAS *Cristianismos perdidos y de otro tipo*

En los últimos años se ha puesto de moda hablar de «cristianismos» múltiples y de un montón de evangelios perdidos¹. Uno de los personajes ficticios de *El Código da Vinci*, de Dan Brown, declara que en el siglo I circulaban unos ochenta evangelios, lo cual es sencillamente absurdo. Toda esta confusión empeora cuando algunos estudiosos tratan de pasar clandestinamente al siglo I escritos del siglo II, «probando» así que el cristianismo era muy diverso desde el principio, y que todos esos cristianismos tienen más o menos el mismo mérito, la misma antigüedad y la misma autoridad. A veces estas notables «hazañas» concluyen con alegatos en favor de una mayor tolerancia y apertura a nuevas formas de experiencia cristiana. Esto puede ser políticamente correcto, pero ¿es históricamente correcto?

En los capítulos 3 y 4 abordábamos los problemas que se plantean al tratar de asignar fechas tempranas a textos que tienen todas las características del siglo II -a veces apuntando a finales de dicho siglo e incluso a fechas más tardías-. Esos son precisamente algunos de los escritos que, según algunos investigadores, fueron compuestos indudablemente en el siglo I -tal vez en formas hipotéticas ligeramente diferentes, más primitivas- y reflejan ideas aún más primitivas, que quizá se remonten a la primera generación de cristianos. Como hemos visto, no hay ninguna prueba convincente, sencillamente, para una datación temprana de esos escritos extracanónicos.

Aparte de la cuestión acerca de la antigüedad que puede atribuirse a esos escritos, está también la suposición, mantenida por algunos, según la cual hubo muchos «cristianismos», pero sólo uno de ellos -el que después emergería como cristianismo «ortodoxo»- acabó triunfando, imponiéndose a las otras formas y rechazándolas. Toda esta aproximación es profundamente defectuosa y, como sucede con gran parte de este debate, es anacrónica y exagerada.

EL ORIGEN Y LAS CREENCIAS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Jesús murió en la víspera del día de Pascua (o el Viernes santo) del año 30 ó 33². En opinión de sus seguidores, el movimiento lanzado por Juan el Bautista y Jesús había llegado a su fin. Un relato evangélico recuerda que uno de los discípulos observó: «Nosotros esperábamos que sería él quien iba a librar a Israel...» (Lc 24,21). Pero resultó que su decepción fue efímera. ¡Aquel fin de semana cambió sus vidas!

Un testimonio antiguo

Papías, obispo de Hierápolis (en Asia Menor, en la actual Turquía), ejerció el ministerio a principios del siglo II, Escribió cinco volúmenes de una obra titulada *Exposición de los dichos del Señor*, de la que, lamentablemente, sólo se han conservado unos pocos fragmentos, y siempre en citas contenidas en las obras de escritores posteriores (como Eusebio, el gran historiador de la Iglesia del siglo IV). En uno de esos fragmente conservados, Papías afirma que se encontró con seguidores de los «ancianos», es decir, los apóstoles de Jesús:

«Y si sucedía que me encontraba con algún seguidor de los ancianos, le preguntaba sobre las palabras de los ancianos, sobre lo que habían (ficho Andrés o Pedro, o Felipe, o Tomás o Santiago, o Juan o Mateo, o cualquier otro discípulo del Señor, o lo que estaban diciendo Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor. Pues yo pensaba que no obtendría tanta información de los libros como de una voz todavía viva y permanente» (Citado por EUSEBIO, *Historia eclesiástica* 339,4; véase Una información similar en JERÓNIMO, *De viris illmtribus* 18).

Versión basada en la traducción de J.B. LIGHTFOOT – J.R. HARMER – M. W. HOLMES, *The apostolic Fathers*, rev. Ed., Baker, Grand Rapids 1989, P. 314.

La fe cristiana empezó el domingo, el primer día de Pascua, con el descubrimiento de un sepulcro vacío y las apariciones del Resucitado. El evangelio de Marcos es, de entre todos los evangelios del Nuevo Testamento, el que nos ofrece el relato más primitivo. Dice así:

«Pasado el sábado, María Magdalena, María la madre de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarlo. Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la salida del sol, van al sepulcro.

Se decían unas a otras: “¿Quién nos retirará la piedra de la puerta del sepulcro?”. Y levantando los ojos ven que la piedra estaba ya retirada; y eso que era muy grande. Y entrando en el sepulcro vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. Pero él les dice: “No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde lo pusieron. Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como os dijo”. Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo» (Mc 16,1-8).

La mayoría de las Biblias contienen a continuación los versículos 9-20, normalmente entre corchetes o en una nota a pie de página. Se presentan así porque estos versículos (conocidos como el «final largo» de Marcos) no se encuentran en los manuscritos más antiguos. Los investigadores sospechan -con razón- que fueron añadidos dos o tres siglos después de la publicación de Marcos. El evangelio de Marcos no terminaba originariamente en el versículo 8, sino que contenía al menos otro párrafo más (que pudo ser conocido por Mateo) donde se describía la aparición de Jesús a las mujeres y los discípulos. Es probable que nunca sepamos qué pasó con el final original de Marcos.

Los evangelios de Mateo y Lucas siguen la narración de Marcos. Aquí citamos únicamente la continuación del relato de Marcos.

Mateo dice:

«Pasado el sábado, al alborear el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro... Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y gran gozo, y corrieron a dar la noticia a sus discípulos. En esto, Jesús les salió al encuentro y les dijo: “¡Salve!”. Y ellas, acercándose, se asieron de sus pies y lo adoraron. Entonces les dice Jesús: “No temáis. Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán”» (Mt 28,1.8-10).

«Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Y al verlo lo adoraron; algunos, sin embargo, dudaron. Jesús se acercó a ellos y les habló así: “Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”» (Mt 28,16-20).

Lucas dice:

«Regresaron, pues, del sepulcro y anunciaron todas estas cosas a los Once y a todos los demás. Las que referían estas cosas a los apóstoles eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago y las demás que estaban con ellas. Pero a ellos todas aquellas palabras les parecían desatinos, y no les creían» (Lc 24,9-11)[3](#).

«Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que dista sesenta estadios de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. Mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó a ellos y caminó a su lado; pero sus ojos estaban como incapacitados para reconocerlo. Él les dijo: “¿De qué discutís por el camino?”. Ellos se pararon con aire entristecido. Uno de ellos, llamado Cleofás, le respondió: “¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que han pasado allí estos días?”. Él les dijo: “¿Qué cosas?”. Ellos le dijeron: “Lo de Jesús el Nazoreo, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados lo condenaron a muerte y lo crucificaron. Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó. El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que incluso habían visto una aparición de ángeles que decían que él vivía. Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no lo vieron”. Él les dijo: “¡Oh, insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?”. Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras.

Al acercarse al pueblo adonde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le rogaron insistentemente: “Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado”. Entró, pues, y se quedó con ellos. Sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero él desapareció de su vista. Se dijeron uno a otro: “¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?”. Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: “¡Es verdad: el Señor ha resucitado y

se ha aparecido a Simón!” Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo lo habían conocido al partir el pan» (Lc 24,13-35).

El evangelio de Juan dice:

«El primer día de la semana va María Magdalena de madrugada al sepulcro, cuando todavía estaba oscuro, y ve la piedra quitada del sepulcro. Echa a correr y llega a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús quería y les dice: “Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde lo han puesto”. Salieron Pedro y el otro discípulo, y se encaminaron al sepulcro. Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió por delante más rápido que Pedro y llegó primero al sepulcro. Se inclinó y vio los lienzos en el suelo, pero no entró. Llega también Simón Pedro siguiéndole, entra en el sepulcro y ve los lienzos en el suelo, y el sudario que cubrió su cabeza, no junto a los lienzos, sino plegado en un lugar aparte. Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado el primero al sepulcro; vio y creyó, pues hasta entonces no habían comprendido que, según la Escritura, Jesús debía resucitar de entre los muertos. Los discípulos, entonces, volvieron a casa.

Estaba María junto al sepulcro fuera, llorando- Y mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro, y ve dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. Dícenle ellos: “Mujer, ¿por qué lloras?”. Ella les respondió: “Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto”. Dicho esto, se volvió y vio a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús. Le dice Jesús: “Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?”, Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: “Señor, si tú lo has llevqdo, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré”. Jesús le dice: “María”. Ella se vuelve y le dice en hebreo: “Rabbuní” (que quiere decir: “Maestro”). Dícele Jesús: “Deja de tocarme, que todavía no he subido al Padre. Pero vete a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios”. Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: “He visto al Señor” y que había dicho estas palabras» (Jn 20,1-18).

Estos relatos evangélicos son interesantes, especialmente por la primacía que dan a María Magdalena y otras mujeres. Recordemos los datos: (1) Según Marcos, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé fueron al sepulcro de Jesús y lo encontraron vacío. Se encontraron con una persona misteriosa, que les dijo que Jesús de Nazaret había resucitado y que ellas habían de comunicárselo a Pedro. El relato se interrumpe bruscamente. (2) Según Mateo, María Magdalena y la «otra María» (presumiblemente la madre de Santiago, como se precisa en Marcos) fueron al sepulcro. Se encontraron con una extraña figura que Mateo llama «un ángel del Señor» y que les dijo esencialmente lo mismo que en Marcos. Pero el relato de Mateo no se interrumpe. Continúa describiendo la aparición de Jesús a las mujeres, que «se asieron de sus pies y lo adoraron». Jesús resucitado repite las instrucciones del ángel. Después se encuentra con todos los apóstoles y les encomienda que hagan discípulos de todos los pueblos.

En la versión de Lucas tenemos detalles nuevos e interesantes: (3) Según este evangelio, María Magdalena, Juana, María la madre de Santiago y «las demás que estaban con ellas» visitaron el sepulcro, lo encontraron vacío, vieron a dos hombres con vestidos resplandecientes y recibieron el encargo de decir a los apóstoles que Jesús había resucitado. Pero ellos pensaron que las mujeres estaban delirando y no las creyeron. Lucas narra a continuación la interesante historia de los dos discípulos que iban de camino hacia la aldea de Emaús. Uno de ellos se llamaba Cleofás. Conversaron con el Resucitado y después encontraron reunidos a los Once (es decir, los doce apóstoles menos Judas Iscariote), que les

dijeron: «¡Es verdad: el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!» (Pedro o Cefas)⁴. El final del evangelio de Lucas describe cómo Jesús se despide de sus discípulos; este relato se narra de nuevo, de una forma un tanto diferente, en Hechos 1.

La versión de Juan presenta también algunas diferencias: (4) Según este evangelio, María Magdalena fue al sepulcro en la madrugada del domingo. No se menciona a otras mujeres. Cuando encuentra la piedra quitada y el sepulcro vacío, va a contárselo a Simón Pedro y al otro discípulo (es decir, «el Discípulo amado»). Estos corren al sepulcro y lo encuentran como María había dicho. Algún tiempo después -este aspecto no es precisado por la narración de Juan-, María Magdalena vuelve al sepulcro, pensando todavía que el cuerpo de Jesús no está, y allí encuentra al Resucitado. Jesús le dice: «Deja de tocarme», una expresión que nos hace pensar en la versión de Mateo (en Mt 28,9). Después María regresa al lugar donde se encuentran los discípulos y les dice: «He visto al Señor».

Es cierto que estos detalles están enredados, pero, no obstante, resulta un esbozo bastante claro: (1) Unas mujeres -entre las cuales destaca María Magdalena- son las primeras que encuentran el sepulcro vacío; (2) parece que María Magdalena es la primera persona que ve a Jesús resucitado; (3) Pedro (Cefas o Simón) ve al Resucitado; (4) los once discípulos, y al parecer uno o dos más, ven a Jesús.

La resurrección de Jesús, tal como es atestiguada por los seguidores de Jesús, es lo que transformó el movimiento de Jesús en lo que pasaría a ser la fe cristiana. Todas las personas que se identificaban como cristianas en los primeros años de la nueva fe coincidían en este punto⁵. No hubo ningún grupo cristiano que rechazara la resurrección y enseñara que la fe cristiana estaba centrada en otra cosa.

La resurrección de Jesús transformó a sus seguidores, los llenó de energía y renovó su sentido de misión. Y también dio origen a comprensiones nuevas o más profundas de la significación de Jesús y de su ministerio. Las dos conclusiones más importantes que se vieron confirmadas en las mentes de los seguidores de Jesús debido a la resurrección fueron: (1) la exaltación de Jesús (como Señor, Salvador, Mesías, Hijo de Dios); y (2) el significado expiatorio de su muerte. Las Escrituras de Israel (o lo que los cristianos llamaban el Antiguo Testamento) fueron estudiadas a la luz de la resurrección y de estas nuevas convicciones, profundamente sentidas.

Vemos este desarrollo en los demás escritos del Nuevo Testamento. Me centraré en Pablo, porque algunos afirman que la comprensión paulina de Jesús y de la fe cristiana fue significativamente diferente de la comprensión de los primeros seguidores de Jesús. He aquí un importante pasaje de la carta de Pablo a los cristianos de Corinto, en Grecia, escrita a comienzos de los años 50:

«Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, que soy como un aborto» (1 Co 15,3-8).

Aunque la tradición «recibida» por Pablo no coincide exactamente con los relatos evangélicos, hay un importante acuerdo entre ambos⁶. Según Pablo, el Resucitado se

apareció a Cefas (es decir, Simón Pedro) y después a los Doce. Con «Doce» Pablo se refiere a los once apóstoles supervivientes (es decir, los Doce menos Judas Iscariote), que aún eran llamados «Doce», o a los once más Matías, que sucedió a Judas (véase Hch 1,23-26) y que también había visto al Resucitado. (Pienso que esta última opción es más probable). Hasta aquí, la lista de Pablo coincide con las narraciones evangélicas. Y hasta este punto es probable que tengamos la tradición «oficial», a la que Pablo añade algunos datos.

Pablo afirma que Jesús se apareció a más de quinientos de sus seguidores «a la vez». Parece que esta aparición va más allá de la cronología establecida en los evangelios del Nuevo Testamento. Después el Resucitado se apareció a Santiago, el hermano de Jesús -y este hecho pudo llevar a Santiago (y a sus hermanos) a entrar en la comunidad cristiana- y a «todos los apóstoles». Es probable que Pablo se refiera con esta expresión a otros apóstoles, además de los Doce, como Bernabé (véase Hch 14,14; 1 Co 9,5-6; Ga 2,9), Andrónico, Junia y otros cuyos nombres no conocemos (véase Rm 16,7)⁷. Por último, Pablo afirma que Jesús se le apareció a él mismo.

Llama la atención el hecho de que no figuren mujeres en la lista de Pablo. No se menciona ni a una sola mujer: ni a María Magdalena ni a «la otra María»: Ninguna. ¿Por qué? ¿No sabía Pablo que las mujeres fueron las primeras que encontraron el sepulcro vacío y vieron a Jesús resucitado? Yo estoy seguro de que lo sabía. Los intérpretes han explicado plausiblemente que la tradición «recibida» de 1 Corintios 15 es una «lista oficial» de testigos, establecida y cerrada por motivos apologeticos. Se menciona expresamente sólo a las figuras más importantes de la Iglesia primitiva, como Pedro y los Doce (es decir, los once originarios más Matías), y Santiago, el hermano de Jesús. Es indudable que las mujeres están incluidas en el grupo de «más de quinientos hermanos» y, probablemente, también en el grupo de «todos los apóstoles»⁸. Por definición, un apóstol tenía que haber visto a Jesús resucitado (pero no todos los que habían visto al Resucitado se convirtieron necesariamente en apóstoles).

El testimonio de Pablo es primitivo e importante. Según su carta a las Iglesias de Galacia, en Asia Menor (en la actual Turquía), la conversión de Pablo se produjo en un momento que hay que situar entre los dos y los tres años posteriores a la resurrección de Jesús⁹. Unos tres años después, Pablo fue a Jerusalén a visitar a Pedro (Ga 1,18). Durante ese tiempo vio a Santiago, el hermano de Jesús. Catorce años más tarde, junto con Bernabé y Tito, regresó a Jerusalén (Ga 2,1). En esta ocasión, Pablo presenta ante los líderes de la Iglesia de Jerusalén su comprensión de la fe cristiana:

«Les expuse a los notables en privado el Evangelio que proclamo entre los gentiles, para ver si corría o había corrido en vano» (Ga 2,2).

«Y de parte de los que eran tenidos por notables (¡no importa lo que fuesen: Dios no mira la condición de los hombres!), en todo caso, los notables nada nuevo me impusieron. Antes al contrario, viendo que me había sido confiada la evangelización de los incircuncisos, al igual que a Pedro la de los circuncisos (pues el que actuó en Pedro para hacer de él un apóstol de los circuncisos actuó también en mí para hacerme apóstol de los gentiles), y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé, para que nosotros fuéramos a los gentiles y ellos a los circuncisos. Sólo nos pidieron que nos acordáramos de los pobres, cosa que he procurado cumplir con gran solicitud» (Ga 2,6-10).

El contexto muestra claramente que la comprensión paulina del evangelio no exigía que los gentiles observaran la ley judía. Los jefes de la Iglesia de Jerusalén estuvieron de acuerdo (Ga 2,3). Ésta es una información importante y hemos de tenerla presente. Según Pablo, su comprensión del mensaje cristiano estaba de acuerdo con la comprensión de los primeros discípulos y apóstoles de Jesús («los que eran considerados como columnas»), incluido Pedro¹⁰. Pablo no estaba desarrollando una nueva versión del cristianismo, contraria a la forma anterior, más judía, de cristianismo promovida por los líderes de la Iglesia jerosolimitana¹¹. Lo único que las columnas pidieron a Pablo fue que «se acordara de los pobres», y él dice que ha procurado cumplirlo con gran solicitud. Así pues, la comprensión paulina del mensaje cristiano y su autoridad apostólica para proclamarlo fueron confirmadas por los líderes de la Iglesia de Jerusalén.

Lo que quiero dejar aquí bien claro es que no hay absolutamente ninguna prueba de una diferencia significativa de opinión con respecto al *mensaje central* de la fe cristiana. Pablo y Pedro afirman la muerte y la resurrección de Jesús, y la necesidad de una respuesta de fe para poder salvarse. Comparemos los pasajes siguientes.

Textos de las cartas de Pablo:

«Os hago saber, hermanos, el Evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes, por el cual también sois salvados, si lo guardáis tal como os lo prediqué... Si no, ¡habríais creído en vano! Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce» (1 Co 15,1-5).

«Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios, que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro» (Rm 1,1-4).

«Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego» (Rm 1,16).

«Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación» (Rm 10,9-10).

Textos de la tradición asociada con Pedro:

«Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús, el Nazoreo, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y signos que Dios realizó por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros lo matasteis clavándolo en la cruz por mano de unos impíos; a éste, Dios lo resucitó... A este Jesús, Dios lo resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos... Convertíos, y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para perdón de vuestros pecados» (Hch 2,22-24.32.38).

«Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien, por su gran misericordia,

mediante la Resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado a una esperanza viva, a una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros, a quienes el poder de Dios, por medio de la fe, protege para la salvación, dispuesta ya a ser revelada en el último momento» (1 P 1,3-5).

«Pues también Cristo, para llevamos a Dios, murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, muerto en la carne, vivificado en el espíritu» (1 P 3,18).

Marcos y Pedro, según Papías

Eusebio, historiador de la Iglesia, transmite una interesante tradición relacionada con la composición del evangelio de Marcos, bajo la influencia de Pedro:

«Y el anciano dijo esto también: “Marcos, habiendo pasado a ser el intérprete de Pedro, escribió exactamente todo lo que recordaba, pero no consignándolo en el orden en que había sido dicho o hecho por Cristo. Porque él ni oyó al *Señor* ni lo siguió, sino que después, como he dicho, siguió a Pedro, el cual adaptó sus enseñanzas a las necesidades (de sus oyentes), pero no tenía intención de dar un relato ordenado de los dichos del Señor.

Así que Marcos no hizo nada erróneo al poner por escrito algunas cosas tal como las recontaba; porque lo que le interesaba era no omitir nada de lo que había oído, y no consignar ninguna afirmación falsa en ello» (*Citado por Eusebio, Historia eclesiástica 3.39.15*),

Versión basada en la traducción de J.B. LIGHTFOOT - J.R. HAKMER - M.W. HOLMES» *The Apostolic Fathers*, rev. ed., Baker, Grand Rapids 1989, p. 316.

La fe cristiana empezó con la resurrección de Jesús, cuya muerte fue interpretada (en clave judía) como expiatoria y salvadora, y como cumplimiento de las profecías. No hubo ningún desacuerdo en este punto. Todas las personas que creían en Jesús y se contaban entre sus seguidores coincidían en estas creencias esenciales. No había otro «cristianismo» que pensara de otra manera. Los evangelios escritos en el siglo I, es decir, los evangelios del Nuevo Testamento (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) narran el hallazgo del sepulcro vacío y distintas apariciones de Jesús resucitado a sus seguidores. La resurrección de Jesús y su poder salvífico se convirtieron en la verdad central de la predicación y la actividad misionera cristianas, de las que Pedro y Pablo dan un vigoroso testimonio. Sencillamente, no hay prueba alguna de ningún otro movimiento cristiano en la primera generación pospascual que predicara una cosa distinta.

Fechas tempranas importantes

Resurrección de Jesús	Conversión de Pablo	Pilato es destituido	Pablo se reúne con Pedro y Santiago, hermano de Jesús
	Hechos 9, 3-9		Gálatas 1,18
D.C. 30 ó 33	33 ó 36	37	35 ó 38

Para un estudio de la cronología de Pablo, véase Robert JEWETT, *a Chronology of Paul's Life*, Fortress Press, Philadelphia 1979; Jack FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, rev. ed., Hendrickson, Peabody (Mass.)

Antes de concluir esta sección, podríamos considerar los títulos usados para designar a Jesús. Veintiséis de los veintisiete escritos del Nuevo Testamento se refieren a Jesús como el *Cristo* (o Mesías), término que significa ungido por Dios o por el Espíritu de Dios (como en Is 61,1). El único escrito del Nuevo Testamento que no se refiere a Jesús de esta manera es una carta muy breve: 3 Juan. Diecinueve de los veintisiete escritos del Nuevo Testamento se refieren a Jesús como el *Señor Jesús*. El número de escritos aumenta si incluimos aquellos que simplemente llaman a Jesús «el Señor». Doce de los escritos neotestamentarios designan a Jesús como *Hijo de Dios*. Y, de nuevo, el número de escritos aumenta si incluimos ejemplos en los que se designa a Jesús sencillamente como «el Hijo». Todos estos títulos aparecen en las cartas de Pablo y en otros escritos del Nuevo Testamento, como Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas, Hebreos, el evangelio de Juan y las cartas de Juan, que, a juicio de los especialistas, son los escritos que reflejan la perspectiva judeo-cristiana.

En los orígenes del cristianismo				
Santiago, hijo de Zebedeo, es asesinado	Muerte de Agripa I	de Pablo escribe la carta a los Gálatas	Concilio de Jesuralén	Pablo escribe 1 Corintios
Hechos 12, 1-2	Hechos 12,20-23		Hechos 15	
41	44	48	49	55
1998, PP. 390-397; Ben WITHERINGTON III, The Paul Quest: The Renewed Search For The Jew of Tarsus, InterVarsity press, Downers Grove (Ill.) 1998, pp. 304-331				

En el Nuevo Testamento se confiesa con mucha frecuencia que Jesús es el *Salvador*, y así lo encontramos también en los escritos cristianos más antiguos. Jesús es el Salvador en Lucas-Hechos (Lc 2,11; Hch 5,31; 13,23), en las cartas de Pablo (Flp 3,20; Ef 5,23) y en las tradiciones vinculadas a Pedro (2 P 1,1.11; 2,20; 3,18), Juan (Jn 4,42; 1 Jn 4,14) y Judas (Judas 25). Esta lista aumenta si incluimos las formas del verbo *salvar*, que tienen el mismo significado y función que «Salvador» (por ejemplo, Mt 1,21; Hb 7,25; 9,28). Jesús es Salvador tanto de los judíos como de los no judíos, ante todo debido al valor expiatorio de su muerte en la cruz. En pocas palabras, al morir en la cruz, Jesús pagó por los pecados de la humanidad. Esta es la enseñanza de todos los maestros y escritores del cristianismo más primitivo. Obviamente, no todos los escritos del Nuevo Testamento abordan este tema, pero la mayoría de ellos lo tratan, y en ningún caso se sugiere una interpretación alternativa de la muerte de Jesús.

En suma, la esencia de la fe cristiana se encuentra en los escritos más antiguos del cristianismo, que tuvieron su origen en el siglo I, muchos de ellos en las dos o tres décadas posteriores a la muerte y resurrección de Jesús. Y no sólo eso, sino que las creencias y los valores nucleares del cristianismo primitivo se formaron a partir de la enseñanza prepascual de Jesús, y a partir de las experiencias que los creyentes de la primera generación tuvieron en Pascua y Pentecostés¹². Las afirmaciones según las cuales a mediados del siglo I coexistieron varios «cristianismos» -que sostenían visiones diferentes de la persona y la misión de Jesús, e ideas diferentes de lo que significaba ser su seguidor- exageran las diferencias y deforman los datos. Se reconoce que hubo desacuerdos entre los primeros seguidores de Jesús. Pero ¿justifican estos desacuerdos el que se hable de «cristianismos perdidos»? Vamos a tratar de responder a esta pregunta.

UNIDAD Y DIVERSIDAD EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Aun cuando la primera generación cristiana era unánime con respecto a las ideas nucleares según las cuales Jesús -Mesías de Israel e Hijo de Dios- había muerto en la cruz por el pecado de la humanidad y había resucitado al tercer día, existían desacuerdos en torno a cuestiones relativas a la validez y aplicación de la ley de Moisés, tanto para los judíos como para los gentiles. Este espinoso tema nunca quedó completamente resuelto y, con el tiempo, llevó a un descenso de los miembros judíos de la Iglesia, que dio como resultado una división duradera en la Iglesia.

Los escritos del Nuevo Testamento no dudan en airear los trapos sucios de la Iglesia. Aunque el evangelista Lucas se esfuerza denodadamente por representar la unidad cristiana, los desacuerdos en la primera generación de la Iglesia son evidentes en el libro de los Hechos. Tales desacuerdos no se centran en el propio Jesús, que es visto universalmente entre sus seguidores como Mesías de Israel, Hijo de Dios y Salvador del mundo. El punto de desacuerdo está en la cuestión acerca de si los no judíos (o gentiles) tienen que hacerse prosélitos (o convertidos) judíos para ser salvados por el Mesías Jesús. Unos respondían «sí», y otros «no».

Este debate se desarrolla en el libro de los Hechos, y se alude a él en varios lugares de los escritos paulinos. Lo cual no resulta sorprendente, ya que la misión de Pablo a los no judíos -esbozada en Hechos y mencionada en varios lugares en sus cartas- fue un factor que constituyó una contribución decisiva en este debate.

En Hechos, la primera indicación del desarrollo del debate se encuentra en la mención de

la propagación del movimiento cristiano en Samaría. Se nos dice que Felipe -un diácono, no un apóstol- empezó a predicar al Mesías Jesús entre los samaritanos. Muchos creyeron y se bautizaron (Hch 8,1-13). Después se dice: «Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaría había aceptado la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan. Estos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo» (Hch 8,14-15). Para Lucas, la recepción del Espíritu Santo es una prueba tangible de una conversión genuina.

Vemos esto de nuevo, dos capítulos después, en el relato de la conversión de Cornelio, el centurión romano. Pedro proclamó el mensaje cristiano a este hombre: «Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo... Dios le resucitó al tercer día... De esto todos los profetas dan testimonio: que todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados» (Hch 10,39-40.43). Presumiblemente, Cornelio y su familia creyeron lo que Pedro estaba diciendo, porque cuando todavía estaba hablando Pedro, «el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la palabra» (v. 44). Los creyentes judíos que habían acudido con Pedro «quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles» (v. 45). Pedro mandó entonces que los recién convertidos fueran bautizados (vv. 47-48).

En Hechos tenemos el relato de la propagación del mensaje cristiano entre los samaritanos (considerados por los judíos, en mayor o menor medida, como medio judíos, medio gentiles) y entre los gentiles. En cada ocasión, representantes de Jerusalén observan y confirman la realidad de las conversiones. ¿Por qué? La observación y la confirmación eran necesarias porque muchos creyentes judíos pensaban que los gentiles sólo podían llegar a ser creyentes si su conversión incluía la plena adopción del judaísmo (es decir, si se hacían prosélitos). Naturalmente, al contar la historia del modo en que lo hizo, Lucas preparó el ministerio de Pablo con el fin de mostrar que la evangelización de Pablo a los gentiles no sólo era legítima, sino que, de hecho, seguía el ejemplo del propio Pedro, el jefe de la Iglesia.

La Iglesia convocó un concilio en Jerusalén para tratar este inquietante desarrollo. Algunos lanzaron contra Pedro y otros esta acusación: «Has entrado en casa de incircuncisos y has comido con ellos» (Hch 11,3). Esto podría parecernos extraño, pero para los judíos del siglo I que se tomaban la ley de Moisés en serio era una cuestión importante. No hacía mucho tiempo que los judíos habían soportado una opresión mortal que tenía como objetivo obligarles a comer y vivir como gentiles. En el siglo II a.C., los judíos devotos (los «mártires macabeos») habían sido torturados y ejecutados por negarse a comer carne de cerdo (2 Macabeos 6-7). Para ellos, comer cerdo y adoptar otras costumbres gentiles significaba abandonar la ley y la fe judías.

¿Cómo se explica, entonces, que Pedro, que dirige el movimiento de Jesús, un movimiento cuyo objetivo es redimir y restaurar Israel, pueda entrar en la casa de un gentil y comer la comida que allí le ofrecen? Ésta es una buena pregunta. Y la respuesta consistió en narrar cómo el Espíritu Santo de Dios había tomado posesión de los gentiles que habían creído en Jesús (Hch 11,4-18). La lógica no explícita, pero sí implícita, de esta afirmación estaba suficientemente clara: si *Dios* puede vivir con los gentiles (que no siguen las leyes alimentarias judías), entonces ciertamente también pueden hacerlo *Pedro y otros creyentes judíos*. No se había respondido enteramente a toda la cuestión, pero por el momento los creyentes judíos parecían satisfechos.

Un poco más adelante, en el relato mismo del libro de los Hechos, se encomienda a Pablo la misión de predicar el mensaje cristiano en el extranjero. En Hechos 13-14 tenemos un

relato bien conocido de este primer viaje misionero. Aunque primero entraba en las sinagogas en cada una de las ciudades que él y sus compañeros visitaban («primero a los judíos»), cuando eran rechazados se dirigía a los gentiles («después a los griegos»)¹³. Pablo no exigía a sus convertidos gentiles que adoptaran las prácticas judías, y mucho menos que se convirtieran en prosélitos judíos de pies a cabeza. Esto ocasionó el concilio de Jerusalén, narrado en Hechos 15. He aquí el comienzo del relato:

*«Bajaron algunos de Judea que enseñaban a los hermanos: *Si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica, no podéis salvaros».*

Se produjo con esto una agitación y una discusión no pequeña de Pablo y Bernabé contra ellos; y decidieron que Pablo y Bernabé y algunos más de ellos subieran a Jerusalén, adonde los apóstoles y presbíteros, para tratar esta cuestión. Ellos, pues, enviados por la iglesia, atravesaron Fenicia y Samaría, contando al detalle la conversión de los gentiles y produciendo gran alegría en todos los hermanos. Llegados a Jerusalén fueron recibidos por la iglesia y por los apóstoles y presbíteros, y contaron cuanto Dios había hecho juntamente con ellos. Pero algunos de la secta de los fariseos, que habían abrazado la fe, se levantaron para decir que era necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la Ley de Moisés» (Hch 15,1-5).

Hay personas que se sienten desconcertadas por la postura de los fariseos. A mí no me produce ninguna perplejidad, porque tiene sentido. En realidad, aquí se expresa la misma preocupación que durante el ministerio de Jesús. Los fariseos eran críticos porque, desde su perspectiva, parecía que Jesús no se tomaba en serio el sábado y las leyes de pureza judías. De hecho, con frecuencia comía con pecadores. Según el razonamiento de los fariseos, Jesús, como Mesías de Israel, ¿no debería poner más cuidado en la observancia fiel de la ley de Moisés, una ley por la que muchos judíos devotos habían entregado su vida? Naturalmente, Jesús respondió a estas críticas señalando que eran los enfermos quienes tenían necesidad de médico (con lo cual indicaba implícitamente que los pecadores con quienes se sentaba a la mesa eran, de hecho, pecadores) y que lo que mancha a la persona es lo que sale del corazón, no lo que entra en el estómago (Mc 2,15-16; 7,14-23). Por lo que respecta a las espigas arrancadas y comidas en sábado, ¿acaso David y sus hombres no comieron en sábado los panes consagrados? Entonces, ¿por qué no podían Jesús y sus discípulos seguir este precedente bíblico? ¿Acaso el «Hijo del hombre» (que recibió autoridad del cielo) no es señor del sábado? (Mc 2,23-28).

Parece que algunas respuestas como éstas, respaldadas por el excepcional acontecimiento de Pascua, dejaron satisfechos a ciertos fariseos que, con el tiempo, se incorporarían al movimiento cristiano. Esto no sorprende demasiado, porque eran conocidos por su creencia en la resurrección (Hch 23,6-8; Josefo, *La guerra de los judíos* 2.163). Es probable que un Mesías resucitado resultara convincente para muchos de ellos. Pero seguían siendo fariseos, y eso significaba que necesariamente se tomaban la ley de Moisés en serio¹⁴. Entonces, ¿qué era eso de que los gentiles, que no observaban la ley y aparentemente no tenían intención de convertirse en prosélitos judíos, se incorporaran al movimiento? Ellos estaban seguros de que eso no estaba bien. Jesús comió con pecadores (¡al menos él los veía como *pecadores!*), pero estaban circuncidados y, cuando menos, se encontraban marginalmente dentro de los límites de la ley de Moisés. Pero ¿cómo se justificaba que los gentiles entraran en la comunidad del Mesías?

La controversia abordada por el concilio de Jerusalén, descrita en Hechos 15, fue el tema

que dividió a la Iglesia primitiva. Aunque la decisión alcanzada puede producir la impresión de que Pablo y los defensores de la misión a los gentiles quedaron justificados, el problema no quedó plenamente resuelto y, de hecho, nunca desapareció. Pero, aun cuando la Iglesia estuviera dividida acerca de la cuestión de hasta qué punto los creyentes gentiles tenían que hacerse judíos, ¿está justificado que se hable de «cristianismos» en el siglo I? Pienso que no¹⁵.

En Hechos 11, Pedro había hablado y decidido el asunto. Sí, también los gentiles podían ser salvados por el Mesías Jesús. Y en Hechos 15, el texto que nos ocupa ahora, Santiago el hermano de Jesús habla para decir que no, que los gentiles no tienen que convertirse en prosélitos judíos. No obstante, como creyentes en Dios y en su santo Hijo, los gentiles tienen que abandonar las prácticas paganas. El consejo de Santiago fue aceptado, y parece que el problema quedó resuelto, al menos por algún tiempo.

Es importante observar que la recomendación de Santiago no era una imposición de la ley del Antiguo Testamento (ya se trate del antiguo código pre-abrahámico asociado con Noé, o de la ley de Moisés), sino más bien una exhortación, dirigida a los gentiles que se convierten a la fe, para que abandonen sus costumbres paganas. El texto recuerda estas palabras de Santiago:

«Por esto juzgo yo que nosotros no debemos molestar a los gentiles que se conviertan a Dios, sino escribirles que se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos, de la impureza, de los animales estrangulados y de la sangre. Porque desde tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores cuando se lee cada sábado en las sinagogas» (Hch 15,19-21).

Hay que subrayar tres puntos importantes. *Primero*, Santiago dijo que «nosotros [creyentes judíos] no debemos molestar a los gentiles que se conviertan a Dios», es decir, que se arrepienten y creen en el Mesías Jesús. «No debemos molestar» significa que no se debe exigir a los gentiles que, como parte de su conversión a la fe mesiánica, se conviertan en prosélitos judíos. Ésta era también la posición de Pablo, como se ve en Gálatas 2,11-14, donde Pablo critica duramente a Pedro por su conducta incoherente e hipócrita con respecto a los creyentes gentiles.

Segundo, Santiago exhorta a los creyentes gentiles a abstenerse de la conducta idólatra e inmoral, que era muy común en las prácticas religiosas y en el estilo de vida pagano. Convertirse a Dios significaba apartarse del paganismo. Parte de este cambio afectaba a la idolatría y la comida: «que se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos... de los animales estrangulados y de la sangre». Ésta era también la postura de Pablo, como él mismo afirma cuando tiene que afrontar este tema en la Iglesia de Corinto (1 Co 8,7-13; 10,7-8.14-28). He aquí algunas de sus afirmaciones a este respecto:

«Os escribí que no os relacionarais con quien, llamándose hermano, es impuro, avaro, idólatra, difamador, borracho o ladrón. Con éstos ¡ni comer!» (1 Co 5,11).

«En efecto, si alguien te ve a ti, que tienes conocimiento, sentado a la mesa en un templo de ídolos, ¿no se creerá autorizado por su conciencia, que es débil, a comer de lo sacrificado a los ídolos? Y por tu conocimiento se pierde el débil» (1 Co 8,10-11).

«No os hagáis idólatras al igual que algunos de ellos... Ni forniquemos como algunos de

ellos fornicaron... Por eso, queridos, huid de la idolatría» (1 Co 10,7-8.14).

Por su parte, Santiago exhorta a los creyentes gentiles a abstenerse «de la impureza». Y Pablo está también completamente de acuerdo con esta recomendación:

«Porque ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación; que os alejéis de la fornicación» (1 Ts 4,3).

«Os escribí en mi carta que no os relacionarais con los impuros» (1 Co 5,9).

«Pero el cuerpo no es para la fornicación» (1 Co 6,13).

«¡Huid de la fornicación! Todo pecado que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas el que fornicación peca contra su propio cuerpo» (1 Co 6,18).

«No forniquemos como algunos de ellos fornicaron» (1 Co 10,8).

En algunas de sus instrucciones y prohibiciones, Pablo combina también idolatría, inmoralidad y comida, como hizo Santiago en su carta conciliar.

Tercero, Santiago dice que «desde tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores cuando se lee cada sábado en las sinagogas». Lo que Santiago quiere decir aquí es que los gentiles que se convierten a Dios y creen en su Mesías, de hecho saben ya que las prácticas paganas, como la idolatría y la inmoralidad (incluida la prostitución en el templo), son malas y están condenadas. Ya han oído lo fundamental de la ley de Moisés, aunque no hayan frecuentado la sinagoga local. Los mandatos de abstenerse de tales prácticas no deberían ser una gran sorpresa.

En suma, descubrimos que el desacuerdo principal dentro de la Iglesia primitiva era el relacionado con la cuestión de los gentiles y la ley judía. ¿Estaban obligados a obedecerla? Y si la respuesta era positiva, ¿hasta qué punto? [16](#) Lo que vemos en Santiago y Pablo es esencialmente la misma postura. Los gentiles no tienen que adoptar la ley judía ni convertirse en prosélitos judíos, pero sí deben abstenerse de las prácticas paganas inmorales e idólatras.

Hay que abordar otra cuestión más. Durante siglos, los intérpretes del Nuevo Testamento han abordado la aparente tensión entre Santiago y Pablo con respecto a la cuestión de las obras y la justificación. Para Pablo, nadie puede estar justificado por las «obras de la ley» (Ga 2-3; Rm 4). Con el fin de probarlo, cita el ejemplo de Abrahán. He aquí dos breves fragmentos de la argumentación de Pablo:

«Conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado» (Ga 2,16).

«El que os otorga el Espíritu y obra milagros entre vosotros ¿lo hace por las obras de la ley o por fe en la predicación? Así, Abrahán “creyó en Dios y le fue reputado como justicia”. Tened, pues, entendido que los que creen, éstos son los hijos de Abrahán» (Ga 3,5-7).

Pero parece que Santiago dice otra cosa:

«¿Quieres saber tú, insensato, que la fe sin obras es estéril? Abrahán, nuestro padre, ¿no fue justificado por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección? Y alcanzó pleno cumplimiento la Escritura que dice: “Creyó Abrahán en Dios, y se le consideró como justicia”, y se le llamó amigo de Dios. Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente» (St 2,20-24).

Lo interesante es que Santiago apela al mismo texto del Génesis que Pablo. Para Pablo, Génesis 15,6 («Abrahán creyó en Dios, y se le reputó como justicia») prueba que Dios justifica, o considera como justos, a quienes responden creyendo en él. Abrahán, cuyo padre era un gentil, creyó en la promesa de Dios y se convirtió en padre del pueblo judío. Para Pablo este pasaje servía como patrón teológico para comprender la fe, las obras y la justicia. Pero para Santiago la Escritura muestra que «Abrahán nuestro padre alcanzó la justificación por las obras» y, por tanto, que una persona «es justificada por las obras y no por la sola fe».

Desde que Martín Lutero, el gran reformador, calificó la carta de Santiago como «carta de paja» (*strohem Epistel*, en alemán), el aparente desacuerdo entre Pablo y Santiago ha sido notorio, y no ha sido nada fácil encontrar una solución. Algunos intérpretes afirman, sencillamente, que un autor corrigió al otro y que, por esa razón, tenemos pruebas de dos formas de cristianismo divergentes. Yo no estoy de acuerdo con ellos.

Lo que Santiago trata de rebatir es la idea de que la fe en Dios no exige necesariamente obras de justicia y compasión. ¿De qué sirve esa clase de fe? Santiago dice: «Tú crees que hay un solo Dios» (St 2,19). Sin obras, esa fe no vale nada. ¿Por qué? La pista nos la ofrece el versículo de la Escritura citado por Santiago, a saber, la primera parte del *Shemá*: «Escucha, Israel, el **SEÑOR** es nuestro Dios, el **SEÑOR** es uno» (Dt 6,4). El *Shemá* continúa de este modo: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,5).

¿Resulta conocido? Jesús dice que debemos amar a Dios y al prójimo como a nosotros mismos (Me 12,28-31). Santiago se queja en su carta de quienes confiesan fácilmente el *Shemá* («Dios es uno, y yo amo a Dios»), pero no ponen en práctica lo que Jesús exigía y se enseña en la ley de Moisés: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18).

Por consiguiente, si alguien necesita vestido o comida, y lo único que el supuesto creyente le aporta es una recomendación («Calientate y come»), entonces la fe de esa persona está muerta. Santiago apela a Génesis 15,6, pero en relación con el gran relato de la disposición de Abrahán a sacrificar a su hijo Isaac (Gn 22). La finalidad de Santiago es mostrar que la acción de Abrahán demuestra que su fe es real.

Nada de esto contradice a Pablo. En efecto, Pablo hizo una colecta para los pobres de Jerusalén (1 Co 16,1-3; Ga 2,10) y de este modo puso en práctica lo que Santiago considera como una fe demostrada con obras. Pablo está de acuerdo también en que la fe se manifiesta con «buenas obras» (por ejemplo, Ef 2,10). Por esta razón habla en otros lugares de la «obediencia de la fe» (Rm 1,5; 16,26). Es una cuestión de énfasis y de situación.

En mi opinión, la carta de Santiago es antigua y auténtica. No es un escrito tardío y ficticio que habría sido escrito por Santiago, el hermano de Jesús, tal vez para contradecir a Pablo. Al igual que otros expertos que han publicado recientemente estudios sobre Santiago, no puedo encontrar una explicación convincente para esta hipótesis [17](#).

Las exhortaciones de Santiago 2 están totalmente de acuerdo con la práctica y la disciplina eclesial con respecto al trato que se debe dar a los pobres y la distribución de los recursos (véase Hch 2; 4-6). La carta de Santiago tiene una función pastoral y exhorta a los creyentes (judíos) a demostrar la realidad viva de su fe por medio de obras buenas. No fue escrita para responder a la enseñanza según la cual las buenas obras y la justicia conseguida por méritos propios completaban la obra del Mesías Jesús. Éste fue el problema que abordó Pablo.

Lo que Pablo cuestiona en sus cartas, escritas poco tiempo después de la carta de Santiago, es la idea de que los gentiles tienen que adherirse a la ley de Moisés para que su vida cristiana pueda madurar. La idea que Pablo critica no es la enseñanza de Santiago. Las diferencias que vemos en los escritos de estos autores se deben a diferentes clases de problemas, que cada uno tiene que afrontar a su manera¹⁸.

Así pues, una vez más las diferencias y desacuerdos atestiguados en los escritos del Nuevo Testamento no constituyen pruebas de «cristianismos» divergentes en la primera generación de la Iglesia. Naturalmente, todavía hay quienes sostienen que éste es el caso, y afirman que el Nuevo Testamento representa un cuerpo de escritos que fueron filtrados, de modo que quedaron excluidos los escritos que defendían una visión diferente de la fe cristiana. Pero ¿qué escritos son éstos? En capítulos anteriores de este libro hemos realizado un análisis detenido de los competidores principales (*Evangelio de Tomás*, *Evangelio de Pedro*, *Evangelio de María* y otros). Ninguno de estos escritos puede ser datado antes de mediados del siglo II.

La única manera de sacar a la luz un «cristianismo» divergente consiste en retrotraer un escrito o un maestro del siglo II hasta mediados del siglo I. Los ejemplos citados por Bart Ehrman en *Cristianismos perdidos* son personas y movimientos del siglo II: los ebionitas, Marción y sus seguidores, y el gnosticismo. Todos estos individuos y grupos aparecieron en el siglo II. Los ebionitas eran judíos que creían en Jesús, pero rechazaban algunas de las afirmaciones sobre Jesús y la ley judía. Parece que los evangelios de los ebionitas eran revisiones de Mateo que adecuaban el relato evangélico a la teología ebionita. Ningún escrito o fragmento ebionita data de una fecha anterior al año 120 d.C. Marción fue un extremista del siglo II que pretendía eliminar el Antiguo Testamento y la mayoría de los escritos claramente judíos del Nuevo Testamento. Le gustaban las cartas de Pablo... y poco más. La Iglesia, con razón, rechazó sus ideas. Es probable que el gnosticismo, como vimos en los capítulos 3 y 4, no surgiera hasta el siglo II, y ninguno de los escritos que poseemos de este movimiento, completos o en parte, data de una fecha anterior a mediados del siglo II (estoy pensando especialmente en el *Evangelio de Tomás*, que, como sugieren los datos de que disponemos, no fue escrito antes del año 175 d.C.).

Fechas propuestas para los evangelios del Nuevo Testamento	
Fechas tempranas	Fechas tardías
Marcos (55-60 d.C.)	Marcos (65-70 d.C.)
Mateo (60-65 d.C.)	Mateo (75-80 d.C.)
Lucas (60-65 d.C.)	Lucas (75-80 d.C.)
Juan (85-90 d.C.)	Juan (90-95 d.C.)
<p>La datación de los evangelios del Nuevo Testamento es discutida. La mayoría de los investigadores aceptan las fechas tardías. Con algunas variaciones. Para estudios que se inclinan a favor de las fechas tempranas, véase John A. T. robinson, redaiting The new Testament, Westminster, Philadelphia 1976, John W. Wenham, redating Matthew, Mark and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem InterVarsity Press, Downers Groove (III) 1992</p>	

En pocas palabras, Ehrman y otros que hablan de «cristianismos perdidos» se refieren a individuos y grupos que se separaron de la enseñanza más primitiva y ampliamente atestiguada de Jesús y de la primera generación de sus seguidores. Estos hipotéticos cristianismos no existían a mediados del siglo I.

Pero la falta de pruebas y los anacronismos no impiden la creación de nuevos escenarios. Lo único que hace falta es imaginación y un círculo de lectores no informados. En el capítulo 10 abordamos esta extraña dimensión del problema.

10

HISTORIAS ABSURDAS Y FALSOS HALLAZGOS

Jesús entre líneas

JUSTAMENTE cuando los lectores pensaban que las reconstrucciones especulativas del Jesús histórico y los orígenes del cristianismo no podían llegar a un punto más ridículo que el representado en *El código Da Vinci*, de Dan Brown, se publica *Las cartas privadas de Jesús*, un libro completamente absurdo de Michael Baigent, con su teoría de una muerte fingida y cartas escritas por Jesús al Sanedrín judío. ¡Atengámonos a los hechos, por favor!

Lamentablemente, esos libros ridículos no son los únicos publicados en los últimos años; han estado precedidos por otros muchos, y parece que el ritmo -lamento tener que decirlo- se está acelerando. ¿Por qué? Nadie lo sabe con seguridad. Es probable que nuestra sociedad postmoderna e irracional, donde la verdad es subjetiva y negociable, tenga algo que ver al respecto. Como se ha afirmado en una reseña, el éxito de *El código Da Vinci* dice más sobre la credulidad de la sociedad moderna que sobre las habilidades de Dan Brown.

Los autores de los libros que analizaremos en este capítulo se inspiran en algunas de las teorías radicales propuestas por los estudiosos. Ya hemos examinado algunas de esas teorías. Lo que yo pienso que sucede es que, una vez que algunos investigadores acreditados intentan introducir subrepticamente extraños Jesuses de los evangelios de los siglos II y III en el siglo I como rivales del Jesús del Nuevo Testamento, con el cual estamos más familiarizados, se abren nuevas posibilidades para los escritores populares, que, al no estar refrenados por cosas mundanas como la necesidad de atenerse a los datos históricos y la plausibilidad, se basan en la imaginación y la especulación, y en algunos casos en intuiciones místicas.

En la exposición siguiente analizaremos una muestra de esta historia absurda y de estos falsos hallazgos que han dado como resultado una serie de imágenes e historias toscamente deformadas de Jesús y los orígenes del cristianismo. Algunos de esos escritores tratan los documentos antiguos como material codificado cuyo «verdadero sentido» hay que descifrar. Otros aceptan leyendas, bulos y documentos falsificados como hechos, y están dispuestos a sacar conclusiones a partir de rumores sin fundamento. Incluso hay quienes mezclan la verdadera arqueología con conjeturas muy especulativas. No es de extrañar que los no expertos estén desconcertados y quieran saber qué está ocurriendo.

INTERPRETACIÓN POR CÓDIGOS Y CIFRAS

La mayoría de los libros interesados en la historia y la interpretación sostienen sus argumentos y conclusiones con pruebas; y se trata de pruebas que otras personas pueden examinar y evaluar. Pero algunos de los libros tratados en el presente capítulo desafían la valoración académica convencional. La intuición mística, el conocimiento psíquico y unos esquemas farragosos, que tratan lo que parecen textos normales como si fueran escritos codificados, no pueden ser valorados en modo alguno de forma objetiva. Cuando el lector medio inteligente dice: «No lo capto», el autor de historias absurdas y falsos hallazgos responde: «Te falta intuición» o: «Aún no has aprendido las reglas».

Clarifiquemos este punto con las asombrosas conclusiones a que ha llegado la australiana

Barbara Thiering, escritora y profesora actualmente jubilada, en sus libros *The Qumran Origins of the Christian Church* (1983); *Jesús the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls* (1992; ed. norteamericana: *The Riddle of the Dead Sea Scrolls*), *Jesús of the Apocalypse: The Life of Jesús After the Crucifixión* (1995); y *The Book That Jesús Wrote: John's Gospel* (1998). Éstos son algunos de sus «descubrimientos»:

- Jesús nació el domingo 1 de marzo del año 7 a.C. en Mird, cerca del mar Muerto, no lejos de Qumrán.
- Fue separado de su madre a la edad de 12 años.
- En la adolescencia, Jesús pudo viajar a Alejandría (Egipto), donde recibió la influencia del budismo.
- El lunes 25 de marzo del año 15 d.C., a la edad de 21 años, Jesús fue bautizado en Jerusalén.
- En el año 20 d.C. murió José, padre de Jesús.
- El 1 de marzo del año 29, al cumplir 35 años, Jesús empieza a prepararse para el ministerio; Juan el Bautista revoca la autoridad de Jesús para bautizar.
- El martes 6 de junio del año 30 d.C. Jesús y María Magdalena se comprometen en matrimonio. Se casan el sábado 23 de septiembre del año 30 d.C. Simón Mago preside la celebración. Es un matrimonio de prueba. Un segundo matrimonio, vinculante, tiene lugar el 18 de marzo del año 33.
- El viernes 20 de marzo del año 33, Jesús es crucificado junto con Simón Mago y Judas Iscariote. Pero Jesús, que estaba sedado, se desmayó y engañó a los romanos, pues fue descendido de la cruz con vida (aunque gravemente herido). Pudo reanimarse gracias a los medicamentos especiales que introdujeron secretamente en el sepulcro con él. Jesús se recupera.
- El sábado 15 de septiembre del año 36 d.C. Jesús aparece de nuevo en escena.
- El lunes 29 de febrero del año 40 d.C. Saulo (Pablo) se encuentra con Jesús para decidir qué hacer con el emperador romano Gayo Calígula.
- El 3 de septiembre del año 45 d.C. Jesús enseña en Antioquía.
- El martes 17 de marzo del año 50 d.C., en Filipos, Jesús se casa en segundas nupcias con una mujer llamada Lidia.
- El martes 7 de marzo del año 58 d.C., Jesús, Lucas y Pablo se reúnen en Tesalónica para celebrar el 25 aniversario de la Última Cena y la crucifixión.

Esto es sólo una parte de los «hallazgos» de Thiering. La que fuera profesora de la Facultad de Teología de la Universidad de Sydney ha descubierto muchas más cosas. Por ejemplo, que Jesús tuvo hijos con sus esposas María y Lidia. «¿Cómo se han descubierto estos “hechos” asombrosos?», nos preguntamos. Según Thiering, leyendo atentamente los manuscritos del Mar Muerto y los textos del Nuevo Testamento y, naturalmente, dando por supuesto que están escritos en clave y que, por tanto, deben ser decodificados: esto significa tal cosa; esto otro quiere decir tal otra; etcétera. En realidad, es extraño que el texto signifique lo que dice aparentemente¹.

Thiering descubre en su trabajo de decodificación cosas sorprendentes: resulta que el «Maestro de Justicia» de los textos de Qumrán no es otro que Juan el Bautista, y el «Sacerdote Impío» -el enemigo por excelencia del Maestro- es, obviamente, Jesús. Resulta que la resurrección de Lázaro (en Jn 11), que es en realidad Simón Mago, es una forma codificada de decir que es excomulgado de la comunidad de Qumrán. La conversión del agua en vino (en Jn 2) significa que los gentiles, a quienes previamente sólo se les permitía el

bautismo con agua, pueden convertirse ahora en miembros de pleno derecho de la comunidad y pueden compartir el pan y el vino. Thiering nos habla incluso de «papas» y «cardenales», etcétera. No conozco a un solo investigador competente en nuestro planeta que esté de acuerdo con las conclusiones de Thiering². Se pueden leer todas las líneas del Nuevo Testamento, los manuscritos del Mar Muerto y cualquier otra obra literaria de este periodo y no encontrar ninguna de las cosas que Thiering piensa haber descubierto. ¿Por qué? Porque ninguna de ellas existe.

Naturalmente, no tenemos que limitarnos a los textos, estén codificados o no. La hipnosis, afirma Dolores Cannon, puede llevarnos también a nuevos descubrimientos sobre Jesús. En *Jesús and the Essenes: Fresh Insights into Christ's Ministry and the Dead Sea Scrolls* (1992), Cannon, una médium que en su vida pasada fue hipnotizadora, describe para los lectores cómo, a través de la hipnosis regresiva, fue capaz de recuperar una de las vidas pasadas de su persona. En esa vida concreta había sido un esenio y había conocido a Jesús. Entonces, ¿para qué preocuparse por el hebreo y el estudio de los documentos, cuando un espíritu perdido hace mucho tiempo puede decimos todo lo que queremos saber? Y podríamos añadir que sirviéndose de este procedimiento Cannon afirma que ha llegado a conocer muchas cosas sobre las profecías de Nostradamus, los ovnis y la Wicca (una religión politeísta pagana basada en la tradición precristiana y con ciertos tintes de brujería).

Los libros de Thiering y Cannon pertenecen al grupo de las publicaciones más extravagantes. Naturalmente, muchos lectores estarán de acuerdo con esta conclusión. Son lectores que quieren leer obras basadas más en investigaciones históricas y menos en sesiones de espiritismo. Pero, ¡cuidado! Hay algunos libros publicados que pretenden ser el resultado de la búsqueda y la investigación, y lo único que ofrecen es otra aproximación a las historias absurdas y los falsos hallazgos.

LEYENDAS Y BULOS SE CONVIERTEN EN HISTORIA

En los últimos años se ha bombardeado al público con teorías relativas al Santo Grial, es decir, la copa de la que Jesús y sus discípulos bebieron en la Última Cena. Durante más de mil años, la Iglesia no estuvo interesada en ella. Pero en el último tercio del siglo XII (hacia 1175) un poeta llamado Chrétien de Troyes (que murió hacia el año 1185) comenzó a redactar un poema, *Perceval o el Cuento del Grial*, para Philippe, conde de Flandes. Murió antes de concluir el poema, pero dejó escritos más de 9.000 versos. Otros poetas lo completaron, como Robert de Boron y Wolfram von Eschenbach. Estos esfuerzos literarios dieron origen a la leyenda del Santo Grial. El mundo anglosajón la conoce bien, en la versión del rey Arturo y los caballeros de la Mesa Redonda. También los alemanes y los franceses tienen sus propias versiones.

Estamos hablando, obviamente, de mitos y leyendas. No hay ninguna prueba histórica de la existencia de la copa de la que Jesús bebió. Aparte de su mención en el Nuevo Testamento, no existe ninguna más. Tampoco existe prueba alguna de que los caballeros templarios, que sirvieron primariamente como escolta armada en los viajes entre Europa y Tierra Santa, tuvieran alguna relación con el Santo Grial o encontraran documentos escondidos o tesoros perdidos. Pero la falta de pruebas no es problema para algunos, si se tiene imaginación y se interpretan las leyendas como hechos históricos. Si uno se pone al servicio de un objetivo anticristiano y completa su ficción con un Vaticano imaginario empeñado en suprimir la verdad, está preparado para escribir cualquier historia absurda.

Y esto es lo que hicieron Michael Baigent, Richard Leigh y Henry Lincoln en *The Holy Blood and the Holy Grail* (1982) [*El enigma sagrado*]. Ellos afirman que, después de realizar una investigación minuciosa y crítica, descubrieron la verdad: Jesús y María Magdalena fueron amantes, tuvieron hijos, y esos hijos, o los hijos de éstos, llegaron al sur de Francia, se casaron con familias nobles y, con el tiempo, dieron origen a los merovingios franceses. Los caballeros templarios y el Priorato de Sión, una sociedad secreta fundada en 1099, conocían todas estas cosas e hicieron cuanto estuvo en su mano para mantenerlas en secreto y proteger a los descendientes de Jesús y María. Leonardo da Vinci, Sir Isaac Newton y Víctor Hugo fueron algunos de los grandes maestros del Priorato de Sión. ¿Cómo es posible que Baigent y compañía descubrieran estas cosas? Las encontraron en algunos de los documentos secretos del Priorato, escondidos en la Bibliothèque Nationale de France. También hallaron pistas importantes en obras de arte y leyendas asociadas con Rennes le Château. Ningún historiador digno de crédito cree ninguna de estas cosas. Y con toda razón.

Resulta que todo esto es un bulo, y quienes lo propalaron terminaron admitiéndolo. A Baigent le informaron, antes de la publicación de *El enigma sagrado*, de que era un engaño, pero ello no le impidió seguir adelante. El bulo tuvo su origen en 1956, cuando se propagaron rumores acerca del hallazgo de un tesoro y valiosos documentos en Rennes le Château. Pierre Plantard y algunos amigos suyos difundieron los rumores, crearon un bulo de tomo y lomo y lo completaron con documentos franceses y latinos relativos al inexistente Priorato de Sión, algunos de los cuales fueron introducidos en la Bibliothèque Nationale. (En Internet se pueden encontrar imágenes de esos documentos.) Los propagadores del bulo admitieron finalmente lo que habían hecho, incluido Plantard, bajo juramento ante un tribunal francés. Plantard estuvo algún tiempo en la cárcel, condenado por un delito de fraude. Murió en 2000. Jean-Luc Chaumeil, un periodista francés, ha investigado este asunto. El arqueólogo Bill Putnam y John Edwin Wood publicaron en 2003 un libro que pone el bulo al descubierto y cuyo título es *The Treasure of Rennes-le-Château: A Mystery Solved*.

Por su parte, Michael Baigent y Richard Leigh publicaron también *The Dead Sea Scrolls Deception* (1991) [*El escándalo de los manuscritos del Mar Muerto*]. Este libro está igualmente lleno de problemas, inexactitudes, insinuaciones y rumores engañosos. En él los autores se aprovechan de la controversia relativa al retraso en la publicación de los últimos manuscritos del Mar Muerto, la mayoría procedentes de la cueva 4 y casi todos ellos consistentes en miles de fragmentos. Es indudable que el retraso en la publicación fue un escándalo, pero no tuvo nada que ver con el ocultamiento de verdades que habrían sido embarazosas para la Iglesia.

Según Baigent y Leigh, los manuscritos no publicados contenían hechos que sostenían la teoría de su anterior obra sobre Jesús. Sólo unos meses después de la aparición del libro, se publicaron fotografías de los manuscritos restantes. Y al poco tiempo se publicó el texto de todos los manuscritos del Mar Muerto -tanto en hebreo y arameo como en traducción inglesa-. Y resultó que ninguna de las controvertidas alegaciones presentadas en *El escándalo de los manuscritos del Mar Muerto* era verdadera.

En suma, lo que Michael Baigent y Richard Leigh habían ofrecido al público era pseudohistoria. A partir de rumores, leyendas y bulos evidentes, modelaron un cuento de hadas sobre Jesús y María y una gran parte de la historia de la Iglesia. Lamentablemente, estos libros se han vendido como rosquillas y han engañado a muchas personas, entre ellas a Margaret Starbird y Dan Brown.

Siguiendo la estela de *El enigma sagrado*, cuyas teorías inicialmente la ofendieron, la popular escritora Margaret Starbird llegó a adherirse a la idea de una relación romántica entre Jesús y María. Y embelleció la leyenda mediterránea de María Magdalena, que supuestamente llegó a las costas de la Galia (la actual Francia) en el año 42 d.C. en compañía de una niña llamada Sara. Starbird sostiene que, como el nombre hebreo Sara significa «princesa», podemos sospechar que aquella pequeña princesa no era sino la hija de Jesús. En sus libros *The Woman with the Alabaster Jar* (1993); *The Goddess in the Gospels* (1998); *The Tarot Trumps and the Holy Grail* (2000); *Magdalene's Lost Legacy: Symbolic Numbers and the Sacred Union in Christianity* (2003); *The Feminine Face of Christianity* (2003); y *Mary Magdalene, Bride in Exile* (2005), Starbird combina leyendas de sirenas, el símbolo cristiano *ichthys* («pez»), leyendas merovingias, gematría (la búsqueda del significado de los números), el sentido de la raíz de «Magdalena» y un versículo o dos de la Escritura (por ejemplo, Lm 4,8), y saca a la luz su propia versión de la creencia: una creencia completamente infundada, según la cual María Magdalena dio a luz a la hija de Jesús y huyó después con ella a Francia. Tampoco en este caso hay ningún historiador cualificado que conceda credibilidad alguna a esta trama. Pero no importa; los libros se venden, y Starbird sigue dando charlas en retiros espirituales.

La obra de Michael Baigent y Richard Leigh -y en menor medida la de Margaret Starbird- ha sido la que más ha influido en Dan Brown. *El código Da Vinci* acepta prácticamente todas las conclusiones propuestas en *El enigma sagrado*, así como casi todo el contenido de *El escándalo de los manuscritos del Mar Muerto* (y ésta es la razón por la que Baigent y Leigh demandaron a Brown y a la editorial que publicó su libro: por robo de la propiedad intelectual). Brown toma prestados también algunos materiales cuestionables de otras fuentes dudosas y añade a la mezcla otros de su propia cosecha. Los errores de su libro son flagrantes e innumerables. Veamos algunos de ellos.

No necesitamos recordar los bulos del Priorato de Sión y Rennes le Château que Brown acepta como absolutamente ciertos. (Véase la página que lleva por título «Los hechos» al comienzo de su libro). Pero hay que decir algo sobre el cuadro de la «Última Cena» pintado por Da Vinci (ca. 1497), que adorna el muro del convento de Santa Maña de- lle Grazie, en Milán. En el libro se da mucha importancia a la figura que está a la derecha de Jesús. Brown sostiene que esa figura, que no tiene barba y posee una larga melena de cabellos largos y ondulantes es María Magdalena. Los historiadores del arte no están de acuerdo, pues afirman que se trata del joven «Discípulo amado» del evangelio de Juan.

Naturalmente, los historiadores del arte tienen razón. En tiempos de Leonardo, a los varones jóvenes se les representaba en las obras de arte sin barba y con cabellos largos. Lo vemos en el retrato del joven «Juan el Bautista», del propio Leonardo (pintado en 1513-1516). Lo vemos también en el retrato de «San Sebastián», de Rafael (pintado en 1502-1503); en el de «San Julián», de Piero della Francesca (pintado en 1455-1460); en el cuadro de «Tobías y el Ángel», de Andrea del Verrocchio (pintado en 1470-1480)... y en otros muchos. Los varones jóvenes de todos estos retratos del Renacimiento nos parecen actualmente mujeres jóvenes. Pero quienes han estudiado el arte de este periodo saben que son varones jóvenes, incluido el «Discípulo amado» que está a la derecha de Jesús en la «Última Cena» de Leonardo³.

Así, si el Priorato de Sión es un bulo moderno, y la persona que está a la derecha de Jesús es el «Discípulo amado», no María Magdalena, ¿de dónde viene la idea de que Jesús y María fueron amantes? Sólo hay dos textos de la antigüedad cuya interpretación podría sugerir

alguna forma de romance. Son el *Evangelio de Felipe* y el *Evangelio de María*.

El *Evangelio de Felipe* se ha conservado en copto en el código 2 de la biblioteca de Nag Hammadi (descubierta en Nag Hammadi, Egipto, en 1945). Es probable que el *Evangelio de Felipe* fuera compuesto originariamente en griego o en siríaco, quizás hacia el año 150 d.C. En la página 63 del código 2, líneas 32-36, leemos:

«Y la compañera del [...] María Magdalena. [...] más que a [...] los discípulos, [...] besarla [...] en [...]».

Los corchetes indican lagunas en el texto. La mayoría de las palabras y letras que faltan se pueden restaurar con cierta seguridad. Una vez restaurado, el texto dice probablemente algo parecido a esto:

«Y la compañera del [Salvador es] María Magdalena. [Pero Cristo la amaba] más que a [todos] los discípulos, [y solía] besarla [a menudo] en [...]».

En relación con el último elemento que falta, algunos estudiosos han sugerido restaurar «boca» o «labios». Es posible que el texto original contuviera una de estas palabras, pero también pudo contener «cabeza», «mejilla» o «mano». Cualquiera que sea el texto restaurado, el amor romántico no entra en consideración. En tiempos de Jesús y sus discípulos, un beso era signo de respeto. Recordemos que en la noche de la traición Judas besó a Jesús, como un discípulo besaba a su maestro. Lo que quiere destacar el *Evangelio de Felipe* es que Jesús mostró por María más respeto y honor que por los demás discípulos. Esto significa que Jesús pudo enseñar a María cosas que no enseñó a los demás. Y significa, por tanto, que María puede ser una fuente de nueva información sobre Jesús, que es lo que realmente interesa a estos escritos del siglo II. El autor del *Evangelio de Felipe* no está tratando de sugerir que Jesús y María fueran amantes. Sólo quiere elevar a María hasta el nivel de los demás discípulos o incluso por encima del mismo.

Esto mismo se subraya en el *Evangelio de María*, que data de la misma época que el *Evangelio de Felipe* y sostiene una comprensión mística y gnóstica parecida del mundo, así como de Jesús y su misión. El *Evangelio de María* se ha conservado en dos fragmentos griegos y en un amplio fragmento copto. Pedro invita a María Magdalena a compartir con los discípulos las cosas que Jesús le enseñó y que los demás discípulos no habían oído:

«Pedro dice a María: “Hermana, nosotros sabemos que el Salvador te amó más que a las demás mujeres. Dinos, pues, las palabras del Salvador que conoces y nosotros no hemos oído» (6,1-2).

En las páginas siguientes, María expone a los discípulos ideas similares a las de muchos escritos gnósticos. Cuando ella termina de hablar, Andrés, el hermano de Pedro, expresa su incredulidad, pues piensa que Jesús no dijo nunca tales cosas. Pedro coincide con él, sugiriendo que María pudo haber mentido. Entonces María empieza a llorar y dice:

«“[¿Piensas que he dicho mentiras] sobre el Salvador?”. Leví dice a Pedro: “Pedro, tú siempre has sido irascible. Ahora veo que te enfrentas a la mujer como su adversario. Pero si el Salvador la vio digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Ciertamente el Salvador, que la conocía, la amó siempre y más que a nosotros» (10,5-10)

También aquí el centro de interés está en la cualificación de María como discípula de Jesús, no como su amante. Pedro está irritado porque Jesús estima más a María que a él. La expresión «que la conocía» no tiene ninguna connotación sexual (y, en cualquier caso, las versiones griega y copta presentan lecturas un tanto diferentes). Hay que entenderla en el sentido gnóstico de posesión de pleno conocimiento. Lo que está en juego aquí es el derecho de María a contribuir a la enseñanza y la teología de la comunidad. Ésta es la clave del *Evangelio de María*, que no tiene nada que ver con un romance⁴. Entonces, ¿qué pruebas hay de un romance entre Jesús y María? No muchas. En realidad, no hay ninguna.

Sir Leigh Teabing, cuyo nombre deriva de Richard *Leigh* y Michael *Baigent* (en efecto, «Teabing» es un anagrama de «Baigent»), es el instructor principal en *El código Da Vinci*, de Dan Brown, y ayuda al profesor Robert Langdon, de la Universidad de Harvard, a interpretar los indicios pertenecientes al verdadero sentido del Grial. Teabing es una verdadera mina de desinformación. Atribuye erróneamente los contenidos de la Biblia al emperador Constantino (siglo IV d.C.); afirma que el emperador presionó a los teólogos cristianos para que vieran a Jesús como figura divina, no humana; y sostiene que hubo ochenta evangelios, muchos de los cuales fueron quemados por orden del emperador. Por lo que respecta al *Evangelio de Felipe*, se afirma equivocadamente que fue escrito en arameo. Teabing se refiere erróneamente a los códices coptos, que son libros, como «rollos». Parece pensar que todos los manuscritos del Mar Muerto fueron hallados en una cueva, en la década de 1950. De hecho, se encontraron once cuevas, la primera de ellas en 1947. Afirma incorrectamente que los manuscritos cuentan «la verdadera historia del Grial» y presentan el ministerio de Jesús «de un modo muy humano». Todo esto es completamente absurdo, sobre todo si se tiene en cuenta que los manuscritos del Mar Muerto no contienen referencias ni textos cristianos de ninguna clase. No hace falta decir nada más. En los dos o tres últimos años se han publicado muchos libros que señalan estos y otros muchos errores⁵.

LA AUSENCIA DE PRUEBAS NO ES UN PROBLEMA

Michael Baigent, coautor de *El enigma sagrado* y *El escándalo de los manuscritos del Mar Muerto*, ha publicado otro cuento asombroso, titulado *The Jesús Papers: Exposing the Greatest Cover-Up in History* (2006) [*Las cartas privadas de Jesús*], Baigent creía que en los libros sobre el Grial había probado que Jesús tuvo un hijo con María Magdalena. En *Las cartas privadas de Jesús*, Baigent, que es licenciado en mística y se describe a sí mismo como un experto en el campo del conocimiento arcano, piensa que ha probado que Jesús sobrevivió a su crucifixión y escribió cartas en las que niega su divinidad. ¡Realmente asombroso!

En la última teoría de Baigent hay tres elementos principales. Primero, dice que él, Richard Leigh y Henry Lincoln recibieron una carta de un vicario anglicano, el reverendo Douglas Bartlett, en la que éste afirmaba tener noticias de «un documento que contenía pruebas incontrovertibles de que Jesús vivía en el año 45 d.C.». La carta dice que éste es el verdadero tesoro de Rennes le Chateau, cuyo descubrimiento dio origen a la repentina riqueza del abad Béranger Saunière a principios del siglo XX. Nuestros intrépidos autores visitaron al anciano vicario, quien les contó que en la década de 1930, cuando vivía en Oxford, el canónigo Alfred Lilley (1860-1948) le informó de la existencia de un manuscrito que prueba que Jesús aún vivía en el año 45 d.C. Lilley había visto este manuscrito en Francia en la década de 1890. El anciano vicario no podía recordar lo que el documento decía exactamente. Éste ha desaparecido; desde entonces, nadie lo ha visto. Por tanto, no es posible examinarlo. Baigent sospecha que el Vaticano (por supuesto) sobornó al abad de Rennes le Château, lo

cual explicaría la riqueza del abad, y después ocultó o destruyó el documento.

Vayamos directamente al grano. Baigent nos pide que creamos una historia, que él dice haber escuchado de labios de un anciano en la década de 1980, sobre una conversación que éste mantuvo con otro anciano en la década de 1930 acerca de un documento que este último decía haber visto en la década de 1890, pero que ninguna persona viva ha podido encontrar. ¿Qué es lo que prueba esto? Aparte de la absoluta fragilidad de esta cadena de rumores, ya hemos visto que la leyenda del tesoro de Rennes le Château es un bulo de la década de 1950 que había quedado en el olvido. El buen abad ganó un dinero extra a través de la venta de misas; pero lo descubrieron y fue castigado. Sus diarios y libros de cuentas (a diferencia del misterioso documento de Baigent) todavía existen y contienen los nombres de las personas que pagaron dinero al abad y las cantidades que entregaron. No hay tesoro ni misterio; y tampoco hay ningún misterioso documento perdido.

El segundo elemento principal propuesto por Baigent «o tiene mayor fundamento que el primero. Basándose en su interpretación de la imagen que representa el cuerpo de Jesús en el sepulcro, y que constituye la estación 14 del «viacrucis»⁶ de la iglesia de Rennes le Château, Baigent llegó a la conclusión de que Jesús no murió en la cruz, sino que, con ayuda de Poncio Pilato, le administraron un sedante, lo pusieron rápidamente en un sepulcro y después, por la noche, sin que nadie más se enterara, los amigos de Jesús lo sustrajeron del sepulcro y le dieron de comer para que se recuperara; después, Jesús salió de Judea en dirección a Egipto⁷. ¿Y de qué manera exactamente la representación de la estación 14 en la iglesia de Rennes le Château revela esta asombrosa verdad? Porque en ella ya ha salido la luna. Sí, es verdad: la luna ya ha salido. Y, sin embargo, según las tradiciones de enterramiento judías, se supone que los cuerpos tienen que estar en el sepulcro antes de la caída de la noche, *antes de que salga la luna*. En cambio, en la pintura que representa la estación 14 se ve una luna llena en lo alto del cielo nocturno. Baigent deduce de esta anomalía que en la pintura no están poniendo a Jesús muerto *en* la sepultura, sino que lo están sacando vivo *de* ella.

Esto es deducir demasiado de una luna pintada en una representación de la estación 14. Además, ¿es verosímil que Pilato tomara parte en un complot para ayudar a Jesús a escapar de su destino, cuando, después de todo, el gobernador había sido el primero en ordenar su ejecución?

Tal vez haya una explicación más sencilla. Me pregunto si el artista que pintó la estación 14 estaría influido por el relato evangélico, en el que leemos: «Al atardecer, vino un hombre rico de Arimatea, llamado José, que se había hecho también discípulo de Jesús» (Mt 27,57; Me 15,42- 43). José pidió el cuerpo de Jesús, lo preparó rápidamente para la sepultura y después lo colocó en un sepulcro. Nótese que el relato empieza con las palabras «al *atardecer*» (la cursiva es mía). Como no conocía las tradiciones de enterramiento judías, el artista de la estación 14 en la iglesia de Rennes le Château entendió mal lo que quería decir «atardecer» (que en los evangelios significa *final del día*, no *caída de la noche*), se sirvió de una licencia artística y representó la sepultura como si tuviera lugar *de noche*, con una luna llena en el cielo.

Sospecho que esta explicación es mejor que la proporcionada por Baigent. Y hay algo más: los amigos de Jesús en la pintura de la estación 14 aparecen representados *en actitud de duelo*, que es lo que cabe esperar de ellos si su amigo y maestro está siendo depositado en el sepulcro *muerto*, no si lo están sacando *vivo* de dicho sepulcro.

El tercer elemento principal de Baigent es el más débil de todos y demuestra que Baigent no necesita ningún tipo de prueba para inventar una buena tapadera. Nos dice que pudo rastrear en Tierra Santa la fuente de rumores de la existencia de documentos que podrían ser peligrosos para el Vaticano. Su investigación lo llevó hasta un coleccionista de antigüedades bíblicas que vive en una «gran ciudad europea» (pero no ofrece el nombre de la ciudad ni el del coleccionista). Este le contó a Baigent que en 1961, mientras excavaba en el sótano de una antigua casa de Jerusalén, encontró dos documentos papiráceos con texto arameo. Los objetos encontrados con esos papiros llevaron al coleccionista a datar los documentos en el año 34 d.C. Éstos son cartas, y su autor se identifica como «el Mesías de los hijos de Israel». Baigent dedujo que debió de ser Jesús quien las escribió. ¿Qué otra persona podía ser? Las cartas, dirigidas al Sanedrín judío, explican que el autor no pretendía reclamar para sí el estatus divino al afirmar que poseía el Espíritu de Dios. El coleccionista, que al principio había sido reacio a revelar esas cartas, finalmente se las mostró a Baigent.

Aunque Baigent no sabe arameo y, por tanto, no ha leído personalmente los documentos (ni siquiera sabe si el texto *es* arameo), cree lo que el coleccionista le dijo. Asegura que el coleccionista mostró las cartas a Yigael Yadin y Nahman Avigad, dos respetados arqueólogos y estudiosos israelíes de la Biblia, y que ellos confirmaron la antigüedad y autenticidad de los textos. Lamentablemente, uno de ellos debió de informar a las autoridades católicas sobre la existencia de las cartas; esto es lo que sospecha el coleccionista, que al poco tiempo se vio sometido a presiones. Para conseguir que las autoridades dejaran de presionarlo, prometió que mantendría ocultos los documentos. Baigent prometió también que no diría nada acerca de ellos, al menos no inmediatamente.

Otra vez, más de lo mismo. Baigent nos pide que creamos que Jesús de Nazaret, después de fingir su muerte en la cruz y huir a Egipto, escribió dos cartas en arameo al Sanedrín de Jerusalén, en las que explica que no es divino, al menos no más divino que cualquier otra persona que haya sido tocada por el Espíritu de Dios. Tenemos que dar crédito a un Baigent que, aunque no sepa arameo, no es capaz de darnos el nombre del coleccionista que posee las supuestas cartas arameas y ni siquiera puede nombrar la ciudad donde éste reside. Tenemos que confiar en Baigent y en el coleccionista anónimo cuando nos aseguran que la autenticidad de las cartas arameas fue confirmada por dos prominentes arqueólogos con quienes no es posible contrastarlo, porque Yadin murió en 1984, y Avigad en 1992. Tenemos que creer todo esto... aunque ningún experto vivo y cualificado haya visto los documentos, y los dos que dicen haberlos visto -y aún viven- no pueden leerlos.

Podría recordar también que Baigent olvida mencionar que los arqueólogos y papirólogos nos dirían que ningún papiro puede sobrevivir enterrado en el suelo, en Jerusalén, durante dos mil años. Los únicos documentos escritos en papiro que han sobrevivido desde la antigüedad se han encontrado en climas áridos, como el área que rodea el Mar Muerto y las arenas de Egipto⁸. En Jerusalén no se ha encontrado ningún papiro antiguo. En Jerusalén llueve todos los años; los papiros enterrados en el suelo, bajo las casas o en cualquier otro lugar, se descomponen rápidamente. Así pues, sea lo que fuere lo que vio Baigent, no pudo tratarse de papiros antiguos enterrados bajo alguna casa en Jerusalén, ni eran cartas escritas por Jesús.

Por fin, aquí tenemos... ¡el desvelamiento del mayor encubrimiento de la historia!

¿Qué lección hemos aprendido de la investigación de Baigent sobre documentos arcanos? Cuándo uno tiene una nueva teoría sensacionalista, ¿qué necesidad hay de pruebas?

LA ARQUEOLOGÍA LLEVADA AL LÍMITE

A veces hay pruebas, y son buenas. Pero pruebas ¿de qué? Ésta es la inquietante cuestión que no deja de plantearse cuando consideramos atenta y críticamente las pruebas y pretensiones propuestas por James Tabor en su último libro: *The Jesús Dynasty: The Hidden History of Jesús, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (Simón & Schuster, New York 2006).

Veamos algunas de sus pretensiones.

Hay que afirmar desde el principio que Tabor no es Michael Baigent o Dan Brown. Tabor es un arqueólogo y estudioso de la Biblia competente y debidamente formado, que obtuvo su doctorado en la Universidad de Chicago y actualmente ejerce la docencia en la facultad de la Universidad de Carolina del Norte, en Charlotte. De hecho, su libro *The Jesús Dynasty* contiene una gran cantidad de materiales valiosos. No me cabe duda de que los estudiantes serios de la Biblia y de los orígenes del cristianismo lo leerán con provecho. No obstante, me preocupan los no expertos que lo leen y no son capaces de ver hasta qué punto son tenues algunas de las especulaciones y conclusiones que contiene.

Mi primer problema con el libro de Tabor se refiere a la sugerencia de que el padre humano de Jesús era un soldado romano, tal vez judío de nacimiento. Obviamente, Tabor descarta de plano la idea de que la concepción de Jesús pudiera ser milagrosa. Tabor piensa que ha localizado la tumba de este soldado en Alemania. Supone que Jesús pudo visitar a este hombre en la región de Sidón (en la costa septentrional del Mediterráneo), como se daría a entender en Marcos 7,24: «Y partiendo de allí, se fue a la región de Tiro y Sidón, y entrando en una casa quería que nadie lo supiese». ¿Qué pruebas tiene Tabor para afirmar estas cosas?

A finales del siglo II d.C. un filósofo llamado Celso escribió una obra polémica contra el cristianismo. Esta obra sobrevive en numerosas citas en una refutación (*Contra Celsum*) escrita por Orígenes, erudito bíblico cristiano, a mediados del siglo III d.C. Entre otras cosas, Celso afirma que Jesús residió en Egipto, donde aprendió la magia, regresó a Israel, deslumbró a todos con acciones que parecían milagros, pretendía ser Dios, etcétera. Pero lo más interesante es esto: Celso dice también que María, la madre de Jesús, quedó embarazada de un soldado romano llamado Pantera (o Panthera), una calumnia que se repite en la literatura rabínica posterior (por ejemplo, en la Tosefta, que no data de antes del año 300 d.C.; véase Tosefta, *Julín* 2.22-24). Tabor observa con razón que Pantera era un nombre real usado por soldados romanos reales en tiempos de Jesús. Cree que una lápida sepulcral que contiene una inscripción de un tal Pantera, descubierta en 1859 en Bingerbrück, Alemania, podría corresponder, de hecho, al padre de Jesús. Este es el texto de la inscripción:

«Aquí yace Tiberio Julio Abdes Pantera de Sidón, que murió a los sesenta y dos años de edad y sirvió cuarenta años como soldado en la primera cohorte de arqueros».

Tabor sugiere plausiblemente que Abdes es una transliteración latina del hebreo (o arameo) *Ebed*, que significa «siervo». Esta posibilidad, además del hecho de que el soldado a quien corresponde esta inscripción era de Sidón, que no está lejos de Galilea, puede implicar perfectamente que este hombre era judío y pudo entrar en contacto con María. Así pues, declara Tabor, «el misterio de Pantera está resuelto». ¿De verdad? Antes de que alguien pueda declarar que algo está *resuelto*, tenemos que preguntar si el Pantera de la inscripción tenía la edad necesaria y se encontraba cerca de la aldea donde María vivía en los años 5 ó 6 a.C., de modo que pudiera tener alguna posibilidad de dejar embarazada a María. Tabor no lo puede demostrar, y otros investigadores que han analizado esta inscripción han expresado sus

dudas⁹.

Tabor indica que algunos Padres de la Iglesia tomaron en serio la alegación de Pantera. Por ejemplo, en su obra *Contra todas las herejías* (78.7.5), Epifanio (315-403 d.C.) sugiere que el padre de José era Jacob Pantera. Tabor piensa que esto sostiene la historicidad de la tradición. De otro modo, ¿por qué iban a tomarla en serio Padres de la Iglesia como Epifanio? Pero Epifanio y otros escritores cristianos posteriores sencillamente están tratando de refutar la calumnia, y para ello lanzan varias propuestas, algunas de las cuales no tienen más valor que las propias alegaciones. En consecuencia, sus refutaciones del siglo IV (y posteriores) no proporcionan pruebas reales de que la propuesta de Pantera por Celso sea históricamente anterior al tiempo de Celso.

En mi opinión, la alegación de que el verdadero padre de Jesús era un hombre llamado Pantera (o Panthera) explota la afirmación cristiana según la cual Jesús nació de una «virgen» (*parthenos*, en griego). No era más que un juego de palabras. Pantera era el nombre de sonido más parecido, y era un nombre de soldado, de modo que se sugería que Jesús no fue concebido por una virgen, una *parthenos*, sino engendrado por un soldado, un varón llamado Pantera. Lo único que tenemos aquí es una calumnia y su refutación. No tenemos ninguna prueba arqueológica que se pueda asociar con Jesús.

Mi segundo problema principal con el libro de Tabor se refiere a la insólita propuesta según la cual podemos conocer dónde están enterrados los restos de Jesús. Naturalmente, Tabor asume aquí que Jesús murió y no resucitó. Así pues, una vez más, como en el caso de la concepción y el nacimiento de Jesús, Tabor excluye toda posibilidad de milagro.

Según Tabor, el sepulcro de Jesús se encontró vacío porque alguien retiró de allí el cuerpo de Jesús y volvió a enterrarlo en otro lugar. Esto es posible. Después de todo, el cuerpo de Jesús había sido colocado en un sepulcro reservado para criminales. Su cuerpo no estaba en la tumba de su familia. Las autoridades podían retirarlo, si lo deseaban. Pero la ley de enterramiento judía permitía a la familia hacerse cargo de los huesos del cadáver hasta un año después de la muerte y volver a sepultarlos en la tumba familiar. No es probable que el cuerpo de Jesús fuera retirado sin que su familia lo supiera. De hecho, cuando se descubrió que el sepulcro de Jesús estaba vacío, al principio se pensó que se habían llevado el cuerpo, lo cual produjo una gran consternación (véase Jn 20,13-15). Si se hubieran llevado el cuerpo y lo hubieran puesto en otro lugar, su familia y sus discípulos podrían haberlo descubierto y, de hecho, lo habrían descubierto. Pero no lo descubrieron, porque nadie se había llevado el cuerpo. No existió un segundo sepulcro.

No obstante, Tabor está completamente seguro de que alguien retiró el cuerpo, lo cual explica el sepulcro vacío, y él sabe dónde se encuentran actualmente los restos: el sepulcro de Jesús está en la zona norte de Tsfat (Safed) en Galilea. ¿Cómo lo sabe Tabor? Gracias a una tradición transmitida por un venerado místico del siglo XVI, llamado Rabbí Isaac ben Luria. Como devoto de la cábala, Luria tuvo una visión que le reveló los lugares de los sepulcros de varios sabios y santos judíos, incluido el sepulcro de Jesús de Nazaret. Dudo que algún estudioso tome esta propuesta en serio¹⁰.

No deja de resultar irónico que Tabor esté dispuesto a dar crédito a la visión de un místico y cabalista del siglo XVI y no a la visión de Saulo de Tarso, que vivió en el siglo I. Saulo no creía que Jesús era el Mesías, y ciertamente no creía que hubiera resucitado de entre los muertos. Saulo estaba empeñado en eliminar la nueva herejía. Pero se encontró con el Mesías

resucitado. Y ya conocemos el resto de la historia. Yo doy todo el crédito a la visión de Saulo, y ninguno a la de Luria. Y animo a Tabor a que también lo haga.

EN BUSCA DEL PRINCIPIO CÓSMICO

No hace mucho que el libro *The Pagan Christ*, de Tom Harpur, causó sensación porque presentaba de una forma nueva la extraña noción de que Jesús no existió¹¹. Digo «extraña» porque prácticamente ningún estudioso serio -cualquiera que sea su ideología, religiosa o no religiosa- duda que Jesús de Nazaret vivió en el siglo I y fue crucificado por Poncio Pilato, gobernador de Judea. Las pruebas de la existencia de Jesús -literarias, arqueológicas e indirectas- son abrumadoras.

Según Harpur,

«...se puede demostrar que no hay nada que el Jesús de los evangelios dijera o hiciera -desde el Sermón de la montaña hasta los milagros, desde su huida de Herodes siendo niño hasta la misma resurrección- que no tenga su origen, miles de años antes, en los ritos místicos egipcios y en otras liturgias sagradas como el Libro de los muertos de los antiguos egipcios»¹².

En pocas palabras, los autores de los evangelios transformaron un importante tema de la espiritualidad egipcia en una alegoría judía de un hombre que nunca existió. De este modo, el Jesús ficticio transmite un antiguo legado religioso, un legado que se podría llamar «el Cristo pagano». Es difícil imaginar que pueda haber mayor deformación y tergiversación de las evidencias históricas que la que encontramos en *The Pagan Christ*.

Durante buena parte de su vida, Harpur ha creído que Jesús era una persona histórica. De hecho, como se ve en sus primeros escritos, creía que Jesús sanó realmente a las personas y resucitó de entre los muertos. Ahora niega todo esto en *The Pagan Christ*. ¿Cómo se explica este cambio? A juzgar por los comentarios que hace al comienzo de su libro, el cambio en su forma de pensar tuvo poco que ver con el trabajo crítico e histórico (aunque la obra de los «minimalistas», es decir, de quienes minimizan los elementos históricos en la Biblia, ejerció alguna influencia). Tuvo más que ver con la adopción de las visiones teosóficas de Gerald Massey (1828-1907) y Alvin Boyd Kuhn (1880-1963). La obra de estos hombres, especialmente sus reconstrucciones de la historia antigua y los intentos de trazar líneas de continuidad entre la religión egipcia y el cristianismo, están llenas de errores. Ningún historiador cualificado toma en serio las teorías de estos autores. Las personas hechizadas por *The Pagan Christ* de Harpur deberían tener cuidado, porque el libro está lleno de materiales antiguos y extraños. Se podría calificar como introspección y filosofía personal, pero no es historia en ningún sentido responsable o reconocido¹³.

CONCLUSIÓN

En este capítulo hemos revisado algunas teorías extrañas y reconstrucciones extravagantes de la historia -o no historia- de Jesús de Nazaret y los orígenes del cristianismo. El elemento común a estas historias absurdas y falsos hallazgos son aproximaciones excéntricas que a los historiadores competentes y experimentados les parecen completamente implausibles. Leyendas, rumores, documentos falsificados, bulos e intuición psíquica difícilmente pueden constituir el material a partir del cual se puede descubrir la sobria verdad histórica. Termino este capítulo con un alegato para que los lectores de libros como *El código*

Da Vinci, de Brown, *Las cartas privadas de Jesús*, de Baigent, y *The Pagan Christ*, de Harpur, los consideren como lo que realmente son: no están basados en pruebas creíbles; no siguen los criterios reconocidos de investigación crítica y no ofrecen nada que se parezca a la verdadera historia.

¿PUEDE DARSE A CONOCER EL JESÚS REAL?

Desvelando sus intenciones y pretensiones

EN el capítulo 10 hemos examinado algunos de los peores ejemplos de historias absurdas y falsa investigación. Ésta no sería una manera apropiada de concluir un libro sobre Jesús de Nazaret, aun cuando el propósito primario haya sido exponer los errores y las deficiencias de la investigación radical y de la pseudoinvestigación. Es preciso decir algo *más* positivo y edificante, *Ahora* deseo resumir el debate con el examen de algunos de los aspectos más importantes de Jesús y el movimiento que fundó, insistiendo en su trasfondo y contexto propios.

En este capítulo final trato varios puntos importantes: (1) la relación de Jesús con el judaísmo de su tiempo; (2) las pretensiones de Jesús; (3) las intenciones de Jesús; (4) los factores que condujeron a la muerte de Jesús; (5) la resurrección de Jesús y el nacimiento de la Iglesia cristiana; (6) la naturaleza de los evangelios del Nuevo Testamento; y (7) la fe cristiana como parte de la historia judía. Todos estos temas están relacionados de uno u otro modo con cuestiones tratadas en capítulos anteriores. Pero algunas de estas ideas no son bien comprendidas ni siquiera por algunos cristianos convencidos, y es importante que éstos las entiendan. Si no es así, entonces los escritores de historias absurdas y los malos teólogos seguirán aprovechándose de los ingenuos y los crédulos.

LA RELACIÓN DE JESÚS CON EL JUDAISMO DE SU TIEMPO

A lo largo de los siglos, ha sido habitual ver a Jesús en oposición al judaísmo de diferentes maneras. Los teólogos cristianos han asumido que Jesús criticó la religión de su pueblo por ser legalista (o «farisaica»), por estar centrada en cosas no esenciales y por dejar poco o ningún espacio a la gracia, la misericordia y el amor. Hemos oído muchas veces que la acción de Jesús en el templo, conocida tradicionalmente como «la purificación del templo» (Mt 11,15-18 y paralelos), se dirigía contra el sistema sacrificial. Se piensa que la religión es un asunto del corazón, no de ritos. Jesús lo entendió así, pero sus contemporáneos judíos no lo entendieron.

Varios estudiosos, tanto judíos como cristianos, se han quejado, con razón, de esta caricatura. Quizás el cuestionamiento más influyente en los últimos años haya sido el de E.P. Sanders¹, quien sostiene con razones de peso que no hay pruebas que sugieran que Jesús se opuso al judaísmo o lo criticó como una religión centrada en los aspectos externos y los rituales. En cambio, hay pruebas sustanciales que permiten afirmar lo contrario.

Jesús aceptó todas las principales doctrinas de la fe judía. Entre estas doctrinas se incluyen la unidad y la soberanía de Dios, el valor y la santidad del templo de Jerusalén, la autoridad de las Escrituras judías, la elección del pueblo de Israel y la esperanza de la redención de Israel.

Además, Jesús observó muchas de las prácticas asociadas con la piedad judía de su tiempo: limosnas, oración y ayuno (Mt 6,1-18). Jesús ayunó en el desierto durante el periodo en que fue tentado (Mc 1,12-13). Oró y enseñó a sus discípulos a orar (Mt 6,7-15; Lc 11,1-13; 22,39-46). Él y sus discípulos dieron limosna, y él enseñó a los demás a actuar del

mismo modo (Lc 11,41; 12,33; Jn 13,29). Jesús admitía la validez del templo, los sacrificios y los días santos de Israel (Mt 5,23-24; Mc 14,14). Leía y citaba las Escrituras judías, y está claro que éstas, a su juicio, gozaban de autoridad (Mc 10,19; 12,24-34; Le 4,16-22; 10,25-28). Al parecer, asistía con regularidad a las liturgias sinagogales (Le 4,16); su estilo e interpretación de la Escritura reflejaba en muchos puntos el estilo e interpretación surgidos dentro de la sinagoga².

En el momento de predecir el desastre que se cernía sobre Jerusalén, Jesús lloró por la ciudad (Lc 19,41-44). Jesús amaba a su pueblo y anhelaba su salvación. Sus primeros discípulos -que eran todos judíos- abrazaron la misma esperanza.

Jesús aceptó la autoridad de la Torá (es decir, la Ley). Jesús no rechazó la Torá, como a veces se ha afirmado. Simplemente, se opuso a determinadas interpretaciones y aplicaciones de la Ley. En las llamadas antítesis del Sermón de la montaña (formuladas con la expresión «Habéis oído que se dijo... pero yo os digo...»: véase Mt 5,21-48), Jesús no contradice los mandamientos de Moisés, sino que cuestiona las aplicaciones e interpretaciones convencionales de esas leyes. Las expresiones antitéticas precedidas por ese «pero yo os digo...» no se oponen a los mandamientos. Por ejemplo, Jesús coincide en que matar es malo, pero añade que también es malo odiar. Está de acuerdo en que el adulterio es malo, pero añade que también lo es el deseo sexual anterior al divorcio (que con frecuencia llevaba al divorcio y a un nuevo matrimonio). Coincide en que jurar en falso está mal, pero habla contra la práctica de tomar juramento, común en su tiempo. Jesús no se opone a la *restitución* («ojo por ojo»), pero se opone al uso de este mandamiento como pretexto para la *venganza*. Está de acuerdo en que las personas deben amar a los suyos, pero añade que deben amar también a los demás, incluidos los enemigos.

Jesús pudo creer que su propia autoridad, que procedía del Espíritu de Dios con el que había sido ungido (Mc 1,10; Lc 4,18), correspondía a la de la Torá. Pero su autoridad no socavaba la autoridad de dicha Torá, sino que la explicaba y la aplicaba de una nueva manera, condicionada por su fuerte convicción del amanecer del reino (gobierno) de Dios y los cambios que aportaría.

La interpretación innovadora de Jesús es coherente con innovaciones paralelas expresadas por los profetas clásicos de Israel. Por ejemplo, en Isaías 28 el profeta declara que el «SEÑOR surgirá como en el monte Perasín, se enfurecerá como en el valle de Gabaón» (Is 28,21). Isaías alude aquí a los relatos de la victoria de David sobre los filisteos (véase 2 S 5,17-21; 5,22-25 = 1 Cro 14,13-16), relatos que, indudablemente, los contemporáneos que se oponían a Isaías interpretaban como una garantía de victoria frente a una amenaza extranjera. Pero Isaías no encontró en este relato sagrado ninguna garantía de la victoria de Israel en su tiempo. Por el contrario, el Señor realizará «su acción, su extraña acción» (Is 28,21), con lo cual el profeta quiere decir que Dios dará la victoria a los enemigos de Israel. Isaías dice esto porque percibía, con razón, que Dios era Dios de todos los pueblos. Dios no era una divinidad privada de Israel.

Jesús interpretó también la historia sagrada de Israel de esta manera. En su sermón de Nazaret (Le 4,16-30), Jesús leyó Isaías 61,1-2 -un pasaje interpretado como una promesa de bendición para Israel, y de juicio para los enemigos de Israel- y después apeló a los ejemplos de Elías y Elíseo (Le 4,25-27). Basándose en estos ejemplos, donde esas influyentes figuras de la antigüedad sirvieron a los gentiles (1 R 17,1-16; 2 R 5,1-14), Jesús declaró que su misión como «ungido» era bendecir a los marginados y los sospechosos, no sólo a los justos

de Israel. Esta forma de interpretación pudo ser atrevida -y seguramente muchos maestros se opusieron a ella-, pero suponía la autoridad de las Escrituras de Israel; no atacaba esta autoridad. El respeto de Jesús a las Escrituras judías lo sitúa de lleno dentro del judaísmo del siglo I.

LAS PRETENSIONES DE JESÚS

Probablemente, la característica que más divisiones ha producido tal vez sea la cuestión de las pretensiones de Jesús acerca de su propia persona. Este tema suele conocerse como la cuestión de la «autocomprensión» de Jesús. La razón principal por la que este ámbito de investigación ha sido tan controvertido es que Jesús dice muy poco acerca de sí mismo, al menos directamente. Pero hay muchos indicios que muestran que se entendió a sí mismo como un «agente especial» al servicio de Dios.

Es evidente que afirmó que era un profeta. El propio Jesús se quejó diciendo: «Un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio» (Mc 6,4). Es probable que esta tradición sea auténtica, pues resulta difícil de comprender por qué iban los primeros cristianos a inventarse un dicho que indicaba que los familiares y conocidos de Jesús no lo trataban con respeto. Parece que el pueblo lo consideraba también un profeta: «Algunos dicen que tú eres uno de los profetas» (Mc 8,28); «Un gran profeta ha surgido entre nosotros» (Lc 7,16); «Si éste fuera profeta...» (Lc 7,39). Es muy probable que esta tradición sea histórica, pues los primeros cristianos hablaban de Jesús como Salvador, Señor e Hijo de Dios; no hacían hincapié en su identidad como (mero) profeta. Y, naturalmente, se recordaba que Jesús había hecho predicciones (Mc 13,2) y había pronunciado palabras que probablemente pueden ser consideradas como acusaciones proféticas contra distintas personas, instituciones o grupos (Mc 12,1-11; 14,58; Mt 11,20-24; Lc 10,13-15).

A Jesús solían llamarlo «rabbí» (Mc 9,5; 10,51; 11,21; 14,45). Jesús enseñó como rabbí, aun cuando sus admiradores afirmaban que enseñaba como una persona con una autoridad mucho mayor que otros maestros de su tiempo (Mc 1,22.27). Quienes no pertenecían al grupo de sus seguidores lo llamaban «rabbí» (que en aquel tiempo significaba maestro [Mc 5,35; 10,17; 12,14]). Algunos estudiosos afirman que la aparición del término *rabbí* en los evangelios refleja un uso anacrónico del título, ya que no se convirtió en tal título hasta después del 70 d.C. Pero el uso de *rabbí* en los evangelios es informal y, evidentemente, refleja el uso judío en el siglo I, antes de que se convirtiera en un uso formal. ¿Es concebible que los cristianos que escribían después del año 70 aplicaran a Jesús un título formal, un título asociado a maestros religiosos que eran cada vez más críticos con el cristianismo? Sería de esperar que el título fuera evitado. El hecho de que se use con tanta frecuencia sugiere, a mi juicio, que la tradición evangélica es primitiva y auténtica. Jesús es llamado «rabbí» en los evangelios porque, nos guste o no, con este término se dirigían a él durante su ministerio público.

Aunque no hay indicios de que Jesús se presentara como sacerdote o de que alguno de sus seguidores lo considerara como tal, Jesús realizó algunas acciones asociadas normalmente con funciones sacerdotales. Declaraba que las personas estaban «limpias» (Mc 1,41; Mt 11,5; Lc 7,22) y habían sido «perdonadas» (Mc 2,5; Lc 7,47-48). También se atrevió a poner en tela de juicio la política del templo y las prácticas llevadas a cabo por los jefes de los sacerdotes. El cuestionamiento más provocativo fue la llamada «purificación del templo». Fue en la posterior teología de la Iglesia cuando la muerte y el subsiguiente papel intercesor de Jesús en el cielo se entendieron en clave sacrificial y sacerdotal, como se ve, por ejemplo,

en la Carta a los Hebreos.

Jesús se presentaba habitualmente como el «Hijo del hombre», un epíteto que ha sido objeto de encendidos debates durante muchos años. Este no es el lugar adecuado para entrar en un estudio detallado de tan complicada cuestión, pero voy a aventurar unos breves comentarios. En mi opinión, esta autodesignación, que era, evidentemente, la preferida por Jesús, alude al «hijo de hombre» de Daniel 7. Jesús se vio a sí mismo como esta figura, a la que se habían de dar el reino, el poder y la autoridad. Esta autorreferencia sugiere que Jesús se vio a sí mismo como vice-regente de Dios. En un dicho que tiene todas las probabilidades de ser auténtico, Jesús asegura a sus discípulos: «Yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Lc 22,29-30). La petición interesada, por parte de los discípulos, de asientos de honor cuando Jesús venga en su «gloria» (Mc 10,35-45), que, debido a su embarazosa naturaleza, virtualmente garantiza su autenticidad, surgió muy probablemente de la presuposición según la cual Jesús era efectivamente el «Hijo del hombre» por medio del cual Israel sería restaurado y el reino de Dios sería establecido.

¿Se vio Jesús a sí mismo como el Mesías? Los datos de que disponemos son ambiguos, pero tomados en conjunto sirven de apoyo a la argumentación que responde positivamente. Sus discípulos creían que era el Mesías (Mc 8,29-30). Cuando Juan el Bautista preguntó a Jesús si era él «el que había de venir», Jesús respondió con numerosas alusiones a Isaías 35,5-6 e Isaías 61,1-2 (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23). Está claro que, de este modo, Jesús respondía a Juan afirmativamente. Ahora bien, ¿preguntó Juan a Jesús si él era el *Mesías*? Es probable que sí, a juzgar por un texto de Qumrán recientemente publicado (a saber, 4Q521). Este manuscrito contiene alusiones paralelas a los pasajes de Isaías y los interpreta como las obras del Mesías³. En otras palabras, en su respuesta a Juan, Jesús da a entender que él es el que ha de venir (es decir, el Mesías), como lo prueba el hecho de que se ocupe de hacer las obras del Mesías.

Al hijo ciego de Timeo lo sana Jesús como «Hijo de David», lo cual constituye probablemente una designación mesiánica (Mc 10,47-48). Cuando Jesús entró en Jerusalén, la muchedumbre gritaba por la llegada del reino de David (Mc 11,9-10). Jesús montó a lomos de un asno (Mc 11,1-7), como hizo Salomón, el Hijo de David (1 R 1,38-40; véase Za 9,9). Jesús dio también por supuesto que tenía autoridad dentro del recinto del templo. De tal autoridad gozaban sólo los jefes de los sacerdotes o el rey de Israel. No es probable que Jesús se viera a sí mismo como jefe de los sacerdotes, por las razones que hemos expuesto anteriormente. Algunos comentaristas han argumentado que Jesús citó y explicó el texto de Salmo 110,1 de tal manera que se distanció de la tradición del hijo de David (Mc 12,35-37). Pero parece que Jesús está diciendo que el Mesías es *mayor que David*. Jesús fue ungido (Mc 14,3-9), lo cual indica probablemente una unción mesiánica por una fiel seguidora. Cuando el sumo sacerdote le pregunta si era el Mesías, Jesús responde afirmativamente (Mc 14,61-62). Y un dato importante es que Jesús fue crucificado por los romanos como «rey de los judíos» (Mc 15,26.32).

La primitiva y extendida creencia entre los cristianos según la cual Jesús era el Mesías, o Cristo, de Israel sugiere que Jesús fue interpretado como tal desde el tiempo de su ministerio público, y no simplemente desde el tiempo de la proclamación pascual. Es muy improbable que la resurrección en sí llevara a los discípulos de Jesús a confesar que Jesús era el Mesías si él no hubiera afirmado o aceptado nunca tal identificación durante su ministerio. Los

seguidores de Rabbí Aqiba, un rabino bien conocido del siglo II, ¿habrían proclamado Mesías a su querido maestro si hubiera resucitado después de ser martirizado (*ca.* 135 d.C.)? Lo dudo. La proclamación postpascual de Jesús como Mesías se basa decisivamente en el hecho de que Jesús era entendido de este modo antes de Pascua.

¿Se veía Jesús a sí mismo como Hijo de Dios? También en este caso los datos de que disponemos son ambiguos y están vinculados a la cuestión de la autocomprensión mesiánica de Jesús. David es llamado «hijo» en relación con Dios (véase 2 S 7,14; Sal 2,7). En cierto sentido, por tanto, el Mesías es el «hijo de Dios». En 1 Crónicas 29,23 se dice que Salomón «se sentó en el trono del Señor», con lo que, de algún modo, se espera que el hijo de David se siente en el trono de Dios. Este concepto serviría de apoyo al convencimiento de que el Mesías cumpliría la función de vice-regente de Dios.

La manifestación más dramática, y que vincula las imágenes del Hijo del hombre con la identidad del Hijo de Dios, se encuentra en la respuesta de Jesús a Caifás. En su esfuerzo por encontrar pruebas incriminatorias contra Jesús, el sumo sacerdote pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito [es decir, Dios]?». Jesús responde: «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder [es decir, Dios] y venir entre las nubes del cielo» (Mc 14,61-62). Debido a que en este diálogo Jesús confiesa lo que el evangelista Marcos cree de él (véase Mc 1,1), algunos estudiosos dudan de su autenticidad. Es decir, piensan que el autor de esta confesión no es Jesús, sino Marcos. También se preguntan cómo pudieron tener los discípulos información sobre ella, pues no estaban presentes, sino que habían huido (véase Mc 14,50). Otros han señalado la aparente incoherencia entre la expresión «*sentado* a la diestra del Poder», que implica una situación estática, y «*venir* entre las nubes del cielo», que implica movimiento. Por tanto, podemos tener tradiciones singulares que han sido yuxtapuestas de manera torpe (e inauténtica). Ésta es su argumentación.

No obstante, estas objeciones tienen poco peso. Afirmar que Jesús no se vio a sí mismo en algún sentido como Hijo de Dios hace que el historiador se pregunte por qué otros lo vieron así. Desde el primer momento, Jesús fue visto por los cristianos como el Hijo de Dios. ¿Por qué no considerarlo como el gran profeta, si eso era todo lo que había pretendido o aceptado? ¿Por qué no considerarlo como el gran Maestro, si eso era todo lo que él había pretendido ser? Pienso que el cristianismo más primitivo consideraba a Jesús como Mesías y como Hijo de Dios porque así era como sus discípulos lo veían y como Jesús les permitía que lo vieran.

La objeción según la cual los discípulos no estuvieron presentes en el diálogo entre Jesús y Caifás y no pudieron, por tanto, saber lo que allí se dijo es realmente ingenua. ¿Tenemos que pensar de veras que los discípulos, que se convirtieron después en celosos proclamadores de su Maestro y de su enseñanza, nunca supieron lo que sucedió, que no sabían nada acerca de las razones por las que las autoridades judías lo condenaron? Esto va en contra del sentido común. Aun cuando las normas de la Misná (*ca.* 220 d.C.) no estuvieran vigentes a principios del siglo I, es probable que fuera preciso hacer pública una pena de muerte, como de hecho exige la Misná. La pretensión de Jesús de ser el Mesías de Israel explicaría entonces la crucifixión romana y la colocación del letrero (o *titulus*) que decía: «Rey de los judíos». Porque la pretensión de ser Mesías es la pretensión de ser rey judío. Es casi increíble que los discípulos no recibieran información de ninguna de estas cosas. No obstante, el hecho de que los discípulos no estuvieran presentes explica por qué el diálogo entre Jesús y sus acusadores (Mc 14,55-65) es tan breve y, en algunos lugares, tan vago.

Por último, la objeción de la extraña yuxtaposición entre estar *sentado* y *moverse* entre las nubes tiene poco peso cuando se recuerda que el trono sobre el que Dios se sienta es un *carro*. De hecho, el trono descrito en Daniel 7,9, sobre el que se sienta el Anciano (Dios) y al que se acerca la figura del hijo de hombre, tiene ruedas que son «fuego ardiente». Lo que aparentemente escandalizó a Caifás fue no sólo que Jesús afirmara audazmente su identidad mesiánica, sino que se atreviera a asegurar que se iba a sentar en el *trono de Dios*⁴. La respuesta de Jesús no era sólo una traición a los ojos de Roma, sino una blasfemia para los judíos devotos que no se adherían a tales ideas mesiánicas (y los sumos sacerdotes saduceos en tiempos de Jesús profesaban pocas creencias mesiánicas). Jesús había afirmado que llegaría un día en que Caifás y los demás verían a Jesús, el «Hijo del hombre», sentado a la derecha de Dios, en el carro del trono de Dios, como un trueno en el cielo y llegando para juzgar. Que un hombre se atreviera a afirmar tal cosa era, efectivamente, una blasfemia⁵.

LAS INTENCIONES DE JESÚS

Estrechamente relacionada con la cuestión de las *pretensiones* de Jesús está la cuestión de sus *intenciones*. La «antigua búsqueda del Jesús histórico» (a veces conocida como la «búsqueda del siglo XIX») se puso en marcha cuando algunos estudiosos empezaron a cuestionar las intenciones de Jesús. Los escritos póstumos de Hermann Samuel Reimarus (1774-1778) sostenían que Jesús trató de establecerse como rey terreno y político de Israel⁶. Esta provocativa tesis condujo a nuevas lecturas críticas de los evangelios. Albert Schweitzer estudió y valoró elocuentemente los cambios y virajes de la «antigua búsqueda», en una obra que se ha convertido en un clásico por derecho propio: *Investigaciones sobre la vida de Jesús*⁷. Con la aparición de la «crítica de las formas»

en la década de 1920, cuyos primeros representantes pensaban que gran parte del material evangélico había tenido su origen en la Iglesia y no procedía de Jesús, muchos abandonaron las investigaciones. Se pensaba que eran imposibles desde el punto de vista histórico (e ilegítimas desde el punto de vista teológico, según algunos teólogos). Pero en la década de 1950 se inició una «nueva búsqueda», que trataba de establecer el vínculo entre el Jesús de la historia y el «Cristo de la fe», y en la década de 1980 comenzó una nueva fase, denominada actualmente «tercera búsqueda»⁸.

¿Cuáles fueron las verdaderas intenciones de Jesús? Están estrechamente ligadas a la cuestión acerca del significado de su proclamación del reino (o gobierno) de Dios. Existe un acuerdo casi universal en que Jesús proclamó el reino de Dios y recomendó cambios de pensamiento y conducta ante su aparición.

Aunque algunos lo cuestionan, es probable que Jesús continuara la llamada al arrepentimiento de Juan el Bautista, y que esta llamada a la conversión sirviera de preparación para la aparición del reino (véase Mc 1,15; 6,12). Jesús creía que sus milagros eran prueba de esa aparición: «Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20). Jesús exhortaba a sus seguidores a tener fe en Dios y a perdonarse mutuamente (Mc 11,22-25; Mt 6,14-15). De por sí, estas exhortaciones no separan a Jesús del judaísmo, obviamente, pero sí asumen un matiz algo diferente a la luz del anuncio jesuano del reino. Jesús exhortó a sus seguidores a servirse unos a otros y a no ser como los poderosos o los gobernantes de su tiempo, quienes dominaban sobre los demás y se complacían en ser servidos (Mc 10,35-45).

Jesús prometió a sus discípulos que se sentarían en tronos para juzgar a las doce tribus de

Israel (Mt 19,28; Lc 22,28-30). Este dicho nos permite entender claramente cuáles eran las intenciones de Jesús. Él y sus discípulos esperaban establecer un nuevo gobierno, en el momento fijado por Dios, naturalmente. Esta expectativa es coherente con la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-11), que amenazaba a las autoridades judías de Jerusalén con la pérdida de su posición. La «viña», es decir, Israel, será «dada a otros», es decir, a los discípulos de Jesús. Esto no significa, contrariamente a lo que piensan algunos intérpretes cristianos y judíos, que se suponga que los gentiles o los cristianos van a reemplazar al pueblo judío. Esta interpretación es anacrónica e inexacta. Es evidente que Jesús esperaba que sus discípulos, en un momento conocido sólo por Dios, formarían un nuevo gobierno y se sentarían en tronos para juzgar (en el sentido de gobernar, no en el sentido de condenar) a las doce tribus. La referencia a las «doce tribus» implica también que Jesús esperaba plenamente la restauración de Israel, de *todo* Israel. Esto es coherente con su llamada a la conversión. Si todo Israel se convierte, entonces todo Israel será restaurado.

Una de las características chocantes y ofensivas del ministerio de Jesús fue su asociación con «pecadores», es decir, con personas que no eran, o no lo parecían al menos, observantes de la Torá (Mt 9,10-13; Mc 2,15-17; Lc 15,1-2). Al parecer, Jesús creía que el perdón se podía extender fácil y rápidamente a quienes habían violado u olvidado la ley de Moisés. Pero este perdón exigía conversión y fe (Mt 11,20-24; 12,39-42; Lc 7,47-50; 11,29-32; 13,1-5; 15,7).

El rechazo de Jesús condujo a la introducción de un nuevo elemento en su predicación y enseñanza. No fue recibido por el sumo sacerdote cuando entró en Jerusalén (Mc 11,1-11). Jesús criticó algún aspecto de la política y las prácticas asociadas al templo (Mc 11,15-19). Los jefes de los sacerdotes lo pusieron en tela de juicio y querían saber con qué autoridad hacía esas cosas (Mc 11,27-33). Después de haber pronunciado su amenazadora parábola de los viñadores homicidas, Jesús fue rechazado y cuestionado por varias personas y partidos religiosos (Mc 12,13-34). Jesús pasó a la ofensiva y advirtió a sus discípulos que se guardaran de los escribas que devoraban la hacienda de las viudas (Mc 12,38-40). Entonces, como una viva ilustración de esta advertencia, elogió a la viuda que entregó la última monedita que tenía a un opulento y, en opinión de algunos de sus contemporáneos, codicioso sistema de impuestos del templo (Mc 12,41-44).

Cuando salieron del templo, Jesús dijo a sus discípulos que los hermosos edificios del monte del templo serían nivelados, y no quedaría piedra sobre piedra (Mc 13,1-2). Sus intenciones de conversión (y restauración) nacional persistieron, y es evidente que Jesús empezó a hablar de un juicio venidero sobre la ciudad de Jerusalén y su templo, famoso en todo el mundo (Lc 19,41-44; 21,20-24). Es probable que en este contexto pronunciara Jesús las palabras que se usaron después contra él en el juicio ante Caifás y el consejo del Sanedrín: «Nosotros le oímos decir: “Yo destruiré este Santuario hecho por hombres y en tres días edificaré otro no hecho por hombres”» (Mc 14,58).

LA MUERTE DE JESÚS

Lo más probable es que Jesús fuera condenado a muerte porque alimentaba unas pretensiones que, a juicio de sus adversarios, eran en algún sentido mesiánicas. El letrado que los romanos colocaron sobre su cruz o cerca de ella, y en el que estaba escrito «El rey de los judíos» (Mc 15,26), es la prueba principal de esta tesis⁹. Hay otras pruebas de que Jesús profesaba ideas mesiánicas, aun cuando no afirmara explícitamente su condición mesiánica (lo cual habría sido inapropiado, según las expectativas judías). Ya hemos analizado estas pruebas: por ejemplo, la entrada en Jerusalén montado en un asno y la unción en Betania.

La crucifixión romana de Jesús presta un apoyo importante a la información según la cual Jesús afirmó su mesianismo como respuesta a la pregunta del sumo sacerdote (Me 14,61-64). Es probable que la afirmación de la condición mesiánica en sí no fuera blasfema, pero ciertamente la pretensión de sentarse en el trono divino, *junto al mismo Dios*, sería considerada blasfema y añadiría un nuevo motivo para poner a Jesús en manos de los romanos.

Otra razón para desear la muerte de Jesús era su amenaza contra el sistema del templo. No sólo sugirió en su parábola de los viñadores homicidas que los jefes de los sacerdotes perderían su puesto, sino que también predijo que el templo sería destruido por causa de ellos. Que estas palabras pudieran ofender profundamente a los jefes de los sacerdotes está perfectamente ejemplificado en la experiencia de otro Jesús, el hijo de Ananías, que unos treinta años después de la muerte de Jesús de Nazaret recorrió la ciudad de Jerusalén, a veces cerca del templo, lanzando imprecaciones basadas en Jeremías 7 (recordemos que la crítica de Jesús contra la política del templo se basó también en Jeremías 7). Según Josefo (*La guerra de los judíos* 6.300-309), este hombre fue arrestado por orden de los jefes de los sacerdotes, que lo interrogaron, lo golpearon y después lo entregaron al gobernador romano con la petición de que lo condenara a muerte. El gobernador volvió a interrogarlo y azotarlo, pero decidió liberarlo porque pensaba que era un lunático inofensivo.

Jesús de Nazaret no murió por haberse enfrentado a los fariseos sobre cuestiones de interpretación legal. No murió por haber enseñado el amor, la misericordia y el perdón. No murió por haberse asociado con los «pecadores». No murió por ser un hombre bueno. Murió porque amenazó a las autoridades y al sistema político con la perspectiva de un cambio no deseado. Sus contemporáneos previeron la posibilidad real de una grave revuelta, tal vez incluso de una rebelión a gran escala. Los jefes judíos (que eran principalmente el sumo sacerdote y los jefes de los sacerdotes) eran responsables ante el gobernador romano de mantener la ley y el orden, y el gobernador, a su vez, era responsable ante Roma. Jesús fue visto como un agitador tanto por las autoridades judías como por las romanas; y por eso tenía que morir. Como los seguidores de Jesús no iban armados, no era preciso arrestar a ninguno de ellos. Por eso no hubo lucha ni derramamiento de sangre, excepto la del propio Jesús en la crucifixión.

LA IGLESIA PRIMITIVA

¿Por qué nació la Iglesia primitiva? Esta cuestión no exige una respuesta complicada o demasiado extensa. La Iglesia primitiva nació debido a la firme creencia de los primeros creyentes en que Jesús había resucitado y se había aparecido a docenas e incluso centenares de sus seguidores. Desde el primer momento, la Iglesia naciente proclamó la resurrección de Jesús¹⁰. Aparte de la resurrección, no había razón alguna para desarrollar y mantener una identidad distintiva. La enseñanza de Jesús no había condenado el judaísmo; por tanto, sus seguidores, que en el momento de su muerte serían sólo judíos, no tendrían prácticamente ninguna razón para abandonar o modificar aspectos del judaísmo, especialmente un elemento tan controvertido como la evangelización de los no judíos, sin seguir las normas que se habían de cumplir para hacer prosélitos.

Fue la inquebrantable convicción de que Dios había resucitado a Jesús, el cual, a su vez, había mandado a sus seguidores que continuaran predicando su visión del reino, lo que en último término condujo al nacimiento de la Iglesia. La Iglesia adoptó determinadas

características para afrontar los nuevos desafíos a los que tuvo que responder en los años siguientes a la muerte y la resurrección de Jesús. La Iglesia creía que su Señor y Salvador volvería. Pero ¿qué debía hacer hasta que tal cosa sucediera? ¿Cómo sobreviviría, especialmente a la vista de su creciente alejamiento del judaísmo, la fe de sus padres, y a la vista de la creciente persecución por parte del Estado pagano? Los libros del Nuevo Testamento fueron escritos, en parte, para responder a estas preguntas.

LOS EVANGELIOS

En mi opinión, aun cuando los evangelios están escritos desde una perspectiva de fe en Jesús, son fiables. La fe y la historia veraz no están necesariamente en conflicto. Los criterios de autenticidad, que resultan notablemente vigorosos en su aplicación a los evangelios, confirman el núcleo esencial de la enseñanza de Jesús. No es necesario afirmar que los evangelios son inerrantes -aunque, por razones teológicas, muchos cristianos los aceptan como tales- y que cada uno de los dichos y hechos atribuidos a Jesús son rigurosamente históricos. Pero las afirmaciones según las cuales los evangelios no son fiables, están llenos de mitos y leyendas y son tan parciales que no podemos saber qué dijo e hizo realmente Jesús, son excesivas y no están justificadas. Incluso el *Jesús Seminar*, pese al carácter extremo de sus conclusiones, y aunque muchas de sus presuposiciones y métodos son erróneos, y sus defensores se obstinan en mantenerlos, ha reconocido como «auténtica» una buena parte de este núcleo esencial. Ciertamente, el Seminar ha presentado una visión sesgada de Jesús, a pesar de lo cual sus miembros han llegado a la conclusión de que Jesús proclamó el reino de Dios y se asoció con los pecadores.

Es verdad que los evangelios pueden indicarnos muchas cosas acerca de los intereses de sus respectivos autores (ésta es la tarea de la crítica de la redacción) e incluso podrían revelarnos algo acerca de los primeros cristianos que transmitieron la tradición (ésta es la tarea de la crítica de las formas), pero el principal interés de los autores era propagar las enseñanzas y los hechos de Jesús. Sus palabras y su ejemplo eran considerados normativos. De hecho, hay pruebas tempranas de que las palabras de Jesús eran consideradas en el mismo nivel que la Escritura, lo cual es extraordinario en el contexto judío.

Dada la alta estima en que tenían las palabras de Jesús, no es probable que los primeros cristianos inventaran dichos libremente para atribuirlos después a Jesús. De hecho, la afirmación tantas veces escuchada de que muchos de los dichos fueron fruto de preguntas y temas abordados por la Iglesia primitiva queda en entredicho si se observa que muchas de esas cuestiones y temas (como se ve en las cartas del Nuevo Testamento) no son tratados en ninguno de los dichos de Jesús. Entre los primeros cristianos, no había acuerdo en tomo a las cuestiones de la circuncisión, la comida sacrificada a los ídolos, los dones espirituales, las relaciones entre judíos y gentiles, y la cualificación necesaria para ejercer ministerios en la Iglesia; pero ni un solo dicho de Jesús habla de ninguna de estas cuestiones. Esto muestra que los autores de los evangelios no tenían la costumbre de inventarse cosas. Hay, por tanto, toda clase de razones para sacar la conclusión (recordémoslo: sin apelar a dogmas teológicos) de que los evangelios transmitieron imparcial y exactamente los elementos esenciales de la enseñanza, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús.

LA FE CRISTIANA Y LA HISTORIA JUDÍA

Los primeros seguidores de Jesús eran judíos. La Iglesia fue predominantemente judía hasta después de la primera gran guerra con Roma (66-70 d.C.). Fue la catastrófica guerra de

Bar Kokbá (132-135 d.C.) la que puso fin a la Iglesia judía de Jerusalén, y sólo entonces un obispo gentil sucedió al obispo judío jerosolimitano. Esto sucedió varios siglos antes de que los ebionitas (cristianos judíos) se extinguieran finalmente como una confesión distinta y viable dentro del cristianismo. Esto explica que para los investigadores judíos y cristianos actuales los orígenes del judaísmo y del cristianismo constituyan un tema complejo e interesante cuyos hilos entrelazados no deberían ser confundidos.

La historia de los orígenes del cristianismo es una historia judía. De hecho, muchos judíos mesiánicos creen hoy que el cristianismo sigue siendo una historia judía. La proclamación original del evangelio -«¡Jesús ha resucitado!»- era parte de esta historia judía. El cristianismo fue un movimiento judío que hundía sus raíces en el convencimiento de que Dios había cumplido por fin sus promesas a Abrahán y David, que había cumplido finalmente innumerables profecías y que, por fin, había inaugurado el reino de Dios. Este nuevo y boyante movimiento judío se extendió para captar a los gentiles, para que se sometieran a las enseñanzas de Jesús el judío, el Mesías de Israel. Israel era ciertamente en ese momento la «luz de las naciones» (Is 49,6) y estaba realizando una tarea que acrecentaría su gloria (Le 2,32).

Es una ironía de la historia el hecho de que el poderoso imperio romano, que aplastó el Estado de Israel en una serie de guerras de castigo (66-135 d.C.), fuera derrocado por una fe mesiánica enraizada en las Escrituras sagradas de Israel y en su antigua creencia en el Dios de Abrahán. Los gentiles invitados a desempeñar un papel en esta historia apasionante no deberían olvidar nunca a sus autores y actores judíos.

La verdadera historia del Jesús histórico es apasionante e inspiradora. Es posible que sea una vieja historia, pero es mucho más convincente que las versiones más nuevas, radicales, minimalistas, revisionistas, oscurantistas y caprichosas de la historia de Jesús que se han presentado en los últimos años. Los actuales trabajos arqueológicos y los continuos descubrimientos y estudios de documentos antiguos seguirán arrojando luz sobre esa vieja historia. Tal vez esos descubrimientos exijan algún ajuste en nuestras tesis, pero hasta ahora han tendido a confirmar la fiabilidad de los evangelios y a desaprobar las nuevas teorías. Sospecho que las investigaciones que se realizan actualmente, honestas y competentes, seguirán confirmándola.

Apéndice 1 AGRAPHA

Dichos de Jesús «a la deriva»

Los llamados *agrapha* (o dichos extracanónicos) fueron divulgados hace muchos años en un pequeño libro escrito por Joachim Jeremías¹. Entre los cientos de candidatos, Jeremías aisló dieciocho dichos «de cuya autenticidad histórica no se puede seriamente dudar». Pero la reciente investigación crítica de Otfried Hofius es mucho menos optimista y considera, con razón, que muchos de esos *agrapha* no representan nada más que embellecimientos o variaciones de dichos que se encuentran en la tradición sinóptica o en otros escritos del Nuevo Testamento².

Según la opinión de Hofius, sólo nueve *agrapha* -la mitad de los propuestos por Jeremías- tienen alguna esperanza de ser auténticos. Son los siguientes:

«¿Y tú? Tú estás aquí en el Templo. ¿Estás limpio?... ¡Ay de vosotros, ciegos, que no veis! Tú te has lavado en este agua vertida en la que día y noche se echan los perros y los cerdos, y al lavarte te has restregado la piel exterior, la que también las prostitutas y tañedoras de flauta ungen, bañan, friccionan y pintan para excitar el deseo de los hombres, pero por dentro están llenas de escorpiones y de mal[dades de todo tipo]. En cambio, yo [y mis discípulos], de quienes tú dices que no nos hemos [bañado, nos hemos ba]ñado en el agua vi[va y pura], que descende del [Padre que está en el cielo]» (P.Oxy. 840,2).

«Tal como seáis encontrados, así seréis llevados» (*Liber graduum* [siríaco] 3,3; 15,4; 24,2; véase Justino, *Diálogo con Trifón el judío* 47,5: «Allí donde os encuentre, allí os juzgaré»; véase *Apocalipsis de Ezequiel* 4 [?]).

«El hombre se parece a un pescador sabio que arrojó su red al mar y la sacó del mar llena de peces pequeños. Entre ellos encontró un pez grande y hermoso. El pescador sabio arrojó todos los peces pequeños al mar y escogió el pez grande sin pena» (*Evangelio de Tomás* 8).

«Pedid las cosas grandes y Dios os dará también las pequeñas» (Clemente de Alejandría, *Stromata* 1,24,158; Orígenes, *Comentario a los Salmos* 4,4; *De oratione* 2,2; 14,1; Eusebio, *Comentario a los salmos* 16,2).

«Sed cambistas expertos» (Orígenes, *Comentario a Job* 19,7; Jerónimo, *Cartas* 99,11,2; *Homilías clementinas* 2,51; 3.50; 18,20). «Aquel mismo día vio a un hombre trabajando en sábado, Entonces le dijo: “Hombre, si sabes lo que haces, eres bienaventurado; pero si no lo sabes, eres maldito y un transgresor de la Ley”» (Codex D, en lugar de Lc 6,5).

«Quien está cerca de mí está cerca del fuego; y quien está lejos de mí está lejos del reino» (Orígenes, *Homilías sobre Jeremías* 20,3; véase *Evangelio de Tomás* 82; Dídimo el Ciego, *Comentario a los Salmos* 88,8).

«Nunca estéis alegres, excepto cuando miréis a vuestro hermano con amor» (*Evangelio de los hebreos* 5; véase Jerónimo, *Comentario a Efesios* 3 [sobre Ef 5,4]).

«[Quien hoy] está lejos, mañana estará [cerca de vosotros]» (P.Oxy. 1224,2).

Los cinco primeros *agrapha* se asemejan a los de la tradición sinóptica por su carácter y sus rasgos; es probable que no sean más que variaciones y reelaboraciones de ésta. Por

ejemplo, el primer *agraphon* está probablemente modelado según la maldición que se encuentra en Mt 23,27-28 (véase Mt 7,6), y los dichos sobre el agua viva en el Cuarto evangelio (véase Jn 4,10-12; 7,37). El segundo *agraphon* podría representar un resumen de advertencias apocalípticas, como las que se encuentran en Mt 24,27.40-41; Lc 17,24.26-30.34-35. El tercer *agraphon*, que habla del «pescador sabio», ha sido modelado probablemente según las parábolas de la perla y la red, que están yuxtapuestas en Mt 13,45-46.47-48. El cuarto *agraphon* representa probablemente una variación de Mt 6,33 y sus paralelos. El quinto *agraphon* podría estar basado en una interpretación de la exhortación paulina de 1 Ts 5,21-22. Es evidente que Dionisio de Alejandría, uno de los discípulos de Orígenes, conocía el dicho; pero no lo recibió de Jesús, sino de una «voz apostólica» (véase Eusebio, *Historia eclesiástica* 7.7.3). Hofius considera que la autenticidad de este *agraphon* es «muy improbable».

Sin embargo, Hofius cree que «no hay objeciones suficientemente fundadas contra» los cuatro últimos *agrapha*. Parece que ninguno de estos *agrapha* se deriva de fuentes canónicas o apócrifas. No obstante, Hofius muestra fuertes reticencias con respecto al sexto *agraphon*. Yo tengo algunas reservas a propósito del séptimo *agraphon*. Es coherente con algunos dichos sinópticos (Me 9,49; Le 12,49) y recuerda un dicho rabínico: «Aqiba, quien se separa de ti se separa de la vida» (Talmud de Babilonia, *Quiddushin* 66b; Talmud de Babilonia, *Zebajim* 13a). Con todo, se pueden encontrar también interesantes paralelos en la literatura griega: «Quien está cerca de Zeus está cerca del rayo» (Esopo); «Quien está lejos de Zeus está lejos del rayo» (Diogenianus). Así pues, es posible que el *agraphon* no sea más que una adaptación de un famoso proverbio. Parece que el octavo *agraphon* es independiente del mandamiento del amor (Me 12,31); y, al parecer, no hay textos paralelos del noveno *agraphon*. Los *agrapha* octavo y noveno son coherentes con la enseñanza de Jesús. Es posible que sean auténticos. Si lo son, realmente no añaden nada nuevo a lo que ya sabemos de la enseñanza de Jesús.

Basándose en su estudio de los *agrapha*, Hofius encuentra pocos argumentos que sirvan de apoyo a la suposición que mantienen algunos estudiosos, según la cual hubo una cantidad sustancial de material de un nivel de calidad aproximado al de la tradición sinóptica y que sobrevivió independientemente de los evangelios canónicos. Hofius se adhiere a la conclusión de Jeremías: «Nuestros cuatro evangelios canónicos contienen de un modo muy completo casi todo lo que la Iglesia primitiva sabía acerca de los dichos y los hechos de Jesús en la segunda mitad del siglo I»³. Además, Hofius concluye que la prueba de los *agrapha* es un argumento de peso contra la idea de que la Iglesia primitiva inventó libremente dichos del Señor.

Es obvio que los *agrapha* no pueden ser usados para trazar un esbozo del Jesús histórico que sea apreciablemente distinto del que dibujan los evangelios del Nuevo Testamento. Cuando se trata de reconstruir la vida y el tiempo de Jesús de Nazaret, nuestras fuentes primarias para la investigación sobre Jesús son los evangelios que fueron incorporados al canon por la Iglesia.

Apéndice 2

¿Qué hemos de pensar sobre el *Evangelio de Judas*?

EL jueves 6 de abril de 2006, la *National Geographic Society* celebró una conferencia de prensa en su sede central de Washington, D.C., y anunció a unos 120 medios de comunicación el descubrimiento, la restauración y la traducción del *Evangelio de Judas*. Esta noticia apareció en las primeras páginas de docenas de periódicos importantes de todo el mundo y fue tema de debate en muchos programas de televisión aquel día y en los días sucesivos. El domingo, 9 de abril, el canal de *National Geographic* emitió un documental de dos horas, que ha sido repuesto después en varias ocasiones.

¿Qué es el *Evangelio de Judas*? ¿A qué se debe toda la agitación que ha provocado y qué han de pensar los cristianos y los demás sobre él?

EL DESCUBRIMIENTO DEL EVANGELIO DE JUDAS

De acuerdo con lo que han podido determinar los mejores investigadores, un códice (o libro antiguo) encuadernado en piel, cuyas páginas eran de papiro, fue descubierto a finales de la década de 1970, quizás en 1978, en Egipto, tal vez en una cueva. Durante los cinco años siguientes, el códice, escrito en copto¹, pasó de una persona a otra en el mercado egipcio de antigüedades. En 1983, Stephen Emmel, especialista en copto, examinó en Ginebra, en nombre de James Robinson -profesor emérito de la *Claremont Graduate University* y célebre por su trabajo sobre los códices de Nag Hammadi, de características similares-, el códice recientemente descubierto. Emmel pudo identificar cuatro tratados, entre los cuales se incluía uno que mencionaba con frecuencia a Judas conversando con Jesús. Concluyó que el códice era auténtico (es decir, que no era una falsificación) y que databa probablemente del siglo IV. Los análisis científicos posteriores confirmaron la suposición de Emmel.

El vendedor no pudo obtener el precio que pedía, y el códice viajó a los Estados Unidos, donde terminó en una caja de seguridad en Long Island, Nueva York, y sufrió un grave deterioro. Otro anticuario lo metió en un congelador, pensando erróneamente que el frío extremo lo protegería de la humedad. Lamentablemente, el códice sufrió aún más, y el papiro se volvió de color marrón oscuro y muy quebradizo.

Felizmente, el códice fue adquirido por la Fundación «Mecenas», de Suiza, y con la ayuda de la *National Geographic Society* fue recuperado y parcialmente restaurado. Digo «parcialmente restaurado» porque falta un número indeterminado de páginas (tal vez más de cuarenta), y sólo se ha reconstruido el 85 por ciento aproximadamente del tan mencionado *Evangelio de Judas*.

La *National Geographic Society* encomendó sabiamente a varios especialistas que realizaran una serie de pruebas, incluidas la datación mediante el carbono 14, el análisis de la tinta y diversas formas de visualización, para determinar la edad y autenticidad del códice. Según la prueba del carbono 14, el códice data de un periodo que va del año 220 al 340 d.C. Actualmente, la mayoría de los miembros del equipo se inclinan por una fecha situada entre los años 300 y 320 (pero Emmel piensa que es algo posterior).

En 2005, la Sociedad reunió a un equipo de especialistas en temas bíblicos, además de los coptólogos Rodolphe Kasser, Gregor Wurst y otros, para que colaboraran en la interpretación del *Evangelio de Judas*. Entre los miembros adicionales se encontraban Bart Ehrman,

Stephen Emmel, Marvin Meyer (que también colaboró en la reconstrucción del código), Elaine Pagels, Donald Sénior y el autor del presente libro². Con excepción de Rodolphe Kasser, que estaba enfermo, todos los coptólogos y consejeros estuvieron presentes en la anteriormente mencionada conferencia de prensa e hicieron declaraciones en ella.

LA PUBLICACIÓN DEL EVANGELIO DE JUDAS

La *National Geographic Society* ha publicado una traducción del *Evangelio de Judas* en un volumen muy atractivo, editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer y Gregor Wurst³. Este volumen contiene ensayos introductorios muy útiles escritos por los editores y traductores, así como un comentario de Bart Ehrman que explica la condición del código y la relación del *Evangelio de Judas* con la literatura cristiana primitiva y con otros textos gnósticos.

El *Evangelio de Judas* se encuentra en las páginas 33-58 del Código Tchacos, pero éste contiene otros tres tratados (o escritos): las páginas 1-9 conservan una versión de la *Carta de Pedro a Felipe*, cuyo texto es casi idéntico al segundo tratado del código VIII de Nag Hammadi. Las páginas 10-32 contienen un libro de *Santiago* que se asemeja al tercer tratado del código V de Nag Hammadi, titulado *Primer Apocalipsis de Santiago*. Las páginas 59-66 conservan una obra sin título, en la que aparece la figura de Allógenes («Extranjero»). Este tratado, bastante fragmentado, al parecer no está relacionado con el tercer tratado del código XI de Nag Hammadi, titulado *Allógenes*. Y, por último, recientemente se ha descubierto un fragmento que no está relacionado con los cuatro tratados anteriores y en el que podría figurar el número de página «108». Si es así, se podría deducir que han desaparecido al menos 42 páginas del código Tchacos.

EL CONTENIDO DEL EVANGELIO DE JUDAS

El *Evangelio de Judas* empieza con estas palabras: «Crónica secreta de la revelación hecha por Jesús en conversación con Judas Iscariote» (p. 33, líneas 1-3). El tratado termina con la expresión «El Evangelio de Judas» (p. 58, líneas 28-29)⁴. Las mencionadas líneas son bastante sorprendentes, pero lo que se refiere entre unas y otras es lo que ha dado origen a la mayor parte de la controversia.

En el *Evangelio de Judas*, Judas Iscariote es presentado como el discípulo más importante de Jesús. Sólo él es capaz de recibir la enseñanza y revelación más profunda de Jesús, el cual se ríe de las oraciones y sacrificios de los restantes discípulos, que no comprenden plenamente quién es Jesús en realidad y de quién y de dónde ha venido. Judas, por el contrario, es capaz de aguantar ante Jesús (p. 35, líneas 8- 9). «Sé quién eres y de dónde vienes. Tú perteneces al reino inmortal de Barbelo. Y yo no soy digno de pronunciar el nombre de quien te ha enviado» (p. 35, líneas 15-21). Después de esta confesión, Jesús enseña a Judas en privado.

Al concluir esta enseñanza privada, en la que Judas es invitado a entrar en la nube (¿y ser transformado?), Jesús pronuncia su instrucción más sorprendente: «Tú los superarás a todos ellos, porque tú sacrificarás el cuerpo en el que vivo» (p. 56, líneas 18-20). Es decir, mientras los otros discípulos pierden el tiempo en un culto y una actividad inferiores (presumiblemente, sacrificar animales según los ritos judíos), Judas realizará el sacrificio que realmente cuenta, el sacrificio que dará como resultado la salvación: sacrificará el cuerpo físico de Jesús, lo que permitirá a éste completar su misión. De este modo, Judas se convierte, de hecho, en el mayor de los discípulos.

De acuerdo con ello, el relato concluye con la entrega de Jesús a los sumos sacerdotes:

«Los sumos sacerdotes murmuraban porque él [Jesús] se había ido a la habitación de invitados para su plegaria. Pero algunos escribas estaban allí vigilando atentamente para poder prenderlo durante la oración, pues estaban preocupados por la gente, porque todos lo veían como a un profeta. Se acercaron a Judas y le dijeron: “¿Qué haces aquí? Tú eres un discípulo de Jesús”. Judas les respondió como ellos querían. Y él recibió algún dinero y les entregó a su maestro» (p. 58, líneas 9-26)[5](#).

No se menciona ningún juicio, ejecución ni resurrección. El *Evangelio de Judas* relató lo que quería relatar: la obediencia de Judas y cómo esa obediencia ayudó a Jesús a consumar su misión salvífica. De este modo, Judas pasa de villano a héroe, de traidor a santo.

EL SIGNIFICADO DEL EVANGELIO DE JUDAS

En el año 180 d.C., Ireneo ataca duramente a un grupo al que él y otros daban el nombre de «cainitas», evidentemente porque convertían en héroes a los canallas de la Biblia, desde Caín, que asesinó a su hermano Abel, hasta Judas, que entregó a Jesús a sus enemigos. Ireneo afirma lo siguiente:

«Otros dicen que Caín nació de una Potestad superior, y se profesan hermanos de Esaú, Coré, los sodomitas y todos sus semejantes. Por eso el Hacedor los atacó, pero a ninguno de ellos pudo hacerles mal. Pues la Sabiduría tomaba para sí misma lo que de ellos había nacido de ella. Y dicen que Judas el traidor fue el único que conoció todas estas cosas exactamente, porque sólo él entre todos conoció la verdad para llevar a cabo el misterio de la traición, por la cual quedaron destruidos todos los seres terrenos y celestiales. Para ello muestra un libro de su invención, que llaman el Evangelio de Judas» (Contra las herejías 1.31.1).

En otras palabras, los así llamados cainitas se identifican con los canallas del Antiguo Testamento. Lo hacen porque creen que el dios de este mundo, en marcado contraste con el Dios de luz superior, es malo. Según su argumentación, las personas a quienes el dios de este mundo odie y trate de destruir (como Caín, Esaú o los habitantes de Sodoma) deben ser personas buenas, personas que se encuentran en el lado del Dios de luz. El *Evangelio de Judas* comparte esta perspectiva.

El *Evangelio de Judas* hace una contribución significativa a nuestra comprensión del cristianismo del siglo II, especialmente con respecto a la cuestión de la diversidad. Tenemos aquí lo que puede ser un prototipo primitivo del gnosticismo setiano, una forma de gnosticismo que podría tener sus raíces en el pesimismo judío que surgió como consecuencia de las desastrosas guerras de los años 66-70 y 115-117[6](#).

Es muy improbable que el *Evangelio de Judas* preserve material auténtico e independiente que complemente nuestro conocimiento de Judas y su relación con Jesús. Sin duda, algunos escritores populares inventarán historias fantásticas sobre la «historia real», pero eso es lo único que podrán hacer. Incluso James Robinson, que no es en modo alguno un cristiano tradicional, descarta el *Evangelio de Judas* como documento sin valor para comprender al Judas histórico[7](#). Y sin duda que está en lo cierto.

El padre Donald Sénior, un sacerdote católico, aseguró que, en su opinión, el *Evangelio*

de Judas no tendrá ningún impacto en la teología cristiana ni en la comprensión cristiana de los evangelios. También en este caso pienso que, sin lugar a dudas, tiene razón.

Lo único que me ha sorprendido del *Evangelio de Judas* es la interesante declaración que encontramos en el Evangelio de Juan, donde Jesús dice a Judas: «Lo que vas a hacer, hazlo pronto» (Jn 13,27). Los otros discípulos no comprenden lo que Jesús acaba de decir.

Lo interesante es que tenemos al menos otras dos ocasiones en que Jesús da órdenes en privado a unos discípulos sin que los demás sepan nada. Lo vemos cuando se asegura de conseguir el asno sobre el cual debe efectuar su entrada en Jerusalén (Marcos 11) y el cenáculo donde celebrar la Cena (Marcos 14). Los exegetas e historiadores pueden preguntarse, con razón, si el episodio de Juan 13 es un tercer ejemplo de una orden privada de Jesús a un discípulo, una orden desconocida para los demás. Podría ser que, como suponían los discípulos, Jesús estuviera enviando a Judas a realizar alguna tarea, tal vez relacionada con su propia seguridad aquella noche. Si realmente fue así, entonces la aparición de Judas en compañía de los hombres armados que arrestan a Jesús y lo entregan a los jefes de los sacerdotes fue, en efecto, una traición.

Tal vez lo que tenemos en el *Evangelio de Judas* sea una ampliación de este tema muy desarrollada, tendenciosa, no histórica e imaginativa. Efectivamente, Jesús dio órdenes en privado a Judas, y éste, efectivamente, entregó a Jesús a sus enemigos. Pero eso no fue traición; fue lo que Jesús quiso que él hiciera. Así lo asegura el *Evangelio de Judas*.

Por supuesto, cualesquiera que fueran las órdenes que Jesús diera a Judas (y parece que Juan fue testigo de que hubo tales órdenes), Jesús no le dio instrucciones de que lo entregara a los jefes de los sacerdotes. En este sentido, el *Evangelio de Judas* podría proporcionarnos algún indicio que nos llevaría a plantear nuevas preguntas sobre los motivos por los que Judas traicionó a Jesús y cómo lo hizo exactamente⁸.

Los escritos contemporáneos del Nuevo Testamento, e incluso posteriores a él, ofrecen en ocasiones una importante ayuda para interpretarlo. El *Evangelio de Judas* no nos ofrece un relato de lo que hizo realmente el Judas histórico ni de lo que enseñó realmente el Jesús histórico a este discípulo, pero sí podría preservar un elemento de tradición -aun cuando esté muy distorsionado y tergiversado- que podría servir a exegetas e historiadores en su esfuerzo por entender mejor a este enigmático discípulo⁹.

Glosario

Agnóstica/o: Persona que no está segura de la existencia de Dios.

Agrapha: Dichos independientes de Jesús «no escritos» en el Nuevo Testamento.

Antíoco IV (215-163 a.C.): Rey del imperio helenístico seléucida.

Apócrifos del Nuevo Testamento: Textos de la época del Nuevo Testamento que no son aceptados como Escritura.

Canon: Textos aceptados por la Iglesia como Escritura que goza de autoridad; la Biblia.

Cartas Pastorales: Las cartas neotestamentarias 1-2 Timoteo y Tito.

Cinismo: Antigua filosofía fundada por Diógenes (ca. 412-321 a.C.) que rechazaba los valores sociales de su tiempo.

Códice: Antiguo libro escrito sobre páginas de cuero (vitela o pergamino) o de papiro.

Cristología: Estudio teológico acerca de quién es Jesús y qué hizo a través de su vida, muerte y resurrección, y acerca de las doctrinas relativas al respecto.

Docetismo: Antigua doctrina, considerada como herejía en la Iglesia primitiva, según la cual el cuerpo de Jesús era sólo aparente.

Ebionitas: Antigua forma de judeocristianismo que tendía a realzar el estatus de la ley y a minimizar la naturaleza divina de Jesús.

Escatología: Estudio de las cosas finales o últimas; realización definitiva de los designios divinos.

Esenios: Secta dentro del judaísmo antiguo que luchaba celosamente por la fe y la vida judía, y cuyos miembros, al parecer, se veían a sí mismos como el verdadero Israel; es probable que estén relacionados con los manuscritos del Mar Muerto.

Evangelio de Tomás: Escrito esotérico que pretende transmitir las enseñanzas secretas (u «ocultas») de Jesús a Tomás y a los otros discípulos.

Evangelios canónicos: Los cuatro evangelios (Mateo, Marcos, Lucas, Juan) del Nuevo Testamento.

Evangelios extracanónicos: Textos fuera del Nuevo Testamento que narran relatos sobre Jesús o contienen dichos de Jesús.

Evangelios sinópticos: Los evangelios canónicos de Mateo, Marcos y Lucas.

Evangelista: Autor de un evangelio canónico.

Glosa: Palabras añadidas a un texto por una persona que no es su autor.

Gnosticismo: Orientación religiosa que se centraba más en el supuesto conocimiento secreto (*gnósis*) que Jesús reveló a una *élite* para su salvación, y menos en la fe en Jesús como redentor.

Inerrancia: Creencia según la cual los escritos originales (autógrafos) de la Biblia no contenían errores o incoherencias internas.

Jesús Seminar: Equipo de investigadores del Nuevo Testamento que, por medio de los datos históricos y textuales, tratan de reconstruir lo que Jesús dijo e hizo. ..

Logia: Colección de dichos atribuidos a Jesús.

Manuscritos del Mar Muerto: Importante colección de textos judíos antiguos encontrados en cuevas cerca del Mar Muerto entre 1947 y 1956.

Mesianismo: Término referido a la esperanza en la venida de un «ungido», descendiente de David, con la misión de restaurar Israel.

Nag Hammadi: Localidad egipcia donde se encontraron, a finales de 1945, trece libros encuadernados en cuero y que datan de los años 350-380 d.C., entre los cuales se incluyen algunos de los evangelios gnósticos.

Oxirrinco: Lugar arqueológico en Egipto, descubierto a finales del siglo XIX, donde se encontraron miles de papiros y fragmentos, la mayoría escritos en griego, y entre los

cuales se incluyen documentos y textos apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Q: Hipotética fuente de dichos que contiene material común a Mateo y Lucas, pero que no se encuentra en Marcos.

Tradición joánica: Textos del Nuevo Testamento que están relacionados con el apóstol Juan: el Evangelio de Juan, las tres Cartas de Juan y Apocalipsis.

Triple tradición: Material común a Mateo, Marcos y Lucas.

Abreviaturas

AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary-
ABRL	Anchor Bible Reference Library-
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt Biblical Archaeologist
BA	Bulletin for Biblical Research
BBR	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium Bib Biblica
BETL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester Beihefte
BJRL	zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft CBQ Catholic
BZNW	Biblical Quarterly
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSR	Christian Scholar's Review
CTM	Concordia Theological Monthly-
DSD	Dead Sea Discoveries
ExpT	Expository Times
GNS	Good News Studies
HTS	Harvard Theological Studies
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society-
JR	Journal of Religion
JSHJ	Journal for the Study of the Historical Jesus
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
MTS	Marburger Theologische Studien
Neot	Neotestamentica
NHC	Nag Hammadi Codices
NHS	Nag Hammadi Studies
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Supplement to Novum Testamentum
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTS	New Testament Studies
NTTS	New Testament Tools and Studies
SBLRBS SBL	Resources for Biblical Study
SBL SBS SBL	Sources for Biblical Study
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers SecCent Second Century
SFSHJ	South Florida Studies in the History of Judaism
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SPB	Studia postbiblica
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae christianae
VC Sup WUNT	Supplements to Vigiliae christianae Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testan
YJS	Yale Judaica Series

ZNW	Zeitschrift für die neitestamentliche Wissenschaft
------------	--

Notas

Después del número de cada nota se añade entre corchetes el número de la página donde se encuentra la llamada de dicha nota en el cuerpo del texto.

Capítulo 1.

Fe extraviada y sospechas desorientadas.

Escépticos de la vieja y la nueva escuela

1. [24], Para la cita de Funk, véase Robert W. FUNK, *Honest to Jesús*, HarperCollins, San Francisco 1996, pp. 4-5. El título de la obra de Funk recuerda el del libro del obispo John ROBINSON, *Honest to God*, SCM Press, London 1963.
2. [25]. Para las citas de Robinson, véase James M. ROBINSON, «Theological Autobiography», en (Jon R. Stone [ed.]) *The Craft of Religious Studies*, St. Martin's, New York 1998, pp. 117,121,145; reimpresso en James M. ROBINSON, *The Sayings Gospel Q*, BETL 189, Peeters - Leuven University Press, Leuven 2005, pp. 3, 7, 31. Los puntos suspensivos son del autor.
3. [26], Sobre la valoración que hace Robinson del Jesús histórico, véase James M. ROBINSON, *The Gospel of Jesús*, HarperCollins, San Francisco 2005.
4. [27], Libros de Robert Price: Robert M. PRICE, *Deconstructing Jesús*, Prometheus Books, Amherst (N.Y.) 2000; *The Incredible Shrinking Son of Man*, Prometheus Books, Amherst (N.Y.) 2003.
5. [29]. Acerca de las ideas de Ehrman sobre la Escritura, véase Bart D. EHRMAN, *Misquoting Jesús: The Story Behind Who Changed the Bible and Why*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2005, pp. 5, 11, 12 (trad. cast.: *Jesús no dijo eso: los errores y falsificaciones de la Biblia*, Crítica, Barcelona 2007, pp. 16, 24, 25). Véase también el debate en pp. 210-212 (trad. cast.: pp. 261-263). Para una versión anterior y más erudita de este libro, véase Bart D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford University Press, New York 1993.
6. [33], Para una valoración crítica de la interpretación que hace Bart Ehrman de los manuscritos del Nuevo Testamento, véase J. Ed KOMOSZEWSKI - M. James SAWYER - Daniel B. WALLACE, *Reinventing Jesús*, Kregel, Grand Rapids, 2006.
7. [33], Sobre la negativa a basarse en la fe de Pedro y la fe de Pablo, véase FUNK, *Honest to Jesús*, p. 304.
8. [35]. Sobre la importancia de los primeros testigos cristianos, véase Richard J. BAUCKHAM, *Jesús and the Eyewitnesses*, Eerdmans, Grand Rapids 2006.

Capítulo 2.

Puntos de partida restrictivos y métodos críticos demasiado estrictos.

La cuestión de la autenticidad

1. [36]. Sobre los resultados minimalistas del *Jesús Seminar*, véase Robert W. FUNK -

Roy W. HOOVER (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesús*, Polebridge, Sonoma; Macmillan, New York 1993; Robert W. FUNK (ed.), *The Acts of Jesús: What Did Jesús Really Do?*, HarperCollins, San Francisco 1998. El Seminario captó la atención de la prensa con su sistema de codificación mediante colores de los dichos de Jesús de la siguiente manera: rojo = algo que Jesús dijo; rosa = algo que se aproxima a lo que Jesús dijo; gris = se duda que Jesús lo dijera; negro = algo que probable o ciertamente Jesús no dijo.

2. [37]. Para publicaciones recientes donde se argumenta que Jesús era iletrado, véase FUNK - HOOVER, *Five Gospels*, p. 27; John Dominic CROSSAN, *Jesús: A Revolutionary Biography*, HarperCollins, San Francisco 1994, p. 25 (trad. cast.: *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996); Robert W. FUNK, *Honest to Jesús*, HarperCollins, San Francisco 1996, pT 158; Pieter F. CRAFFERT - Pieter J.J. BOTHA, «Why Jesús Could Walk on the Sea But He Could Not Read and Write»: *Neot* 39 (2005), pp. 5-35.
3. [37]. Para publicaciones recientes donde se argumenta que Jesús sabía leer y escribir, véase Craig A. EVANS, «Context, Family and Formation», en (Markus Bockmuehl [ed.]) *The Cambridge Companion to Jesús*, Cambridge Companions to Religion, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 11-24; Paul FOSTER, «Educating Jesús: The Search for a Plausible Context»: *JSHJ* 4 (2006), pp. 7-33. El estudio de Foster muestra un profundo conocimiento de la literatura relevante primaria y secundaria y argumenta con precisión y de forma matizada.
4. [38], Sobre Juan 7,53-8,11: la mayoría de las Biblias reconocen que es probable que este pasaje no formara parte originariamente del Evangelio de Juan. Por ejemplo, antes de Jn 7,53, la NIV dice: «Los manuscritos más antiguos y más fidedignos y otros testigos antiguos no tienen Juan 7,53-8,11», y la NASB dice: «Juan 7,53-8,11 no se encuentra en la mayoría de los manuscritos antiguos».
5. [38]. Sobre la alfabetización en el imperio romano y en Israel en la antigüedad tardía, véase William V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, cuya conclusión es que el porcentaje de personas que sabían leer y escribir era muy bajo; y Alan R. MILLARD, *Reading and Writing in the Time of Jesús*, New York University Press, New York 2000, cuya conclusión es que tales porcentajes eran altos, especialmente entre los varones judíos.
6. [40], Sobre la terminología de «maestro» y «discípulo»: para ejemplos de «rabbi», véase Me 9,5; 11,21; 14,45. Para ejemplos de «rabbouni», véase Me 10,51; Jn 20,16. Para ejemplos de «maestro», véase Mt 8,19; 9,11; 12,38; Me 4,38; 5,35; 9,17; 10,17.20; 12,14.19.32; Le 19,39; Jn 1,38; 3,2. Para ejemplos de «discípulos», véase Me 2,15.16.18.23; 3,7.9; 4,34; 5,31; Le 6,20; 10,23; 12,22; 14,26.27 (todos con paralelos en Mateo).
7. [41]. Sobre el uso que Jesús hace de la Escritura, véase la útil tabulación en R.T. FRANCE, *Jesús and the Old Testament*, Tyndale, London 1971, pp. 259-263. Para una investigación más reciente, véase Bruce D. CHILTON - Craig A. EVANS, «Jesús and Israel's Scriptures», en (B.D. Chilton - C.A. Evans [eds.]) *Studying the Historical Jesús*, NTTS 19, Brill, Leiden 1994, pp. 281-335.

8. [41]. Los *Profetas y Escritos* citados o aludidos por Jesús son: *Profetas*: Oseas, Joel, Amos, Jonás, Miqueas, Sofonías, Zacarías y Malaquías. *No cita ni alude* a Abdías, Nahúm, Habacuc y Ageo. *Escritos*: Salmos, Proverbios, Job, Daniel y Crónicas. *No cita ni alude* a Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés, Ester, Esdras y Nehemías.

9. [41], Sobre el «canon» jesuano de la Escritura, véase Craig A. EVANS, «The Scriptures of Jesús and His Earliest Followers», en (Lee Martin McDonald - James A. Sanders [eds.]) *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody (Mass.) 2002, pp. 185-195.

10. [41]. Citas de la Escritura en los manuscritos del Mar Muerto: en los manuscritos no bíblicos de Qumrán y de la región del Mar Muerto, el libro del Deuteronomio es citado unas 22 veces, Isaías unas 35, y el Salterio unas 31. Véase James C. VANDERKAM, «Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls»: *DSD* 5 (1998), pp. 382-402; James C. VANDERKAM, «Question of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls», en (Lee Martin McDonald - James A. Sanders [eds.]) *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody (Mass.) 2002, pp. 91-109.

11. [42], Sobre la comprensión de la escatología y el reino de Dios en el *Jesús Seminar*, véase Burton L. MACK, «The Kingdom Sayings in Mark»: *Forum* 3 (1987), pp. 3-47; James R. BUTTS, «Probing the Poli: Jesús Seminar Results on the Kingdom Sayings»: *Forum* 3 (1987), pp. 98-128. Butts afirma: «Para Jesús, el reino de Dios *no* era un fenómeno escatológico ni apocalíptico» (p. 112). Naturalmente, esto constituye un error manifiesto y se basa en una evidente interpretación errónea de la escatología y el reino de Dios. El intento de Mack de interpretar la expresión «reino de Dios» sin referencia a las fuentes hebreas y arameas es especialmente desorientador.

12. [43]. Sobre las ideas de Borg y Crossan, véase Marcus J. BORG, *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesús*, 1984; reimp.: Trinity Press International, Harrisburg (Penn.) 1998; Marcus J. BORG, «A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesús»: *Forum* 2 (1986), pp. 81-102; John Dominic CROSSAN, *The Historical Jesús: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, San Francisco 1991 (trad. cast.: *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona, Crítica 2000).

13. [43]. Sobre el profundo error en la comprensión de la escatología y el sentido de la expresión «reino de Dios» en el *Jesús Seminar*, véase Bruce CHILTON, «The Kingdom of God in Recent Discussion», en (Bruce D. Chilton - Craig A. Evans [eds.]) *Studying the Historical Jesús*, NTTS 19, Brill, Leiden 1994, pp. 255-280.

- 14 [48], Sobre Jesús como la figura del hijo de hombre de Daniel 7: el *Jesús Seminar* está confundido también en esta cuestión. No sólo traduce «hijo del hombre» (en griego: *ho huíos tou anthrôpou*) como «hijo de Adán», lo cual no es en modo alguno clarificador, sino que niega que el Jesús histórico aludiera a Daniel 7. La referencia consistente de Jesús al «hijo del hombre» como «*el* Hijo del hombre» indica que tiene en mente una figura específica. La única figura adecuada es la figura de Daniel 7. Cuando esto se reconoce, muchos rasgos importantes de la enseñanza y las actividades de Jesús ocupan el lugar que les corresponde.

15. [50]. Para valoraciones de los criterios de autenticidad, véase Craig A. EVANS, «Authenticity Criteria in Life of Jesús Research»: *CSR* 19 (1989), pp. 6-13; John P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesús*, ABRL, Doubleday, New York 1991, vol. 1, pp. 167-195 (trad. cast.: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I: *Las raíces del problema y de la persona*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 183-209).
16. [52]. Sobre la aplicación errónea del criterio de disimilitud: hace bastante tiempo, en un seminario de doctorado sobre el Jesús histórico, cuestioné la validez histórica de la «doble similitud» como criterio de autenticidad. James Robinson, que dirigía el seminario, respondió que el criterio era necesario para excluir dichos que pudieron originarse en círculos judíos o cristianos. Esto me pareció incomprensible. Tal idea contradecía frontalmente mis estudios de historia (la disciplina en que me había especializado). Después vine a saber que muchos investigadores dedicados al estudio del Jesús histórico habían estudiado Biblia y teología, pero no historia. Esos estudiosos de Jesús *no son historiadores*. Esta falta de formación es evidente en las extrañas presuposiciones, métodos y conclusiones que se sacan. Me atrevo a decir que si todos los estudiosos del Nuevo Testamento emplearan métodos históricos apropiados, no habría sido necesario escribir este libro.

Capítulo 3.

Textos cuestionables. Primera parte.

„

El Evangelio de Tomás

1. [55]. Sobre el uso de fuentes extracanjónicas para la interpretaci3n del Nuevo Testamento, véase Craig A. EVANS, *Ancient Texts for New Testament Studies*, Hendrickson, Peabody (Mass.) 2005; y Darrell L. BOCK - Gregory J. HERRICK, *Jesús in Context*, Baker Academic, Grand Rapids 2005. Sobre la aportaci3n de los manuscritos del Mar Muerto a la interpretaci3n del Nuevo Testamento, véase John J. COLLINS - Craig A. EVANS (eds.), *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls*, Acadia Studies in Bible and Theology, Baker Academic, Grand Rapids 2006.
2. [56], Sobre cuestiones relativas a la dataci3n de fuentes can3nicas y extracanjónicas, véase Donald Harman AKENSON, *Saint Paul*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 89-94; Philip JENKINS, *Hidden Gospels: How the Search for Jesús Lost Its Way*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 90-106.
3. [56], Sobre el privilegio concedido a las fuentes extracanjónicas, D. Moody SMITH afirma: «Pienso que no es injusto sugerir que existe actualmente una disposici3n o propensi3n a dar crédito a la independencia y antigüedad de los evangelios ap3crifos, lo cual resulta sorprendente a la vista de lo que se acepta en el caso de los can3nicos», en «The Problem of John and the Synoptics in Light of the Relation Between Apocryphal and Canonical Gospels», en (Adelbert Denaux [ed.]) *John and the Synoptics*, BETL 101, Peeters - Leuven University Press, Leuven 1992, p. 151.
4. [59], Sobre los resultados del *Jesús Seminar*, véase Robert W. FUNK - Roy W. HOOVER - JESÚS SEMINAR, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesús*, Macmillan, New York 1993.
- 5 [59], Libros de Crossan y Meier sobre el Jesús histórico: John Dominic CROSSAN,

The Historical Jesús: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, HarperCollins, San Francisco 1991 (trad. cast.: *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Crítica, Barcelona 2000); John P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesús*, ABRL, Doubleday, New York 1991. Éste es el primero de cuatro volúmenes. El primer volumen trata sobre las fuentes y el contexto histórico. El segundo y el tercero tratan sobre la vida y el ministerio de Jesús. El cuarto volumen está aún en preparación (trad. cast.: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I: *Las raíces del problema y la persona*, Verbo Divino, Estella 1998. Tomo II/1: *Juan y Jesús. El reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 1999. Tomo II/2: *Los milagros*, Verbo Divino, Estella 2000. Tomo III: *Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 2000). CROSSAN ha escrito una versión más popular en *Jesús: A Revolutionary Biography*, HarperCollins, San Francisco 1994 (trad. cast.: *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996).

6. [61]. Sobre la valoración que hace Meier de las fuentes extracanjónicas, véase MEIER, *Marginal Jew*, pp. 140-141 (valoración completa en pp. 112-166 [trad. cast.: 159-160; 131-182]).
7. [64], Sobre la valoración que hace Helmut Koester de las fuentes extracanjónicas, véase Helmut KOESTER, *Introduction to the New Testament*, de Gruyter, New York 1982, vol. 2, p. 13 (trad. cast.: *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1988, p. 509); Helmut KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, Trinity Press International, Philadelphia 1990. Koester cree que algunas de las fuentes extracanjónicas contienen tradiciones que se remontan a los orígenes del cristianismo.
8. [65], Sobre las referencias al *Evangelio de Tomás* en los primeros Padres de la Iglesia, véase HIPÓLITO, *De haeresibus* 5.7.20; ORÍGENES, *Homilías sobre Lucas* 1.5.13-14; JERÓNIMO, *Comentario a Mateo*, prólogo; AMBROSIO, *Exposición sobre el Evangelio de Lucas* 1.2.10.
9. [68]. Sobre la idea gnóstica de estar correctamente vestido, véase *Evangelio de Tomás* 21 («Ellos se desnudarán en su presencia»); *Diálogo del Salvador* 51- 52 («los vestidos de la vida»); *Libro maniqueo de los Salmos* 54.19-30 («me vistieron como un vestido sobre ellos»).
10. [69]. Investigadores que creen que el *Evangelio de Tomás* contiene tradiciones primitivas, presinópticas: Gilíes QUISPÉL, «The Gospel of Thomas and the New Testament»: VC 11 (1957), pp. 189-207; Helmut KOESTER, «Q and Its Relatives», en (James E. Goehring et al. [eds.]) *Gospel Origins & Christian Beginnings*, Polebridge, Sonoma (Calif.) 1990, pp. 49-63; R.D. CAMERON, «The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis», en ANRW 2.25.6 (1988), pp. 4.195-4.251. Stevan L. DAVIES sostiene la asombrosa pretensión según la cual el *Evangelio de Tomás* «podría ser nuestra mejor fuente para conocer las enseñanzas de Jesús», en «Thomas: The Fourth Synoptic Gospel»: BA 46 (1983), p. 9; véase también Stevan L. DAVIES, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, Seabury, New York 1983. Davies descarta con demasiada rapidez la posible orientación gnóstica de muchos de los dichos; ciertamente es inexacto afirmar que los estudiosos han llegado a la conclusión de que el *Evangelio de Tomás* es gnóstico sólo porque se encontró en medio de documentos gnósticos. La mayoría de los investigadores están persuadidos de que

el *Evangelio de Tomás* es gnóstico en su forma final, aun cuando se debate en qué grado lo es.

11. [70], Para una sinopsis de los paralelos entre los escritos del Nuevo Testamento y el *Evangelio de Tomás*, véase Craig A. EVANS - Robert L. WEBB - Richard A. WIEBE, *Nag Hammadi Texts and the Bible*, NTTS 18, Brill, Leiden 1993, pp. 88-144. Entre los estudiosos que piensan que *Tomás* depende de los escritos neotestamentarios se encuentran Craig L. BLOMBERG, «Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas», en (David Wenham [ed.]) *The Jesús Tradition Outside the Gospels*, Gospel Perspectives 5, JSOT Press, Sheffield 1984, pp. 177-205; Raymond E. BROWN, «The Gospel of Thomas and St John's Gospel»; *NTS* 9 (1962-1963), pp. 155-177; Boudewijn DEHANDSCHUTTER, «Recent Research on the Gospel of Thomas», en (Frans van Segbroeck et al. [eds.]) *The Four Gospels, 1992: Frans Neirynck Festschrift*, BETL 100, Peeters, Leuven 1992, pp. 2257-2262.

12. [72], Algunos investigadores han llegado a la conclusión de que el *Evangelio de Tomás* se basa en los evangelios del Nuevo Testamento; véase Roben M. GRANT, *The Secret Sayings of Jesús*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1960, p. 113; y Bertil E. GARTNER, *The Theology of the Gospel According to Thomas*, Harper, New York 1961, pp. 26-27, 34, 42-43. A conclusiones parecidas han llegado Harvey K. MCARTHUR, «The Dependence of the Gospel of Thomas on the Synoptics»: *ExpTim* 71 (1959-1960), pp. 286-287; William R. SCHOEDEL, «Parables in the Gospel of Thomas»; *CTM* 43 (1972), pp. 548-560; Klyne R. SNODGRASS, «The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel»; *SecCent* 1 (1989- 1990), pp. 19-38; Christopher M. TUCKETT, «Thomas and the Synoptics»: *NovT* 30 (1988), pp. 132-157, esp. p. 157; MEIER, *Marginal Jew*, pp. 130-139 (trad. cast.: *Un judío marginal*, pp. 143-158). Charles E. Carlston afirma: «Muchas lecturas del *Evangelio de Tomás* y una gran cantidad de tiempo dedicado a la literatura secundaria... no me han convencido aún de que alguna de las tradiciones de parábolas de *Tomás* sea claramente independiente de los evangelios sinópticos» (*The Parables of the Triple Tradition*, Fortress, Philadelphia 1975, p. XIII).

13. [73]. Sobre la idea de que *Evangelio de Tomás* 65 representa una forma más antigua de la parábola de los viñadores homicidas, véase John Dominic CROSSAN, «The Parable of the Wicked Husbandmen»: *JBL* 90 (1971), pp. 451- 465; y su *Historical Jesús*, pp. 351-352 (trad. cast.: *El Jesús de la historia*, pp. 405-406).

14. [73]. Sobre la idea de que la versión de *Tomás* es una forma revisada y abreviada de la versión de Lucas, véase Boudewijn DEHANDSCHUTTER, «La parabole des vigneronniers homicides (Me. XII, 1-12) et l'évangile selon Thomas», en (Maurits Sabbe [ed.]) *L'Evangile selon Marc: Tradition et rédaction*, BETL 34, Peeters, Leuven 1974, pp. 203-219; Jean-Marie SEVRIN, «Un groupement de trois paraboles, contre les richesses dans l'Evangile selon Thomas. *EvTh* 63,64, 65», en (Jean Delorme [ed.]) *Les paraboles évangéliques: Perspectives nouvelles*, Cerf, Paris 1989, pp. 425-439, esp. pp. 433-434.

15. [74]. Sobre el apóstol Tomás en la tradición cristiana siria, véase Henri- Charles PUECH, «The Gospel of Thomas», en (Edgar Hennecke - Wilhelm Schneemelcher [eds.]) *The New Testament Apocrypha*, SCM Press, London; Westminster, Philadelphia 1963, vol. 1, pp. 278-307; John Dominic CROSSAN, *Four Other Gospels*,

Polebridge, Sonoma (Calif.) 1992, pp. 9-11; Stephen J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesús*, Polebridge, Sonoma (Calif.) 1993, pp. 118-120; ID., «Understanding the Gospel of Thomas Today», en (Stephen J. Patterson - James M. Robinson - Hans Gebhard Bethge [eds.]) *The Fifth Gospel*, Trinity Press International, Valley Forge (Penn.) 2000, pp. 37-40.

16. [74]. Sobre la propuesta según la cual el *Evangelio de Tomás* data del siglo I, véase DAVIES, *Gospel of Thomas*, pp. 146-147; CROSSAN, *Historical Jesús*, pp. 427-430 (trad. cast.: *El Jesús de la historia*, pp. 489-490); PATTERSON, *Gospel of Thomas and Jesús*, 118-120; ID., «Understanding the Gospel of Thomas Today», pp. 40-45. Los editores de los fragmentos griegos del *Evangelio de Tomás* (es decir, P.Oxy. 1, 654, 655) sugirieron que el texto griego original databa probablemente del año 140 d.C., una fecha que para Crossan, Patterson y otros es demasiado tardía y se basa en suposiciones no probadas e injustificadas.

17. [74]. Sobre el argumento según el cual no hay orden de composición en el *Evangelio de Tomás*, véase CROSSAN, *Four Other Gospels*, pp. 11-18.

18. [75]. Sobre el *Diatessaron* de Taciano: el *Diatessaron* (término que procede del griego y significa «a través de los cuatro [evangelios]») combina los cuatro evangelios del Nuevo Testamento, más algún material de una quinta fuente evangélica. Véase Samuel HEMPHILL, *The Diatessaron of Tatian*, Hodder & Stoughton, London 1888; William L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron*, VCSup 25, Brill, Leiden 1994; ID., «Tatian's Diatessaron», en (Helmut Koester [ed.]) *Ancient Christian Gospels*, Trinity Press International, Philadelphia 1990, pp. 403-430. Este último ensayo proporciona una visión de conjunto muy útil. En un estudio muy amplio, Gilíes Quispel observó que, en comparación con los evangelios del Nuevo Testamento griego, el *Evangelio de Tomás* y el *Diatessaron* de Taciano comparten un gran número de variantes textuales. De hecho, casi la mitad de los dichos de *Tomás* presentan al menos una de tales variantes. Véase Gilíes QUISPEL, *Tatian and the Gospel of Thomas*, Brill, Leiden 1975. Taciano (ca. 120-185), discípulo de Justino Mártir (ca. 100-165), compuso el *Diatessaron*, probablemente en siríaco, y probablemente también en Siria, entre los años 172 y 185. El *Diatessaron* se basa principalmente en Mateo y pudo inspirarse en una armonía anterior de los evangelios sinópticos compuesta por Justino Mártir.

19. [75]. Sobre las palabras clave en el *Evangelio de Tomás* y el siríaco como la lengua original, véase Nicholas PERRIN, *Thomas and Tatian*, Academia Biblica 5, Society of Biblical Literature, Atlanta 2002; Nicholas PERRIN, «NHCII,2 and the Oxyrhynchus Fragments (P.Oxy 1, 654, 655): Overlooked Evidence for a Syriac Gospel of Thomas»: VC 58 (2004), pp. 138-151.

20. [76]. Sobre la obra llamada *Recognitiones*: en los siglos II, III y IV circularon algunos escritos apócrifos atribuidos a Clemente de Roma (quien conoció su apogeo a finales del siglo I). Entre ellos se encuentran las *Constituciones apostólicas*, las *Homilias clementinas*, las *Recognitiones clementinas*, un *Apocalipsis de Clemente* y otros escritos. Las *Recognitiones clementinas* fueron escritas en griego en la primera mitad del siglo III. El texto griego se perdió, pero la obra sobrevive en las traducciones latina y siríaca.

21. [77]. Sobre el análisis que hace Crossan de la bienaventuranza contenida en *Evangelio de Tomás* 54, véase CROSSAN, *Four Other Gospels*, p. 19 (véase pp. 18-19). Véase también el análisis en PATTERSON, *Gospel of Thomas and Jesús*, pp. 42-44. Los argumentos exegéticos y de crítica de las fuentes de Crossan y Patterson pierden toda su fuerza a la vista de la versión siríaca.
22. [78]. Sobre el argumento según el cual el género de los dichos del *Evangelio de Tomás* es prueba de una fecha muy antigua, véase James M. ROBINSON, «LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q», en (James M. Robinson - Helmut Koester [eds.]) *Trajectories Through Early Christianity*, Fortress, Philadelphia 1971, pp. 71-113; James M. ROBINSON, «On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)», en (Charles W. Hedrick - Robert Hodgson, Jr. [eds.]) *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody (Mass.) 1986, pp. 127-155; DAVIES, *Gospel of Thomas*, p. 145; PATTERSON, *Gospel of Thomas and Jesús*, pp. 113-118.

Capítulo 4.

Textos cuestionables. Segunda parte.

*El Evangelio de Pedro, el Evangelio Egerton,
el Evangelio de María y el Evangelio secreto de Marcos*

1. [80]. Sobre la publicación del texto griego de Akhmim (siglo IX): el fragmento evangélico fue publicado cinco años después de su descubrimiento, en Urban BOURIANT, «Fragments du texte grec du livre d'Enoch et de quelques écrits attribués á Saint Pierre», en *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire* 9.1, Librairie de la Société Asiatique, París 1892, pp. 137-142. Se pueden encontrar también ediciones revisadas y corregidas del texto en J. Armitage ROBINSON - Montague Rhodes JAMES, *The Gospel According to Peter, and The Revelation of Peter*, C.J. Clay, London 1892; Hans VON SCHUBERT, *The Gospel of St. Peter*, T & T Clark, Edinburgh 1893.
2. [81]. Sobre las valoraciones divergentes de la relación entre el supuesto *Evangelio de Pedro* y los evangelios sinópticos: entre quienes argumentan que el fragmento evangélico descubierto en el siglo XIX depende de los evangelios sinópticos, se encuentran Henry Barclay SWETE, *Euangelion kata Petron: The Akhmim Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter*, Macmillan, New York 1893, pp. xiii-xx, y J. Armitage ROBINSON, que habla de «la inconfundible familiaridad del autor con los cuatro evangelistas. [...] Usa y abusa de ellos, uno tras otro», en *Gospel According to Peter*, pp. 32-33. Percival GARDNER-SMITH sostiene que el fragmento es independiente de los evangelios sinópticos en «The Gospel of Peter»: *JTS* 27 (1925-1926), pp. 255-271; y «The Date of the Gospel of Peter»: *JTS* 27 (1925-1926), pp. 401-407.
3. [81], Sobre los fragmentos de Oxirrincos que podrían ser parte del *Evangelio de Pedro*: para la reconstrucción de P.Oxy. 2949 (vol. 41), véase Revel A. COLES, «Fragments of an Apocryphal Gospel (?)», en (Gerald M. Browne *et al.* [eds.]) *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 41, Egypt Exploration Society, London 1972, pp. 15-16 (+ pl. II). El P.Oxy. 2949 podría datar de finales del siglo II. El segundo fragmento, P.Oxy. 4009, data también probablemente del siglo II. Véase Dieter LUHRMANN - P.J. PARSONS, «4009. Gospel of Peter?», en (Peter J. Parsons *et al.* [eds.]) *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 60, Egypt Exploration Society, London 1993, pp. 1-5 (+ pl.

I)

4. [81], Sobre estudios recientes que sostienen la antigüedad del *Evangelio de Pedro*, véase Helmut KOESTER, *Introduction to the New Testament*, de Gruyter, New York 1982, vol. 2, pp. 163 (trad. cast.: *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1988, p. 679); Ron D. CAMERON (ed.), *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*, Westminster Press, Philadelphia 1982, p. 78. Benjamín A. JOHNSON, discípulo de Koester, ha argumentado que la tradición del sepulcro vacío en Pedro no se basa en los evangelios canónicos, sino en una tradición más antigua (*The Empty Tomb Tradition in the Gospel of Peter*, tesis doctoral, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1966).
5. [81]. Sobre la teoría según la cual una forma primitiva del *Evangelio de Pedro* subyace a los relatos de la pasión de los evangelios del Nuevo Testamento, John Dominic CROSSAN afirma: «Este libro ha sostenido la existencia de un documento que yo llamo el *Evangelio de la cruz* como la única fuente conocida del relato de la pasión y la resurrección. Entró a formar parte de Marcos; junto con éste entró en Mateo y Lucas; junto con los tres sinópticos, fue incorporado en Juan y, por último, desembocó con la tradición intracanónica en el pseudoepígrafo *Evangelio de Pedro*. No puedo encontrar pruebas persuasivas de nada de esto, excepto la modificación redaccional que se añade a esa comente una vez que se aparta de su fuente del *Evangelio de la cruz*» (*The Cross That Spoke*, Harper & Row, San Francisco 1988, p. 404).
6. [81]. Citas del fragmento evangélico: la división del fragmento de Akhmim (también conocido como *Evangelio de Pedro*) en secciones es anómala. Un investigador dividió la obra en catorce párrafos (o capítulos), y otro la dividió en sesenta versículos. Lo habitual es citar ambos sistemas juntos. Así se hace en la traducción que aquí se ofrece.
7. [84]. Sobre la naturaleza tardía y secundaria del fragmento evangélico de Akhmim (o *Evangelio de Pedro*), véase T.W. MANSON, «The Life of Jesús: A Study of the Available Materials»: *BJRL* 27 (1942-1943), pp. 323-337; C.H. DODD, «A New Gospel», en (C.H. Dodd [ed.]) *New Testament Studies*, Manchester University Press, Manchester (U.K.) 1953, pp. 12-52; Edouard MASSAUX, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature Before Saint Irenaeus*, NGS 5.1-3, edición de Arthur J. Bellinzoni, Mercer University Press, Macón 1990-1993, 2.202-214. Dodd concluye que el fragmento de Akhmim (que él acepta como el *Evangelio de Pedro*) «depende de los cuatro evangelios canónicos, y probablemente de ninguna tradición independiente» (p. 46). Sobre la naturaleza secundaria de la tradición de los guardias en el fragmento de Akhmim, véase Susan E. SCHAEFFER, «The Guard at the Tomb (Gos. Pet. 8:28-11:49 and Matt 27:62-66; 28:2-4,11-16): A Case of Intertextuality?», en (Eugene H. Lovering [ed.]) *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, SBLSP 30, Scholars, Atlanta 1991, pp. 499-507; MASSAUX, *Influence of the Gospel of Saint Matthew*, 2.202-2.204.
8. [84], Sobre los elementos fantásticos en el fragmento evangélico de Akhmim: el fragmento evangélico de Akhmim afirma que Jesús resucitado es tan alto que su cabeza sobrepasa los cielos, y que la cruz en la que Jesús había sido crucificado salió del sepulcro con él. Estos son detalles de una tradición tardía, no primitiva. Sobre la

gran altura de Jesús, véase el *Pastor de Hermas*, *Comparaciones* 83.1 («un hombre tan alto que sobrepasaba la torre»). El *Pastor de Hermas* fue compuesto entre los años 110 y 140. La adición de mediados del siglo II a 4 Esdras (es decir, 2 Esdras 1-2) describe al «Hijo de Dios» como alguien que posee una «estatura enorme y es más alto que cualquier otro» (2,43-47). La descripción que ofrece el fragmento evangélico de Akhmim de la cabeza de Jesús que se extiende «por encima de los cielos» representa probablemente un embellecimiento ulterior y mucho más tardío de esas tradiciones. La descripción que ofrece el fragmento evangélico de Akhmim de la cruz que sale del sepulcro con Jesús resucitado, acompañado por ángeles, es paralela a una tradición etiópica tardía, atestiguada en dos obras, cuyas composiciones griegas originales databan probablemente de una época no anterior a mediados del siglo II. Según la *Epistula Apostolorum* (o *Carta de los apóstoles*) 16, Jesús asegura a sus discípulos: «Vendré como el sol que estalla; así vendré, brillando siete veces más que él en gloria, llevado sobre las alas de las nubes en esplendor, con mi cruz delante de mí, y bajaré a la tierra para juzgar a vivos y muertos» (J.K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, Oxford University Press, Oxford 1993, p. 566). Esta tradición se repite, con alguna variación, en el texto etiópico del *Apocalipsis de Pedro* 1: «con mi cruz delante de mí vendré en mi majestad; brillando siete veces más que el sol vendré en mi majestad con todos mis santos, mis ángeles» (p. 600).

9. [85]. Para más indicaciones sobre el carácter tardío y la naturaleza secundaria del fragmento evangélico de Akhmim, véase Jerry W. McCANT, «Gospel of Peter: Docetism Reconsidered»: *NTS* 30 (1984), pp. 258-273; David F. WRIGHT, «Apocryphal Gospels: The 'Unknown Gospel' (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter», en (David Wenham [ed.]) *The Jesús Tradition Outside the Gospels*, Gospel Perspectives 5, JSOT Press, Sheffield 1984, pp. 207-232, esp. 221-227; Raymond E. BROWN, «The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority»: *NTS* 33 (1987), pp. 321-343; Joel B. GREEN, «The Gospel of Peter: Source for a Pre-Canonical Passion Narrative?»: *ZNW* 78 (1987), pp. 293-301; Frans NEIRYNCK, «The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark», en (Jean-Marie Sevrin [ed.]) *The New Testament in Early Christianity*, BETL 86, Peeters, Leuven 1989, pp. 123-175; Susan E. SCHAEFFER, *The Gospel of Peter, the Canonical Gospels, and Oral Tradition*, tesis doctoral, Union Theological Seminary, New York 1991; John P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesús*, ABRL, Doubleday, New York 1991, pp. 117-118 (trad. cast.: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I: *Las raíces del problema y la persona*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 135-137); Charles L. QUARLES, «The Gospel of Peter: Does It Contain a Precanonical Resurrection Narrative?», en (Robert B. Stewart [ed.]) *The Resurrection of Jesús: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Fortress, Minneapolis 2006, pp. 106-120; D. Moody SMITH, «The Problem of John and the Synoptics in Light of the Relation Between Apocryphal and Canonical Gospels», en (Adelbert Denaux [ed.]) *John and the Synoptics*, BETL 101, Peeters - Leuven University Press, Leuven 1992, p. 150.
10. [85], Sobre el supuesto gnosticismo docético en el fragmento evangélico de Akhmim: en 4,10 afirma que Jesús «callaba como si no sintiera dolor alguno». Esto no quiere decir que Jesús no sintiera de hecho dolor; más bien implica que guardaba silencio, aunque la experiencia era efectivamente dolorosa. Algunos sostienen que también el grito desde la cruz: «¡Fuerza mía, fuerza [mía], tú me has abandonado!» (5,19) implica docetismo. Pero probablemente lo que tenemos aquí no sea más que la influencia de una variante de Sal 22,1, donde una de las recensiones griegas lee

«fuerza» (o «poder») en vez de Dios. Para un análisis ulterior de esta cuestión, véase MCCANT, «Gospel of Peter». En realidad no hay una base convincente para ver tendencias docéticas en el fragmento evangélico de Akhmim.

11. [85], Sobre el problema de la identificación de fragmentos griegos antiguos con el fragmento evangélico de Akhmim, véase Paul FOSTER, «Are There Any Early Fragments of the So-Called *Gospel of Peter*!» : *NTS* 52 (2006), pp. 1-28. Foster muestra que dista mucho de ser cierto que algunos pequeños fragmentos griegos - P.Oxy. 2949, P.Oxy. 4009 y P.Vindob. G 2325- sean del *Evangelio de Pedro* mencionado por el obispo Serapión. Foster advierte con razón del razonamiento circular en la interpretación de los documentos, cuando se asume desde el principio que el fragmento de Akhmim es el *Evangelio de Pedro* y después se reconstruyen los papiros de principios del siglo III sobre la base del fragmento de Akhmim, el cual a su vez confirma la suposición de que el fragmento de Akhmim es efectivamente el *Evangelio de Pedro*.
12. [86]. Para el texto griego de los fragmentos londinenses del papiro Egerton 2, véase H. Idris BELL - T.C. SKEAT, *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri*, British Museum, London 1935, pp. 8-15, 26; H. Idris BELL - T.C. SKEAT, *The New Gospel Fragments*, British Museum, London 1951, pp. 29-33. Los números en forma de superíndice en la traducción inglesa indican aproximativamente la división de líneas.
13. [88], Sobre la numeración de las líneas en los papiros Egerton y Köln: las líneas 22a y 23a, que están basadas en el papiro Köln 255, se designan así para distinguirlas de las líneas 22 y 23 del papiro Egerton 2, frag. 1 *recto*. Se hace lo mismo con las líneas 42a-44a, que se basan también en el papiro Köln 255, al final del mismo fragmento, para distinguirlas de las líneas 42-44 del papiro Egerton 2, frag. 2 *recto*.
14. [89]. Sobre afirmaciones según las cuales el papiro Egerton es antiguo e independiente de los evangelios del Nuevo Testamento, véase John Dominic CROSSAN, *Four Other Gospels*, Polebridge, Sonoma (Calif.) 1992, p. 183. Helmut KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, Trinity Press International, Philadelphia 1990, p. 207; cf. Joachim JEREMÍAS, «Papyrus Egerton 2», en (Edgar Hennecke - Wilhem Schneemelcher [eds.]) *The New Testament Apocrypha*, SCM Press, London; Westminster, Philadelphia 1963, vol. 1, p. 96; KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, p. 215. CROSSAN sostiene que Marcos en realidad «depende directamente del texto del papiro [Egerton]» (*Four Other Gospels*, p. 86).
15. [91]. Sobre el *Evangelio de la infancia según Tomás*: la traducción es de Montague R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Clarendon, Oxford 1953, p. 63. El *Evangelio de la infancia según Tomás* pudo tener su origen a finales del siglo II; cf. Oscar CULLMANN, «Infancy Gospels», en (Edgar Hennecke - Wilhem Schneemelcher [eds.]) *The New Testament Apocrypha*, Westminster, Philadelphia 1963, vol. 1, p. 419. No hay que confundir el *Evangelio de la infancia según Tomás* con el *Evangelio de Tomás*, que se encontró completo en Nag Hammadi y en tres fragmentos en Oxirrinco. Véase también J.K. ELLIOTT, *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives*, *NTTS* 34, Brill, Leiden 2006.
16. [92], Sobre los manuscritos conservados del *Evangelio de María*: el *Evangelio de*

María se conserva en el papiro Rylands 463 (escrito en griego; publicado en 1938), en el papiro Berolinense Gnóstico 8052,1 (escrito en copto; publicado en 1955), y en el P.Oxy. 3525 (escrito en griego, publicado en 1983). El papiro Berolinense Gnóstico (o *Berolinensis Gnosticus*) fue descubierto en 1896. Junto al *Evangelio de María*, este manuscrito contiene también el *Apócrifo de Juan*, la *Sabiduría de Jesucristo* y los *Hechos de Pedro*. Fue publicado por primera vez en Walter C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, TU 60, Akademie, Berlin 1955 (ed. rev. por Hans-Martin Schenke en 1972). Véase George W. MAC-RAE - Robert McL. WILSON, «The Gospel according to Mary. BG 1:7.119.5», en (Douglas M. Parrott [ed.]) *Nag Hammadi Códices V 2-5; VI with Pap. Berol. 8502, 1 and 4*, NHS 11, Brill, Leiden 1979, pp. 453-471. Para P.Rylands 463, véase Colín H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library*, Manchester University Press, Manchester 1938, vol. 3, pp. 18-23. Para P.Oxy. 3525, véase *Oxyrhynchus Papyri*, vol. 50, Egypt Exploration Society, London 1983, pp. 12-14. Para traducciones inglesas de los fragmentos griegos y coptos, véase Henri-Charles PUECH, «The Gospel of Mary», en (Edgar Hennecke - Wilhelm Schneemelcher [eds.]) *The New Testament Apocrypha*, SCM Press, London; Westminster, Philadelphia 1963, vol. 1, pp. 392-395; Karen L. KING, «The Gospel of Mary», en (Robert J. Miller [ed.]) *The Complete Gospels*, Polebridge, Sonoma (Calif.) 1992, pp. 355-360.

17. [93]. Para estudios eruditos del *Evangelio de María*, véase Richard ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, Peter Lang, New York 1993; Esther A. DE BOER, *Mary Magdalene*, Trinity Press International, Harrisburg (Penn.) 1997, pp. 74-117; Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, the First Apostle*, HTS 51, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2003; Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, Polebridge, Sonoma (Calif.) 2003 (trad. cast.: *El Evangelio de María de Magdala: Jesús y la primera apóstol*, Poliedro, Barcelona 2005); Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 2004; Marvin W. MEYER, con Esther A. DE BOER, *The Gospels of Mary*, HarperCollins, San Francisco 2004; Bruce CHILTON, *Mary Magdalene*, Doubleday, New York 2005.
18. [94]. Sobre la datación del *Evangelio de María*: junto a otros datos, la orientación gnóstica del *Evangelio de María* sugiere una fecha no anterior a mediados del siglo II. No obstante, los estudiosos a veces tratan de datar injustificadamente el *Evangelio de María* o su tradición en el siglo I. Parece que en la cita siguiente se estaría afirmando implícitamente una fecha temprana para la tradición que subyace a este evangelio: «El lector puede estar de acuerdo con la queja de Andrés, según la cual las enseñanzas de María son extrañas. Extrañas para nosotros, tal vez. Pero en los siglos primero y segundo estaban firmemente arraigadas en los debates cristianos sobre el significado de la enseñanza de Jesús» (cf. KING, *Gospel of Mary*, p. 351; las cursivas son mías). No hay pruebas de que las enseñanzas de María Magdalena, tal como se presentan en el *Evangelio de María*, estuvieran «firmemente arraigadas en los debates cristianos» en una fecha tan temprana como el siglo I. Es indudable que en el siglo I tuvieron lugar debates sobre el papel de las mujeres en la Iglesia, especialmente si las cartas Pastorales datan de dicho siglo. Pero las perspectivas características del *Evangelio de María* reflejan una época posterior. Hans-Josef KLAUCK observa: «El estudio del contenido nos permite precisar que procede de la segunda mitad del siglo II. Algunos especialistas sostienen que fue escrito entre los años 100 y 150, pero su argumentación no resulta convincente» (*Los evangelios*

apócrifos, Sal Terrae, Santander 2006, p. 232).

19. [95]. Para un muestreo de estudios sobre el *Evangelio secreto de Marcos*, véase Morton SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973; Morton SMITH, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, Harper & Row, New York 1973; F.F. BRUCE, *The Secret Gospel of Mark*, Ethel M. Wood Lecture, Athlone, London 1974; Marvin W. MEYER, *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*, Trinity Press International, Harrisburg (Penn.) 2003. Para una monografía reciente, véase Scott G. BROWN, *Mark's Other Gospel: Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, Canadian Corporation for the Studies in Religion, Waterloo (Ont.) 2005. Una temprana y excelente reseña crítica de los libros de Smith se encuentra en Quentin QUESNELL, «The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence»: *CBQ* 37 (1975), pp. 48-67. La penetrante recensión de Quesnell suscitó muchas preguntas inquietantes sobre la autenticidad de la Carta clementina.
20. [95]. Para fotografías en color de buena calidad de la Carta clementina, véase Charles W. HEDRICK, «Secret Mark: New Photographs, New Witnesses»: *The Fourth R* 13, n. 5 (2000), pp. 3-16. Hedrick pensaba que sus fotografías ofrecían las pruebas necesarias para sostener la autenticidad de la Carta clementina, pero resulta que han tenido el efecto contrario.
21. [97]. Para pruebas convincentes de que la Carta clementina que contiene citas y referencias al *Evangelio secreto de Marcos* es un bulo, véase Stephen C. CARLSON, *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark*, Baylor University Press, Waco (Tex.) 2005. En el ensayo «The Question of Motive in the Case Against Morton Smith»: *JBL* 125 (2006), pp. 351-383, Scott BROWN trata de suscitar la duda sobre las propuestas de Carlson. La cuestión del motivo -aparte del descubrimiento de una confesión- seguirá siendo la característica más incierta de este extraño caso. Pero las pruebas relativas a la escritura, junto con otras circunstanciales, no dejan mucho lugar para la duda.
22. [98]. La valoración de un «extraño» sobre la gran importancia que algunos atribuyen a los evangelios extracanónicos: Philip JENKINS, *Hidden Gospels: How the Search for Jesús Lost Its Way*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 105-106.

Capítulo 5.

Contextos extraños.

Argumentos contra la hipótesis de un Jesús cínico

1. [102]. Sobre las diversas imágenes de Jesús en los escritos antiguos, véase Craig A. EVANS, *Life of Jesús Research: An Annotated Bibliography*, NTTS 24, Brill, Leiden 1996, pp. 278-300; Robert E. VAN VOORST, *Jesús Outside the New Testament, Studying the Historical Jesús*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.
2. [102]. Sobre las diversas imágenes de Jesús en la investigación moderna, véase Claude G. MONTEFIORE, *Some Elements of the Religious Teaching of Jesús*, Macmillan, London 1910; Joseph KLAUSNER, *Jesús of Nazareth*, 1925³; reimp.: Macmillan, London - New York 1952 (trad. cast.: *Jesús de Nazaret: su vida, sus*

épocas, sus enseñanzas, Paidós, Barcelona 1989); Asher FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, 1964; reimp.: Brill, Leiden 1974; Geza VERMES, *Jesús the Jew*, Collins, London 1973 (trad. cast.: *Jesús, el judío: los evangelios leídos por un historiador*, Muchnik, Barcelona 1994); Geza VERMES, *Jesús in His Jewish Context*, SCM Press, London 2003; Morton SMITH, *Jesús the Magician*, Harper & Row, San Francisco 1978 (trad. cast.: *Jesús el mago*, Martínez Roca, Barcelona 1998); Hyam MACCOBY, *Jesús the Pharisee*, SCM Press, London 2003.

3. [102], Sobre la comparación de Jesús con Buda, véase la observación en John Dominic CROSSAN, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesús*, Harper & Row, San Francisco 1985, p. 77: «Pero hay que subrayar que el uso de proverbios y parábolas en Jesús está mucho más próximo al del budismo zen que a la sabiduría hebrea convencional». Esto es profundamente engañoso. El uso de proverbios y parábolas en Jesús está mucho más próximo al de los primeros rabinos, que, a su vez, tomaron gran parte de su material y su estilo de las Escrituras hebreas. Para el estudio de los paralelos entre Jesús y los proverbios y parábolas de los rabinos, véase Craig A. EVANS, *Jesús and His Contemporaries*, AGJU 25, Brill, Leiden 1995, pp. 251-297. Para una presentación de los paralelos entre Jesús y Buda, véase Marcus BORG, *Jesús and Buddha*, Ulysses Press, Berkeley (Calif.), 1997 (trad. cast.: *Jesús y Buda: palabras paralelas*, Kailas, Madrid 2006).
4. [104], Sobre Jesús como cínico judío, véase John Dominic CROSSAN, *The Historical Jesús: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, San Francisco 1991, p. 421 (trad. cast.: *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona, Crítica 2000, p. 482).
5. [106]. Sobre el modo de vestir y la conducta de los cínicos, véanse los comentarios en escritores antiguos, como EPICTETO, *Discursos* 3.22.50; cf. LUCIANO, *La muerte de Peregrino* 15; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* 6,13; PSEUDO-DIÓGENES 30.3. La cita es de Epicteto.
6. [108]. Sobre la vida de los cínicos de acuerdo con la naturaleza, véase JULIANO, *Discursos* 6.193D.
7. [109]. Sobre la crudeza cínica, véase CICERÓN, *De officiis* 1.128; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* 6.69; EPICTETO, *Discursos* 2.20.10: los cínicos «comen, beben, copulan, defecan y roncan».
8. [109]. Para la cita «¿Qué me importa que suenen por arriba o por abajo?», véase Séneca, *Epístolas morales* 91.19.
9. [111]. Para estudios de investigadores a quienes la hipótesis cínica no les parece convincente, véase David E. AUNÉ, «Jesús and Cynics in First-Century Palestine: Some Critical Considerations», en (James H. Charlesworth - Loren L. Johns [eds.]) *Hillel and Jesús*, Fortress, Minneapolis 1997, pp. 176-192; Hans Dieter BETZ, «Jesús and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis»; *JR* 74 (1994), pp. 453-475; Christopher M. TUCKETT, «A Cynic Q?»: *Bib* 70 (1989), pp. 349-376; Christopher M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh, T & T Clark 1996, pp. 368-391; Ben WITHERINGTON III, *Jesús the Sage*, Fortress, Minneapolis 1994, pp. 123-143.

10. [112]. Para una colección de paralelos entre Jesús y los cínicos, véase F. Gerald DOWNING, *Christ and the Cynics*, JSOT Manuals 4, JSOT Press, Sheffield 1988.
11. [114]. Sobre la ausencia de huesos de cerdo en Séforis antes del año 79 d.C.: según las leyes del Antiguo Testamento, los judíos no deben comer carne de cerdo, porque es un animal impuro.
12. [117]. Sobre el carácter judío de Galilea y Séforis en tiempos de Jesús, véase James F. STRANGE, «First Century Galilee from Archaeology and from the Texts», en (Douglas R. Edwards - C. Thomas McCollough [eds.]) *Archaeology and the Galilee*, Scholars Press, Atlanta 1997, pp. 39-48; Mark A. CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee*, SNTSMS 118, Cambridge University Press, Cambridge 2002; Mark A. CHANCEY, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesús*, SNTSMS 134, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
13. [117]. Sobre las revueltas judías y el celo por la ley y el modo de vida judíos, véase Martin HENGEL, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, T & T Clark, Edinburgh 1989.
14. [119]. Sobre el shabbat en la enseñanza de los rabinos, véase J.Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1933, vol. 3, p. 198.

Capítulo 6.

Dichos «esqueléticos».

Máximas sin contexto

1. [123]. Para ejemplos de estudios donde se prescinde de los contextos evangélicos de los dichos de Jesús, véase John Dominic CROSSAN, *In Fragments: The Aphorisms of Jesús*, Harper & Row, San Francisco 1983; John Dominic CROSSAN, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesús*, Harper & Row, New York 1973; y como obra representativa del trabajo del *Jesús Seminar*, Robert W. FUNK - Roy W. HOOVER (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesús*, Polebridge, Sonoma (Calif.) 1993.
2. [123]. Sobre la suposición de que los dichos de Jesús significan muchas cosas: algunos investigadores hablan de la dimensión *polivalente* (o de múltiples significados) de los dichos de Jesús. Esto es, en su opinión, una cosa buena. No hubo un sentido original único, sino un abanico de sentidos casi ilimitado. Nos encontramos aquí con una teoría moderna (o, mejor dicho, postmoderna), no con la realidad de la enseñanza y la comunicación en el mundo de Jesús y sus contemporáneos.
3. [124]. Sobre los hechos de la vida y el ministerio de Jesús, véase E.P. SANDERS, *Jesús and Judaism*, SCM Press, London 1985. La lista de hechos se encuentra en la p. 11 (trad. cast.: *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004, p. 31).
4. [126]. Sobre la preservación fiel de la enseñanza de Jesús en la Iglesia primitiva, véanse especialmente las obras de Birger GERHARDSSON: *Memory and Manuscript*:

Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, Biblical Resource Series 1961 (reimp.: Eerdmans, Grand Rapids 1998); «Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels»; *NTS* 34 (1988), pp. 339-363; «If We Do Not Cut the Parables Out of Their Frames»: *NTS* 37 (1991), pp. 321-335; «Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels», en (Henry Wansbrough [ed.]) *Jesús and the Oral Gospel Tradition*, JSNTSup 64, JSOT Press, Sheffield 1991, pp. 266-309; y Rainer RIESNER, «Jesús as Preacher and Teacher», en (Henry Wansbrough [ed.]) *Jesús and the Oral Gospel Tradition*, JSOT Press, Sheffield 1991, pp. 185-210. Véase también Shemaryahu TALMON, «Oral Tradition and Written Transmission, or the Heard and the Seen Word in Judaism of the Second Temple Period», en (Henry Wansbrough [ed.]) *Jesús and the Oral Gospel Tradition*, JSOT Press, Sheffield 1991, pp. 121-158, con cita de la p. 158. La expresión citada («contradictorias y mutuamente excluyentes») se toma de Wemer KELBER, *The Oral and Written Gospel*, Fortress, Philadelphia 1983. La comprensión de la oralidad en Kelber plantea muchos problemas. Véase Larry W. HURTADO, «Greco-Roman Textuality and the Gospel of Mark: A Critical Assessment of Wemer Kelber's *The Oral and the Written Gospel*»: *BBR* 1 (1997), pp. 91-106.

5. [127]. Sobre la propuesta según la cual la parábola de los viñadores homicidas no procede de Jesús y su contexto en Marcos 12 no es original, véase Charles E. CARLSTON, *The Parables of the Triple Tradition*, Fortress, Philadelphia 1975, pp. 178-190.
6. [129]. Sobre la afirmación de que la parábola de los viñadores homicidas no proporciona identificación, véase Bernard Brandon SCOTT, *Hear Then the Parable*, Fortress, Minneapolis 1989, pp. 252-253.
7. [130]. Sobre la propuesta según la cual la parábola de los viñadores homicidas es «una prevención ante los terratenientes que expropiaban las tierras y exportaban los productos del país», véase Bruce J. MALINA - Richard L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress, Minneapolis 1992, p. 255 (trad. cast.: *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I: comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996, p. 199).
8. [130]. Sobre la interpretación que el *Jesús Seminar* hace de la parábola de los viñadores homicidas, véase FUNK - HOOVER, *Five Gospels*, p. 101.
9. [130]. Sobre la parábola de los viñadores homicidas como historia de un asesinato, véase CROSSAN, *Parables*, p. 96. En sus diferentes estudios sobre esta parábola, Crossan ha propuesto varias interpretaciones. Parece que ninguna de ellas es válida.
10. [131]. Sobre la «bendita ignorancia de la gracia», véase CARLSTON, *Parables of the Triple Tradition*, p. 185.
11. [133]. Para cuestiones sobre la autenticidad de la parábola de los viñadores homicidas debido al carácter absurdo de los personajes, véase CARLSTON, *Parables of the Triple Tradition*, pp. 183-184.

Capítulo 7.

Hechos disminuidos.

1. [138]. Sobre el tema de los milagros en el pensamiento actual, véase Colín BROWN, *Miracles and the Critical Mind*, Eerdmans, Grand Rapids 1984.
2. [138]. Sobre la valoración que el *Jesús Seminar* hace de las actividades de Jesús, incluidos sus hechos poderosos, véase Robert W. FUNK (ed.), *The Acts of Jesús: What Did Jesús Really Do?*, HarperCollins, San Francisco 1998. Nótese la extraña afirmación de la p. 34: «Es probable que no sean históricos aquellos relatos donde Jesús no es presentado como un mero sabio lacónico».
3. [138], Sobre las muchedumbres que siguen a Jesús por sus milagros de exorcismos y sanaciones, véase E.P. SANDERS, *Jesús and Judaism*, SCM Press, London 1985, pp. 157-173 (trad. cast.: *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004, pp. 233-255). Hay aspectos del análisis de Sanders con los que no estoy de acuerdo. Pero pienso que es fundamentalmente correcto cuando razona de este modo: «Es más lógico pensar que Jesús cayó en la cuenta de que podía curar; que de este modo atraía a la muchedumbre y a una serie de discípulos; que complementaba la curación de los necesitados cíc Galilea prometiendo el Reino a los pobres y marginados» (p. 164; trad. cast.: p. 243). Sanders no realiza un estudio filosófico o científico de aquello que constituye los «milagros» o de cómo los hizo Jesús.
4. [139]. Sobre los dichos de Jesús en la fuente Q que presuponen milagros en el ministerio de Jesús, véase. Mt 11,26=Lc 7,18-23; Mt 10,8 = Lc 10,9. Mt 11,21-23 = Lc 10,13-15; Mt 13,16-17 = Lc 10,23-24; Mt 12,43-45 = Lc 11,24-26.
5. [139]. Sobre el carácter específico de los milagros de Jesús, véase Antón VOGTLE, «The Miracles of Jesús Against Their Contemporary Background», en (Hans Jürgen Schultz [ed.]) *Jesús in His Time*, Fortress, Philadelphia 1971, pp. 96-105; y Colin BROWN, «Synoptic Miracle Stories: A Jewish Religious and Social Setting»: *Forum* 2, n. 4 (1986), pp. 55-76.
6. [140]. Para estudios recientes que sostienen la historicidad de los relatos de milagros de Jesús, véase David WENHAM - Craig BLOMBERG (eds.), *The Miracles of Jesús, Gospel Perspectives* 6, JSOT Press, Sheffield 1986; Graham H. TWELFTREE, *Jesús the Exorcist*, Hendrickson, Peabody (Mass.) 1993; *Jesús the Miracle Worker*, InterVarsity Press, Downers Grove (Ill.) 1999; Barry BLACKBURN, «The Miracles of Jesús», en (Bruce Chilton - Craig A. Evans [eds.]) *Studying the Historical Jesús*, NTTTS 19, Brill, Leiden 1994, pp. 353-394.
7. [144], Para estudios recientes sobre el vínculo de exorcismo y sanación con el anuncio del reino de Dios, véase Craig A. EVANS, «Defeating Satan and Liberating Israel: Jesús and Daniel's Visions»; *JSHJ* 1 (2003), pp. 161-170; «Inaugurating the Kingdom of God and Defeating the Kingdom of Satan»: *BBR* 15 (2005), pp. 49-75.
8. [146], Para estudios sobre 4Q521, véase John J. COLLINS, «The Works of the Messiah»: *DSD* 1 (1995), pp. 98-112; Craig A. EVANS, «Jesús and the Dead Sea Scrolls», en (Craig A. Evans - Peter W. Flint [eds.]) *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1, Eerdmans, Grand Rapids 1997, pp. 91-100, esp. pp. 96-97; «The New Quest for

Jesús and the New Research on the Dead Sea Scrolls», en (Michael Labahn - Andreas Schmidt [eds.]) *Jesús, Mark, and Q*, JSNTSup 214, Sheffield Academic Press, Sheffield (U.K.) 2001, pp. 16-83, esp. pp. 171-173.

9. [146]. Para más información sobre los hechos poderosos de Jesús y el cumplimiento de la profecía, véase Ben F. MEYER, «Appointed Deed, Appointed Doer: Jesús and the Scriptures», en (Bruce Chilton - Craig A. Evans [eds.]) *Authenticating the Activities of Jesús*, NTTS 28/2, Brill, Leiden 1999, pp. 155- 176. Meyer afirma: «Jesús está diciendo que su actividad pública en Israel tiene que ser leída como el sobreabundante cumplimiento de las promesas escatológicas» (p. 159).
10. [152]. Sobre la fama de Salomón como sanador y exorcista: en tiempos de Jesús, el rey Salomón era famoso como sanador y exorcista. La obra ficticia *Testamento de Salomón*, probablemente compuesta a finales del siglo I, está dedicada a las legendarias habilidades de Salomón en el combate contra los malos espíritus.
11. [155]. Para notas y traducción inglesa de los papiros mágicos griegos, véase Hans Dieter BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, University of Chicago Press, Chicago 1992², vol. 1, p. 96.

Capítulo 8.

Usos dudosos de Josefo.

Comprender la antigüedad tardía

1. [156]. Sobre la vida y los escritos de Flavio Josefo, véase Henry St.J. THACKERAY, *Josephus*, Jewish Institute of Religion Press, New York 1929; Shaye J.D. COHÉN, *Josephus in Galilee and Rome*, Columbia Studies in the Classical Tradition 8, Brill, Leiden 1979; Tessa RAJAR, *Josephus*, Fortress, Philadelphia 1984; Louis H. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship*, de Gruyter, New York 1984; Bruce D. CHILTON, *The Temple of Jesús: His Sacrificial Program Within a Cultural History of Sacrifice*, Penn State Press, University Park 1992, pp. 69-87; Steve MASÓN, *Josephus and the New Testament*, Hendrickson, Peabody (Mass.) 1992; Cleon L. ROGERS, Jr., *The Topical Josephus*, Zondervan, Grand Rapids 1992; Louis H. FELDMAN, *The Importance of Jerusalem as Viewed by Josephus*, Bar-Ilan University, Ramat Gan (Israel) 1998.
2. [159]. Sobre Juan el Bautista, véase Charles H.H. SCOBIE, *John the Baptist*, Fortress, Philadelphia 1964; Walter WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, SNTSMS 7, Cambridge University Press, Cambridge 1968; Robert L. WEBB, *John the Baptizer and Prophet*, JSNTSup 62, JSOT Press, Sheffield 1991; Cari R. KAZMIERSKI, *John the Baptist*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 1996; Joan E. TAYLOR, *The Immerser: John the Baptist Within Second Temple Judaism*, Studying the Historical Jesús, Eerdmans, Grand Rapids 1997.
3. [162]. Sobre los manuscritos del Mar Muerto y el matrimonio, véanse también otros textos de Qumrán, como 4Q416 frag. 2, col. 4, línea 5; y 4Q524 frags. 15- 22, línea 2.
4. [162]. Sobre Herodes Antipas, véase Arnold H.M. JONES, *The Herods of Judaea*, Clarendon Press, Oxford, 1938, pp. 176-183; y Harold W. HOEHNER, *Herod Antipas*, SNTSMS 17, Cambridge University Press, Cambridge 1972.

5. [164]. Sobre la tesis según la cual los evangelios presentan a Pilato de un modo inexacto, véase John Dominic CROSSAN, *The Historical Jesús*, HarperCollins, San Francisco 1991, pp. 373-383; ID., *Who Killed Jesús? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesús*, HarperCollins, San Francisco 1995, pp. 147-159.

6. [164], Sobre Filón de Alejandría, véase David T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature*, CRINT 3.3, Fortress, Minneapolis 1993; Peder BORGEN, *Philo of Alexandria*, NovTSup 86, Brill, Leiden 1997; Francesca CALABI, *The Language and the Law of God: Interpretation and Politics in Philo of Alexandria*, SFSHJ 188, Scholars Press, Atlanta 1998; Maren NIEHOFF, *Philo on Jewish Identity and Culture*, TSAJ 86, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

7. [166]. Sobre la violencia de Pilato contra sus súbditos, véase James S. McLAREN, *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of Their Land 100 BC-AD 70*, JSNTSup 63, JSOT Press, Sheffield 1991, pp. 81- 87; Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah*, ABRL, Doubleday, New York 1994, pp. 698-705 (trad. cast.: *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro. Comentario a los relatos de la pasión en los cuatro evangelios*, 2 vols., Verbo Divino, Estella 2005-2006); Helen K. BOND, *Pontius Pilate in History and Interpretation*, SNTSMS 100, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 24-93. Raymond Brown proporciona un resumen apropiado de seis incidentes que implican a Pilato y sus súbditos judíos.

8. [172], Sobre la conducta de Pilato, interpretada como coherente con el retrato que se encuentra en los evangelios del Nuevo Testamento, véase Brian C. MCGING, «Pontius Pilate and the Sources»: *CBQ* 53 (1991), pp. 416-438; BROWN, *Death of the Messiah*, p. 704. Brown concluye que el retrato de Pilato que se encuentra en los evangelios no es incoherente con lo que conocemos del que fuera gobernador de Judea, especialmente en relación con el incidente de los estandartes. Véase también BOND, *Pontius Pilate*, pp. 119, 205.

9. [173]. Para estudios que sostienen la historicidad del ofrecimiento de Pilato de un indulto por Pascua, véase Charles B. CHAVAL, «The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem»: *JBL* 60 (1941); pp. 273-278; Robert L. MERRITT, «Jesús Barabbas and the Paschal Pardon»; *JBL* 104 (1985), pp. 57-68. BOND observa que «Pilato, y posiblemente otros gobernadores, pudieron ocasionalmente liberar a criminales que habían cometido delitos menores, como un gesto de buena voluntad por parte de Roma, especialmente durante una fiesta tan potencialmente volátil como la Pascua» (*Pontius Pilate*, p. 199). Para sumarios concisos de las posiciones de los estudiosos sobre el indulto, véase BOND, *Pontius Pilate*, pp. 199-200; y McLAREN, *Power and Politics*, p. 93, n. 2.

10. [176]. Sobre las burlas contra los condenados en la antigüedad, véase BROWN, *Death of the Messiah*, pp. 873-877.

Capítulo 9.

Anacronismos y pretensiones desmedidas.

Cristianismos perdidos y de otro tipo

1. [178]. Sobre la idea de que hubo muchos «cristianismos», véanse las obras de Bart D. EHRMAN, *Lost Christianities*, Oxford University Press, New York 2003 (trad. cast.: *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Crítica, Barcelona 2004); ID., *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament*, Oxford University Press, New York 2003; ID., *The New Testament and Other Early Christian Writings*, Oxford University Press, New York 2004².
2. [179]. Sobre la fecha de la muerte de Jesús: la mayoría de los historiadores optan por el año 30 d.C. (quizás el 7 de abril) o el año 33 (quizás el 3 de abril). Para un debate ulterior sobre la fecha de la muerte de Jesús, véase Harold W. HOEHNER, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, Zondervan, Grand Rapids 1977, pp. 65-93; Jack FINEGAN, *Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, rev. ed., Hendrickson, Peabody (Mass.) 1998, pp. 353-369.
3. [181]. Sobre Lucas 24,12: el versículo 12 del relato lucano de la resurrección dice: «Con todo, Pedro se levantó y corrió al sepulcro. Se inclinó, pero sólo vio los lienzos y se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido». Este versículo se encuentra en la mayoría de los textos griegos antiguos (pero falta en algunos). Los investigadores sospechan que es una adición temprana al evangelio de Lucas, inspirada en Jn 20,3-10.
4. [183]. Sobre los nombres de Simón Pedro: Jesús dio a Simón el nombre de «Roca» (Me 3,16; cf. Mt 16,18). En griego el nombre es *Petros* (o Pedro), mientras que en arameo es *Kepha* (o Cefas).
5. [183]. Sobre el origen del nombre «cristiano»: de hecho, los primeros cristianos no eran llamados «cristianos». Inicialmente, eran simples seguidores del Mesías Jesús o creyentes en él, y su movimiento (o «secta») era llamado «El Camino» (Hch 9,2; 19,9.23; 24,14.22), una expresión que aludiría probablemente a Is 40,3 («Preparad el camino al Señor»). Unos años más tarde, en la ciudad de Antioquía, empezaron a llamar «cristianos» o mesianistas a los creyentes en Jesús (Hch 11,26).
6. [184]. Sobre la lista de testigos que vieron a Jesús resucitado, véase Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids 1987, pp. 728-734.
7. [184]. Sobre la conversión de Santiago, el hermano de Jesús: según Jn 7,5, los hermanos de Jesús no creían en él. Las alusiones en Me 3,20-35 a las tensas relaciones con la familia y en Me 6,1-6 a una recepción poco amable en Nazaret, su aldea natal, reflejan también probablemente esta falta de fe y apoyo a Jesús y su ministerio. Santiago aparece de pronto en Hechos (véase Hch 12,17: «Comunicad esto a Santiago y a los hermanos»; 15,13: «Hermanos, escuchadme») no sólo como un creyente sino como jefe de la Iglesia. Los intérpretes suponen plausiblemente que fue la aparición de Jesús resucitado a Santiago (¿y también a su hermano Judas?) lo que condujo a la conversión de Santiago.
8. [185]. Sobre las mujeres como apóstoles en la primera generación de la Iglesia: los expertos en el estudio del griego del Nuevo Testamento, los manuscritos griegos y los primeros padres de la Iglesia griega creen que *Junia* (no *Junias*) en Rm 16,7 es un

nombre de mujer. El versículo dice: «Saludad a Andrónico y Junia, mis parientes y compañeros de prisión, ilustres entre los apóstoles, que llegaron a Cristo antes que yo». Lamentablemente, algunas versiones traducen este versículo cómo si sólo se mencionara a varones. Por el contrario, el nombre Junia en los dos o tres primeros siglos de la Iglesia fue *siempre* un nombre femenino. La lectura de la forma masculina Junias en Rm 16,7 (como en la RSV) no está justificada. Por consiguiente, al menos una mujer fue contada entre los apóstoles. Para más información sobre este tema, véase Eldon Jay EPP, *Junia: The First Woman Apostle*, Fortress Press, Minneapolis 2005.

9. [185]. Sobre la fecha de la conversión de Pablo a la fe cristiana, véase Jack FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, Hendrickson, Peabody (Mass.) 1998, pp. 395-396; Bo REICKE, *The New Testament Era: The World of the Bible from 500 B.C. to A.D. 100*, Fortress, Philadelphia 1968, p. 191.
10. [186], Sobre el papel de las «columnas» en la Iglesia de Jerusalén: El papel de las «columnas» en la primera comunidad cristiana de Jerusalén era examinar y confirmar nuevos desarrollos en la comunidad cristiana, que se estaba extendiendo rápidamente. Por ejemplo: «Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaría había aceptado la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan» (Hch 8,14). En Hechos 10-11 Pedro es testigo y da testimonio de la conversión del centurión romano y de su familia, mostrando así que tanto los gentiles como los samaritanos se pueden salvar.
11. [186], Sobre la afirmación de que la comprensión paulina del mensaje cristiano difería significativamente de la enseñanza de los primeros seguidores de Jesús: esta afirmación ha encontrado un nuevo portavoz en James D. TABOR, *The Jesús Dynasty*, Simón & Schuster, New York - London 2006, pp. 259-271. En mi opinión, Tabor no es justo con Pablo, pues sugiere que fue poco honrado y escasamente sincero en sus comunicaciones con las columnas de la comunidad cristiana de Jerusalén. Lo que Pablo afirma en sus cartas, especialmente en Gálatas, una carta circular y, por tanto, muy pública, deja bien clara su posición. Pablo no ocultó nada.
12. [189]. Sobre la continuidad entre la enseñanza de Jesús antes de Pascua y la teología cristiana después de Pascua, véase James D.G. DUNN, *Jesús Remembered, Christianity in the Making 1*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, esp. pp. 210-254. Dunn concluye plausiblemente que el proceso de rememoración y reunión de la enseñanza y las acciones de Jesús empezó en vida del propio Jesús. Esta actividad no se inició algunos años después de Pascua, como han supuesto algunos críticos. Dunn argumenta también, con razón, que si la fuente de dichos Q, usada por Mateo y Lucas, no hace hincapié en la muerte y resurrección de Jesús, es porque representa la enseñanza de Jesús *antes* de la semana de pasión. Sobre esto, véase también James D.G. DUNN, *A New Perspective on Jesús*, Acadia Studies in Bible and Theology, Baker Academic, Grand Rapids 2005, p. 121: «El carácter [de Q] estaba ya impreso en y sobre la tradición de Jesús, pues había circulado ya oralmente durante la misión de Jesús».
13. [192]. Sobre el giro de Pablo hacia los no judíos: Pablo afirma en sus cartas que lleva el mensaje evangélico «primero a los judíos y después a los griegos» (por ejemplo, Rm 1,16). Lo vemos en el libro de los Hechos. Cuando Pablo entra en una ciudad,

predica el evangelio primero en la sinagoga. Mientras la buena acogida se mantiene, continúa en la sinagoga. Cuando es rechazado, predica a los gentiles. Cuando entra en otra ciudad, repite el proceso.

14. [193]. Sobre los fariseos, véase Anthony J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Glazier, Wilmington 1988; Steve MASÓN, *Flavius Josephus on the Pharisees*, SPB 39, Brill, Leiden 1991; y Stephen WESTERHOLM, «Pharisees», en (Joel B. Green, Scot McKnight - I. Howard Marshall [eds.]) *Dictionary of Jesús and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove (111.) 1992, pp. 609-614.
15. [193]. Sobre la pluralidad de «cristianismos» y «judaísmos»: en los últimos años está muy de moda en los círculos académicos hablar de «cristianismos» y «judaísmos». Tal vez esto sea un reflejo actual de la preocupación occidental por el multiculturalismo y otros aspectos de corrección política. Aparte de que este lenguaje es inadecuado, pienso que refleja una comprensión errónea de la realidad diversa que se da normalmente dentro de cualquier sistema de creencia y práctica. Aunque no todos los judíos o cristianos piensan de la misma manera ni siguen las mismas prácticas, esto no justifica que se hable de judaísmos o cristianismos. La verdadera cuestión se puede formular así: ¿es cristiano o no lo es? Si falta el núcleo distintivo (o buena parte de él), entonces no es cristiano. Pero si el núcleo está presente, entonces lo es. Los teólogos cristianos y los historiadores de la Iglesia han reflexionado mucho sobre esto, especialmente en relación con los «cultos cristianos».
16. [195]. Sobre el problema del papel de la ley de Moisés en las comunidades eclesiales que estaban formadas primariamente por personas no judías, véase Markus N.A. BOCKMUEHL, *Jewish Law in Gentile Churches*, T & T Clark, Edinburgh 2000.
17. [197]. Sobre la autenticidad y la antigüedad de la Carta de Santiago, véase Peter H. DAVIDS, *The Epistle of James*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids 1982; Luke Timothy JOHNSON, *The Letter of James*, AB 37 A, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1995; William F. BROSEND II, *James and Jude*, New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, New York 2004.
18. [197]. Sobre Santiago y su relación con Pedro y Pablo, véase Bruce CHILTON - Craig A. EVANS (eds.), *James the Just and Christian Origins*, NovTSup 98, Brill, Leiden 1999; Bruce CHILTON - Craig A. EVANS (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul*, NovTSup 115, Brill, Leiden 2004.

Capítulo 10.

Historias absurdas y falsos hallazgos.

Jesús entre líneas

1. [202]. Sobre la lectura de los manuscritos del Mar Muerto y del Nuevo Testamento como documentos escritos en clave: Thiering basa su método de interpretación en el modelo del *peshet* encontrado en algunos de los manuscritos (como los comentarios a los Profetas y los Salmos) y en unos pocos pasajes del Nuevo Testamento. *Peshet* es una palabra aramea (también usada en hebreo) que significa «solución» o «significado». Tal como se practica en los manuscritos del Mar Muerto, puede ser un método de interpretación muy subjetivo, de tipo alegórico. Thiering traslada este

método a nuevos niveles y lo aplica a los manuscritos y a los escritos del Nuevo Testamento que no ofrecen motivo alguno para pensar que haya alguna forma de sentido oculto.

2. [203]. Sobre los métodos y conclusiones de Barbara Thiering: la mayoría de los estudiosos han hecho caso omiso de la obra de Barbara Thiering, porque es demasiado subjetiva e idiosincrásica. Afortunadamente, un investigador ha dedicado a su obra la crítica que merece; véase N.T. WRIGHT, *Who Was Jesús?*, Eerdmans, Grand Rapids 1992, pp. 19-36. En este contexto hay que mencionar brevemente a Robert EISENMAN, que en *James the Just in the Habakkuk Pesher* (1986) y otros escritos ha argumentado que Santiago, el hermano de Jesús, es el Maestro de Justicia de Qumrán. Así, tenemos aquí otra teoría que sostiene que los manuscritos del Mar Muerto son escritos cristianos o se refieren a los cristianos. Prácticamente nadie ha seguido a Eisenman, pero sus ideas, comparadas con las de Thiering, son muy moderadas.
3. [207]. Sobre la interpretación del arte del renacimiento: Jeannine O'Grody, conservadora de la sección de arte europeo en el Birmingham Museum of Art, en Alabama, pronunció una conferencia sobre «The Da Vinci Code and Renaissance Art», en la Art Gallery of Nova Scotia, en Halifax, el 2 de junio de 2006. Comentó: «Los artistas del Renacimiento representaban a los jóvenes con cabellos largos y sin barba». Después dijo que la figura que está a la derecha de Jesús en *La última cena* de Leonardo no es María Magdalena, sino el Discípulo amado, un joven. Y luego añadió que, dada la gran cantidad de errores que Brown comete en lo relativo al arte, dudaba de la exactitud de gran parte de su reconstrucción de la historia de la Iglesia.
4. [208]. Sobre el papel de María Magdalena como discípula de Jesús, véase Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, Polebridge, Sonoma (Calif.) 2003, pp. 55-56 (trad. cast.: *El Evangelio de María de Magdala: Jesús y la primera apóstol*, Poliedro, Barcelona 2005).
5. [209]. Para libros que desenmascaran *El código Da Vinci*, véase Richard ABANES, *The Truth Behind the Da Vinci Code*, Harvest House, Eugene (Ore.) 2004; Darrell L. BOCK, *Breaking the Da Vinci Code*, Thomas Nelson, Nashville 2004; Cari E. OLSON, *The Da Vinci Hoax*, Ignatius Press, San Francisco 2004; Ben WITHERINGTON III, *The Gospel Code*, InterVarsity Press, Downers Grove (Ill.) 2004. Hay otros muchos.
6. [210]. Sobre las estaciones del viacrucis: son catorce, según una tradición establecida en la Edad Media. Las estaciones se basan en detalles de los evangelios, así como en tradiciones posteriores, y representan el camino de Jesús desde la sala donde Pilato lo juzga hasta la cruz y el sepulcro. Estas estaciones están marcadas en Jerusalén, a lo largo de la *Via Dolorosa*, y están representadas en pinturas y relieves en piedra en muchas iglesias, como la de Rennes le Château.
7. [210]. Sobre el lugar de Egipto en la vida de Jesús: el relato mateano de la huida de la Sagrada Familia a Egipto ha ocasionado una gran cantidad de especulación a lo largo de la historia. Junto a la obra de BAIGENT, *The Jesús Papers* (trad. cast.: *Las cartas privadas de Jesús: últimas investigaciones y documentos reveladores sobre la muerte de Cristo*, Martínez Roca, Madrid 2007), podemos mencionar también a

Anne RICE, autora de *Crónicas vampíricas*, que en su libro *Christ the Lord*, Alfred Knopf, New York 2005, se dedica a adivinar lo que Jesús pudo hacer en Egipto.

8. [212]. Sobre papiros conservados fuera de climas áridos: desde el punto de vista técnico, hay unas pocas excepciones. Se han recuperado papiros en Grecia, en Italia (concretamente, en Pompeya y Herculano) y en unos pocos lugares más, pero en forma *carbonizada*. Si estos papiros no hubieran estado sometidos a un calor intenso, se habrían descompuesto y se habrían perdido.
9. [214]. Sobre dudas acerca de la leyenda de Pantera: los eruditos que han estudiado la inscripción ponen en duda que Pantera tuviera edad suficiente para dejar embarazada a María o a otra mujer en los años 5 ó 6 a.C. Pantera pudo nacer en una fecha no anterior a los años 10-12 a.C.
10. [215]. Para críticas a *The Jesús Dynasty*, véase el apéndice en Ben WITHERINGTON III, *What Have They Done with Jesús?*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2006.
11. [215]. Sobre Harpur, véase Tom HARPUR, *The Pagan Christ*, Thomas Alien, Toronto 2004.
12. [216]. Sobre la idea de que el Jesús de los evangelios procede de tradiciones egipcias: HARPUR, *Pagan Christ*, p. 10. Muchas de las cosas que Harpur afirma en la citada página, sencillamente no son ciertas.
13. [216]. Para una dura crítica de *The Pagan Christ*, véase Stanley E. PORTER - Stephen J. BEDARD, *Unmasking the Pagan Christ*, Clements, Toronto 2006.

Capítulo 11.

¿Puede darse a conocer el Jesús real?

Desvelando sus intenciones y pretensiones

1. [219]. Para una nueva perspectiva sobre Jesús en el contexto del judaísmo, véase E.P. SANDERS, *Jesús and Judaism*, Fortress, Philadelphia 1985 (trad. cast.: *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004). Para una crítica anterior y más amplia de la errónea interpretación cristiana del judaísmo del siglo I, véase SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress, Philadelphia 1977.
2. [219]. Sobre Jesús y la sinagoga, véase Bruce CHILTON, *A Galilean Rabbi and His Bible*, GNS 8, Michael Glazier, Wilmington (Del.) 1984.
3. [223]. Sobre el texto y el sentido de 4Q521, véase John J. COLLINS, «The Works of the Messiah»: *DSD* 1 (1994), pp. 98-112.
4. [225]. Sobre Jesús sentado en el trono divino: en la tradición cristiana posterior se expresa explícitamente la idea de que Jesús comparte el trono de Dios, tal como se ve en Ap 3,21: «Al vencedor le concederé sentarse conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono».
5. [225]. Sobre la cuestión de lo que constituía una blasfemia capital en tiempos de Jesús: sigue planteada la cuestión acerca de si era blasfemo o no en el sentido técnico

del debate de la blasfemia capital en el tratado *Sanhedrín* 6-7 de la Misná, donde se ha de pronunciar el nombre de Dios, y en vano o en un contexto obsceno. Aun cuando Jesús pronunciara el nombre divino («Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de Yahvé»), no está claro que esto constituyera una blasfemia según *Sanhedrín* 6-7. Pero en el siglo I la palabra *blasfemia* era usada en un sentido más informal y se podía aplicar de un modo mucho más amplio que el permitido en la Misná. Sobre este tema, véase Darrell L. BOCK, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesús*, Baker, Grand Rapids 2000².

6. [225]. Para una traducción inglesa de parte de la obra de Reimarus, véase Charles H. TALBERT (ed.), *Reimarus*, Fortress, Philadelphia 1970.
7. [225]. Para el estudio clásico de la «antigua búsqueda» del Jesús histórico en el siglo XVIII, véase Albert SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesús*, Black, London 1910 (trad. cast.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, 2 vols., Edicep, Valencia 1990-2002).
8. [226]. Sobre la tercera búsqueda del Jesús histórico, véase N.T. WRIGHT, *Who Was Jesús?*, Eerdmans, Grand Rapids 1992; Ben WITHERINGTON III, *The Jesús Quest*, InterVarsity Press, Downers Grove (111.) 1995.
9. [228]. Sobre la autenticidad del texto del letrero: la mayoría de los estudiosos aceptan que el letrero (o *titulus*) es auténtico. Argumentan -pienso que convincentemente- que si los cristianos hubieran inventado el *titulus*, el texto habría sido diferente. Los cristianos no veían a Jesús como el «Rey de los judíos», sino como el Señor de la Iglesia, como el Salvador del mundo, como el Hijo de Dios y como el Mesías.
10. [229]. Sobre la resurrección de Jesús, véase N.T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, Christian Origins and the Question of God 3, Fortress Press, Minneapolis 2003; y Dale C. ALLISON, Jr., *Resurrecting Jesús*, T & T Clark, New York 2005.

Apéndice 1.

Agrapha.

Dichos de Jesús «a la deriva»

1. [232]. Sobre los *agrapha* atribuidos a Jesús, véase Joachim JEREMÍAS, *The Unknown Sayings of Jesús*, SPCK, London 1964² (trad. cast. del orig. alemán: *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca, Sígueme 1996^{1 * * * 5}); Wilhelm SCHNEEMELCHER (ed.), *New Testament Apocrypha*, rev. ed., Westminster/John Knox, Louisville 1991, vol. 1, pp. 88-91; J.K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 26-30; William D. STROKER, *Extracanonial Sayings of Jesús*, SBLRBS 18, Scholars, Atlanta 1989; «Agrapha»: *ABD* 1 (1992), pp. 92-95; Marvin W. MEYER, *The Unknown Sayings of Jesús*, HarperCollins, San Francisco 1998. En *Extracanonial Sayings*, Stroker proporciona el texto de 266 dichos atribuidos a Jesús. Meyer reúne 200 dichos y proporciona un comentario breve pero muy útil.
2. [232]. Sobre las conclusiones de Jeremías y Hofius, véase JEREMÍAS, *Unknown Sayings*, p. 44; Otfried HOFIUS, «Unknown Sayings of Jesús», en (Peter Stuhlmacher [ed.]) *The Gospel and the Gospels*, Eerdmans, Grand Rapids 1991, pp. 336-360.
3. [234], Sobre el valor limitado de los *agrapha*, véase HOFIUS, «Unknown Sayings of Jesús», p. 357. Véase también Robert H. STEIN, «A Critique of Purportedly Authentic Agrapha»: *JETS* 18 (1975), pp. 29-35.

Apéndice 2.

¿Qué hemos de pensar sobre el *Evangelio de Judas*?

1. [235]. Sobre la lengua copta: el copto es la lengua egipcia que, en la época posterior a la conquista de Oriente Medio por Alejandro Magno en el siglo IV a.C., adoptó el alfabeto griego (además de otras letras). En copto están escritos también los libros de Nag Hammadi.
2. [236]. Sobre el descubrimiento del código que contiene el *Evangelio de Judas*: la enrevesada y fascinante historia del código, ahora llamado Código Tchacos, ha sido narrada por Herb KROSNEY en su ampliamente documentado e intuitivo libro *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot*, The National Geographic Society, Washington, D.C. 2006. Esta historia aparece también en Andrew COCKBURN, «The Judas Gospel», *National Geographic* 269, n. 9 (mayo de 2006), pp. 78-95.
3. [236]. Para la publicación del *Evangelio de Judas*, véase Rodolphe KASSER - Marvin MEYER - Gregor WURST, *The Gospel of Judas*, con un comentario adicional de Bart D. EHRLMAN, National Geographic Society, Washington, D.C. 2006 (trad. cast.: *El Evangelio de Judas del Código Tchacos*, RBA, Barcelona 2006). La traducción inglesa y las fotografías del texto copto están disponibles en el sitio web de National Geographic <www.nationalgeographic.com/lost-gospelx>
4. [237]. Sobre la palabra «evangelio»: la palabra traducida por *evangelio* es en realidad un préstamo del término griego *euangelion*. Deberíamos también observar que el texto dice explícitamente «Evangelio de Judas», no «Evangelio según Judas» (esta última es la expresión que tenemos en los evangelios del Nuevo Testamento y en muchos de los evangelios fuera del Nuevo Testamento). Es posible que el redactor del *Evangelio de Judas* quisiera sugerir que Judas no debe ser identificado como el autor del evangelio, sino que el *Evangelio de Judas* trata sobre Judas.
5. [238]. Sobre la traducción española del *Evangelio de Judas*: las traducciones se toman de la obra de KASSER - MEYER - WURST, *El Evangelio de Judas*.
6. [239]. Sobre el origen del gnosticismo: para más información sobre esta interesante hipótesis, véase Cari B. SMITH II, *No Longer Jews: The Search for Gnostic Origins*, Hendrickson, Peabody (Mass.) 2004.
7. [239]. Sobre la estimación negativa que Robinson hace del valor del *Evangelio de Judas*, véase James M. ROBINSON, *From the Nag Hammadi Códices to the Gospel of Mary and the Gospel of Judas*, Institute for Antiquity and Christianity Occasional Papers 48, Institute for Antiquity and Christianity, Claremont (Calif.) 2006.
8. [240]. Sobre los motivos de Judas Iscariote: los motivos que tuvo Judas para entregar a Jesús a las autoridades no están claros. ¿Fue codicia (como en Mateo y Juan) o fue a causa de Satanás (como en Lucas y Juan)? Pero ¿fueron éstos los factores principales o sólo contribuyeron? De hecho, el Nuevo Testamento ofrece dos versiones del destino de Judas (cf. Mt 27,3-10, donde Judas se suicida y los

sacerdotes compran el campo de sangre, y Hch 1,15-20, donde Judas compra el campo y después sufre una caída fatal). En efecto, Judas es un hombre misterioso.

9. [240]. Una corrección: necesito hacer una corrección a un estudio que, en todo lo demás, es un buen trabajo periodístico. En Andrew COCKBURN, «Judas Gospel», el autor resume mi valoración del *Evangelio de Judas* con estas palabras: «este cuento es ficción sin sentido» (p. 91). No, no es ficción sin sentido; nada de eso. El *Evangelio de Judas* está lleno de sentido, especialmente para los místicos y los gnósticos del siglo II, que entendían el mundo y la misión de Jesús de un modo muy diferente. Lo que quise decir con mis palabras, transmitidas fielmente por Cockburn, se resume con esta expresión: «El *Evangelio de Judas* no nos dice nada que podamos considerar históricamente fidedigno» (también en p. 91). Mantengo esta declaración, pero no la interpretación que Cockburn hace de mi comentario. Lo que he sugerido en este breve estudio es que, de hecho, el imaginativo relato de *Judas* podría reflejar una tradición auténtica en la que se recordaba que Judas fue un discípulo importante y que Jesús le había encomendado una tarea privada. A esto se podría aludir en Juan 13. El *Evangelio de Judas* nos alerta acerca de esta posibilidad, aun cuando juzguemos que el relato es totalmente ficticio.

Lecturas recomendadas

- ALLISON, Dale C., Jr., *Resurrecting Jesús: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*, T & T Clark, London - New York 2005.
- BOCK, Darrell L., *Jesús According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels*, Baker Academic, Grand Rapids 2002.
- CJUUON, Bruce - Craig A. EVANS, *Jesús in Context: Temple, Purity, and Restoration*, AGJU 39, Brill, Leiden 1997.
- CHILTON, Bruce - J. Ian H. McDonald, *Jesús and the Ethics of the Kingdom*, SPCK, London; Eerdmans, Grand Rapids 1987.
- COLLINS, John J. - Craig A. EVANS (eds.), *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls*, Acadia Studies in Bible and Theology, Baker Academic, Grand Rapids 2006.
- DUNN, James D.G., *Jesús Remembered, Christianity in the Making 1*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- EVANS, Craig A., *Jesús and His Contemporaries: Comparative Studies*, AGJU 25, Brill, Leiden 1995.
- *Jesús and the Ossuaries: What Jewish Burial Practices Reveal About the Beginning of Christianity*, Baylor University Press, Waco (Tex.) 2003.
- GREEN, Joel B. - Scot MCKNIGHT - I. Howard MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesús and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove (Ill.) 1992.
- KOMOSZEWSKI, J. Ed - M. James SAWYER - Daniel B. WALLACE, *Reinventing Jesús*, Kregel, Grand Rapids 2006.
- STEIN, Robert H., *Jesús the Messiah: A Survey of the Life of Christ*, InterVarsity Press, Downers Grove (Ill.) 1996 (trad. cast.: *Jesús el Mesías: un estudio de la vida de Cristo*, Clie, Terrassa 2006).
- *The Method and Message of Jesús' Teachings*, rev. ed., Westminster John Knox, Louisville 1994.
- *Studying the Synoptic Gospels: Origin and Interpretation*, Baker, Grand Rapids 2001.
- WILKINS, Michael J. - J.P. Moreland (eds.), *Jesús Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesús*, Zondervan, Grand Rapids 1995 (trad. cast.: *Jesús bajo sospecha: una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico*, Clie, Terrassa 2003).
- WITHERINGTON, Ben, III, *The Christology of Jesús*, Fortress, Minneapolis 1990.
- *The Jesús Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, InterVarsity Press, Downers Grove (Ill.) 1997².
- *What Have They Done with Jesús?*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2006.
- WRIGHT, N.T., *The Challenge of Jesús: Rediscovering Who Jesús Was and Is*, InterVarsity

- Press, Downers Grove (111.) 1999 (trad. cast.: *El desafío de Jesús*, DDB, Bilbao 2003).
- *Jesús and the Victory of God*, Christian Origins and the Question of God 2, SPCK, London; Fortress, Minneapolis 1996.
 - *The Resurrection of the Son of God*, Christian Origins and the Question of God 3, Fortress Press, Minneapolis 2003.

Índice de recuadros

Anás y Caifás, según Josefo
Cobradores de deudas maltratados
Códices griegos más antiguos, Los
Comparación entre las fechas de los evangelios y fuentes afines
Comparación entre los textos griego y copto del *Evangelio de Tomás*
Contraste en los hallazgos realizados en Séforis, El
Contrato de arrendamiento, Un antiguo
Costumbres y sensibilidades judías
Eleazar el exorcista, según Josefo
Evangelios y fragmentos extracanonicos
Extracción de fuentes hipotéticas a partir de textos conservados, La
Fechas más ampliamente aceptadas para los escritos extracanonicos
Fechas propuestas para los evangelios del Nuevo Testamento
Fechas tempranas importantes en los orígenes del cristianismo
Fechas tempranas propuestas por Crossan para los escritos extracanonicos
¿Había cínicos en Galilea en tiempos de Jesús?
Hijo de hombre en la visión celestial de Daniel y en la respuesta de Jesús al sumo sacerdote, El
Inscripción de Pilato, La
Janina ben Dosa
Jesús de Nazaret, según Josefo
Jesús, según los escritores gnósticos
Jesús, según los escritores grecorromanos
Jesús, según los escritores judíos antiguos
¿Jesús «cínico», Un?
Lucha judía para preservar la fe, La
Manuscritos griegos más antiguos del Evangelio de Juan, Los
Marcos y Pedro, según Papías
Mesías venidero, El
Milagros de Jesús en los sinópticos, Los
Onías, el Marcador de círculos
Papiros más antiguos de los evangelios sinópticos, Los
Parábola de los arrendatarios indignos, La
Parábola del rey loco, La
Parábolas rabínicas sobre la viña
Prohibición de entrar en el Templo de Jerusalén
Reyes y príncipes herodianos
Santiago, el hermano de Jesús, según Josefo
Testimonio antiguo, Un

Índice de autores

Abanes, Richard
Akenson, Donald Harman,
Allison, Dale C, Jr.,
Atwood, Richard,
Aune, David E.,
Bauckham, Richard J.,
Bedard, Stephen J.,
Bell, H. Idris,
Bellinzoni, A.J.,
Bethge, Hans Gebhard,
Betz, Hans Dieter,
Blackburn, Barry,
Blomberg, Craig L.,
Bock, Darrell L.,
Bockmuehl, Markus N.A.,
Boer, Esther A. de,
Bond, Helen K.,
Borg, Marcus J.,
Borgen, Peder,
Botha, Pieter J.J.,
Bouriant, Urban,
Brock, Ann Graham,
Brosend, William F., II,
Brown, Colin,
Brown, Raymond E.,
Brown, Scott G.,
Bruce, F.F.
Butts, James R.
Calabi, Francesca
Camaron, Ron D.
Carlson, Stephen C.

Elliott, J.K.,
Epp, Eldon Jay.
Evans, Craig A..
Fee. Gordon D.,
Feldman, Louis H.,
Finegan, Jack,
Finkel, Asher,
Flint, Peter W.,
Foster. Paul.
France, R.T.,
Funk, Robert W..
Gardner-Smith, Percival,
Gartner. Bertil E..
Gerhardsson, Birger,
Gochring, James E.,

Carlston, Charles E.,
Chancey, Mark A.,
Charlesworth, James H.,
Chaval, Charles B.,
Chilton, Bruce D.,
Cockburn, Andrew,
Cohen, Shaye J.D.,
Coles, Revel A.,
Collins, John J.,
Craffert, Pieter F.,
Crossan, John Dominic,
Cullmann, Oscar,
Davids, Peter H.,
Davies, Stevan L.,
Dehandschutter, Boudewijn,
Delorme, Jean,
Denaux, Adelbert,
Dodd, C.H.,
Downing, F. Gerald,
Dunn, James D.G.,
Edwards, Douglas R.,
Ehrman, Bart D.,

Jeremias, Joachim,
Johns, Loren L.,
Johnson, Benjamin A.,
Johnson. Luke Timothy,
Jones, Arnold H.M.,
Kasser, Rodolphe.
Kazmierski, Carl R.,
Kelber, Werner,
King, Karen L.
Klauck. Hans-Josef,
Klausner, Joseph.
Koester. Helmut,
Komoszewski, J. Ed,
Labahn, Michael,
Lauterbach. J.Z.,

Grant, Robert M.,
Green, Joel B.,
Harpur, Tom.
Hams. William V..
Hcaron, Holly E.,
Hedrick. Charles W..
Hemphill, Samuel,
Hengel, Martin,
Hennecke. Edgar.
Herrick, Gregory J.,
Hodgson, Robert, Jr.,
Hoehner, Harold W.,
Hofius. Otfried,
Hurtado. Larry W.,
James, Montague Rhodes.
Jenkins, Philip.

Meyer, Marvin W.,
Millard, Alan R.,
Miller, Robert J.,
Montefiore, Claude G.,
Moreland, J.P.,
Neiryneck, Frans,
Niehoff, Maren,
Parrott, Douglas M.,
Parsons, Peter J.,
Patterson, Stephen J.,
Perrin, Nicholas,
Petersen, William L.,
Porter, Stanley E.,
Price, Robert M.,
Puech, Henri-Charles,
Quarles, Chester L.,
Quesnell, Quentin,
Quispel, Gilles,
Rajak, Tessa,
Reicke, Bo,
Rice, Anne,
Riesner, Rainer,
Roberts, Colin H.,
Robinson, J. Armitage,
Robinson, James M.,
Robinson, John A.T.,
Robinson, John,
Rogers, Cleon L., Jr.,
Rohrbaugh, Richard L.,

Lovrring, Eugene H.t
Lührmann, Dieter,
Maccoby, Hyam,
Mack, Burton L.,
MacRae, George W.,,
Malina, Bruce J.,
Manson. T.W.,
Marshall, I. Howard.
Mason, Steve,
Massaux, Edouard.
McArthur, Harvey K.,
McCant, Jerry W.,,
McCollough, C. Thomas.
McDonald, Lee Martin,
McGing, Brian C,
McKnight, Scot.
McLaren, James S..
Meier, John R,
Merritt, Robert L..
Meyer, Ben F.,

Sanders, James A.,
Sawyer, M. James,
Schaeffer, Susan E.,
Schenke, Hans-Martin,
Schmidt, Andreas,
Schneemelcher, Wilhelm,
Schoedel, William R.,
Schubert, Hans von,
Schultz, Hans Jürgen,
Schweitzer, Albert,
Scobie, Charles H.H.,
Segbroeck, Frans van,
Sevrin, Jean-Marie,
Skeat, T.C.,
Smith, Carl B., II,
Smith, D. Moody,
Smith, Morton,
Snodgrass, Klyne R.,
Stein, Robert H.,
Stewart, Robert B.,
Strange, James F.,
Stroker, William D.,
Stuhlmacher, Peter,
Swete, Henry Barclay,
Tabor, James D.,
Talbert, Charles H.,
Talmon, Shemaryahu,
Taylor, Joan E.,
Thackeray, Henry St.J.,

Runia, David T.,
Sabbe, Maurits,
Saldarini, Anthony J.,
Sanders, E.P.,
Vermes, Geza,
Vögtle, Anton,
Wallace, Daniel B.,
Wansbrough, Henry,
Webb, Robert L.,
Wenham, David,
Wiebe, Richard A.,

Thiering, Barbara, ,
Till, W.C.,
Tuckett, Christopher M.,
Twelftree, Graham H.,
Van Voorst, Robert E.,
VanderKam, James C.,
Wilkins, Michael J.,
Wilson, R.McL.,
Wink, Walter,
Witherington, Ben, III,
Wright, David F.,
Wright, N.T.,
Wurst, Gregor,

Índice analítico

Aarón,
Abad Béranger Saunière,
Abel,
Abiatar,
Abrahán,
Acadia Divinity College,
Adriano (emperador),
Agnóstico
Agrapha,
Agripa I,
Agripa II,
Ajimélec,
Akhmím (Egipto),
Albino (procurador),
Alfabetización,
Altar,
Anán (sumo sacerdote),
Anás (sumo sacerdote),
Andrea del Verrocchio,
Andrés (apóstol),
Andronico,
«Antigua búsqueda»,
Antioco IV,
Antonino Pio (emperador),
Apión (el antisemita),
Aqiba,
Aretas IV,
Arquelao (etnarca),
Carlas privadas de Jesús, las,
Celso.
César,
Cesarea Marítima,
Chaumeil, Jean-Luc.
Chrétien de Troyes,
Cicerón.
Cínicos, cinismo.
Cirinio (legado),
Claremont Graduate University,
Claremont School of Theology,
Claudio (emperador).
Clemente de Alejandría,
Clemente de Roma.
Clcofás,
Códice Tchacos,
Códices,
Código Da Vinci. El.
Concilio de Jerusalén,
Constantino (emperador).
Arqueología,
Arturo (rey),
Asia Menor,
Asmoneos,
Avigad, Nahman,
Baigent, Michael,
Bartlett, Douglas, reverendo,
Belcebú,
Ben Luna, Rabbí Isaac,
Bernabé,
Biblioteca de Nag Hammadi,
Bibliothèque Nationale,
Bingerbrück (Alemania),
Blasfemia,
Boron, Robert de,
Brown, Dan,
Buda,
Caballeros templarios,
Cafamaúm,
Caifás (sumo sacerdote),
Caín,
Cainitas,
Canibalismo,
Cannon, Dolores,
Canon del Nuevo Testamento,
Carabas,
Diatessaron,
Diógenes de Sinope
Dioses (romanos),
Discípulo amado.
Drew University,
Ebionitas. cristianismo ebionita.
Edesa (Siria).
Éfeso.
Egipto,
Ehrman. Bart.
Elcazar (exorcista),
Eleazar (mártir).
Eleazar (sumo sacerdote).
Elias,
Eliseo.
Emaus,
Enigma sagrado. El,
Epifanio,
Esaú.
Escándalo de los manuscritos del Mar Muerto, El,
Escatología,

Corán.
Corinto.
Cornelio (centurión).
Crates el Cínico,
Cristianismo sirio,
Cristología.
Criterios de autenticidad.
Crítica textual, variantes.
Da Vinci, Leonardo,
David (rey).
Davidson College.
Decápolis.
Felipe (diácono).
Félix (gobernador).
Festo (procurador).
Filipo (tetrarca),
Filisteos.
Filón (de Alejandría),
Filosofía griega.
Fundación «Mecenas».
Fundamentalismo,
Funk, Roben.
Galacia.
Galba (emperador).
Galilea,
Gayo Calígula (emperador), Gerasa,
Glosas de los copistas.
Gnosticismo, gnósticos,
Gnosticismo setiano.
Gordon-Conwell Theological Seminary,
Guerra de Bar Kokbá,
Harpur. Tom,
Herodes Antipas (tetrarca),
Herodes el Grande.
Herodías,
Hijo de David,
Hijo de Dios.
Hijo del hombre.
Hijos de Esceva,
Hipnotismo,
Hugo. Víctor.
Ignacio de Antioquía,
Inerrancia, inspiración,
Kuhn. Alvin Boyd,
L (material especial de Lucas).
Langdon, Roben, profesor (personaje de ficción),
Lázaro,
Leigh. Richard,
Leví (apóstol).

Eschenbach, Wolfram von.
Escitópolis,
Esenios,
Eusebio de Cesarea.
Evangelio de la cruz.
Evangelio secreto de Marcos,
Evangelios gnósticos.
Facultad de Teología de la Universidad de Sydney,
Fado (procurador).
Fariseos.
Inscripciones griegas,
InierVarsiry Chrisiian Fellowship,
Ireneo,
Isaac.
Isaías,
Jacob.
Janina ben Dosa,
Jericó,
Jerusalén.
Jesús ben Ananías,
Jesús ben Sirá.
Jesús Dynasty. The,
Jesús Seminar,
Joazar (sumo sacerdote).
Jordán, río.
José (marido de María),
José de Arimatea,
Josefo.
Josué.
Juan (evangelista),
Juan el Bautista
Juana,
Judas (hermano de Jesús),
Judas Iscariote.
Judas Macabeo,
Judea,
Judío procedente de Egipto..
Julián, san.
Junia,
Justino Mártir,
Mediterráneo,
Merovingios,
Mesianismo.
Metzger, Bruce,
Moisés.
Monasterio de Mar Saba,
Monte de los Olivos,
Monte Garizín.
Moody Bible Institute,

Lewis, C.S.,
Ley de Moisés (Torá).
Libro de Mormón,
Lidia,
Lilley, Alfred, canónigo.
Lincoln, Henry,
Luciano de Samosata,
Lupo (procurador),
Lutero, Martín,
M (material especial de Mateo).
Magia, magos,
Manuscritos del Mar Muerto,
Mar de Galilea,
Mar Muerto,
Mar Saba. The Mystery of (novela de James
Hunter),
Mara bar Serapión,
Marción.
Marcos (evangelista),
María (madre de Jesús),
María (madre de Santiago apóstol),
María Magdalena,
Mártires macabeos,
Massey, Gerald,
Matías (apóstol).
Papiros mágicos griegos,
Parábolas rabínicas,
Pascua,
Pascua (primera),
Pedro (apóstol), Pentecostés,
Philippe. conde de Flandes,
Piero della Francesca.
Pitágoras,
Plantard. Pierre,
Plinio el Joven,
Plutarco,
Polebridge Press.
Poncio Pilato,
Pnce, Robert,
Princeton Theological Seminary,
Priorato de Sión.
Problema sinóptico,
Profeta samaritano,
Q.
Qaddish.
Qumrán,
Rafael.
Regla de oro.
Reino de Dios.
Renns le Château,

Mormones,
Musulmanes.
Nabatea, nabateos,
Nabucodonosor.
Nag Hammadi (Egipto).
National Geographic Society,
National Geographic. Canal de,
Nazaret.
Nerón (emperador).
Newton. Sir Isaac.
Noé.
Nostradamus,
«Nueva búsqueda»,
O'Grody, Jeannine,
Onías, el marcador de círculos.
Orígenes.
Otón (emperador).
Oxrinco (Egipto),
Pablo (Saul, apóstol).
Padrenuestro.
Pagan Christ. The.
Pantera (Panthera),
Papías,
Papiros.
Sábado.
Saduceos,
Salomé.
Salomón (rey),
Samaría,
Samaritanos,
Sanedrín.
Santa María delle Grazie,
Santiago (hermano de Jesús),
Santo Grial,
Sara (personaje de ficción),
Satanás.
Saúl (rey),
Séforis,
Seminario sobre Nag Hammadi.
Serapión (obispo de Antioquía),
Sermón de la montaña,
Shemá.
Sidón.
Simón Mago,
Society of Biblical Literature.
Sócrates.
Sodoma,
Starbird. Margaret.
Suetonio,
Tabor, James.

Rice, Anne.
Robinson, James.
Roma, imperio romano.
Romanos,
«Tercera búsqueda»,
Teudas,
Thiering, Barbara,
Tiberíades,
Tierra Prometida,
Timeo, hijo de,
Tiro,
Tito (discípulo de Pablo),
Tito (emperador),
Tito Livio,
Tomás (apóstol),
Trajano (emperador),
Trinity Western University,
Tsfat (Safed),
Última Cena (Cena del Señor),
Universidad de Carolina del Norte, en
Charlotte,
Universidad de Chicago,
Taciano.
Tácito.
Talmud.
Teabing, sir Leigh (personaje de ficción).
Temblor del falsificador.
Templo, recinto del templo, monte del templo,
Teoría del «mito de Cristo»,
Universidad de Harvard,
Universidad de Montana,
Universidad del Sur de California,
Valerio Grato (procurador),
Vaticano,
Vespasiano (emperador),
«Viacrucis»,
Vitelio (emperador),
Vitelio (legado),
Weslar Institute,
Wheaton College,
Wicca,
Yadin, Yigael,
Zenón,
Zeus,

Índice de Fuentes Antiguas extracanonicas

En negrita se destacan los números de las páginas donde se presentan análisis más detallados.

Deuterocanónicos del Antiguo Testamento

Henoc,
Salmos de Salomón,
Testamentos de los Doce Patriarcas
Testamento de Leví
Testamento de Moisés

Manuscritos del Mar Muerto

IQSa 2,11-12,
4Q416,
4Q500,
4Q521 (Apocalipsis mesiánico),
4Q524,
4Q525,
1 lQRollo del Templo

Literatura cristiana primitiva

Ambrosio, Exposición sobre el Evangelio de Lucas,
Apocalipsis de Pedro, Clemente de Alejandría, Stromata,
Dídimo el Ciego, Comentario a los Salmos,
Epifanio, Contra las herejías,

Evangelio de Tomás. Véase *Tratados de Nag Hammadi*

Fragmento evangélico de Akhmím,
Véase también Evangelio de Pedro
Hechos de Tomás.

Hermas. Pastor,
Hipólito. De haeresibus,
Homilías Cierne minas.
Ignacio, Epístola a los Magnesios.
Ireneo. Contra las herejías.
Jerónimo

- Cartas.
- Comentario a Efesos.
- Comentario a Mateo.

De viris illustribus.
Justino Mártir. Apología.
Líber Graduum (siríaco),
Luciano de Samosata. La muerte de Peregrino.
Mara har Scapión,
Orígenes

Epistula Apostolorum (Carta de los Apóstoles),
Eusebio
Comentario a los Salmos,
Historia eclesiástica,
Evangelio de Felipe,
Evangelio de Judas. Véase Tratados de Nag Hammadi
Evangelio de la infancia según Tomás,
Evangelio de los ebionitas,
Evangelio de los egipcios,
Evangelio de los hebreos,
Evangelio de los nazarenos,
Evangelio de María,
Evangelio de Pedro, Véase también
Fragmento evangélico de Akhmím

Pseudo-Clemente, Recognitions, 76. 25/
Taciano. Diatessaron. 73. 75. 76-78, 89. 25/

Fuentes y escritores clásicos y helenísticos

Cicerón

- *Ad Atricum,*
- *De officiis,*

Crates, citado en Cynic Epistles,
Diógenes, citado en Cynic Epistles.
Diógenes Laercio, Vidas de los más ilustres filósofos griegos.

Epicteto,

Filón

- *In Flaccum*
- *legatio ad Gaium,*
- *Vida de Moisés,*

Josefo.

- *Antigüedades judías.*

Sifré Deuteronomio,

Tosefta, Julin,

Tratados de Nag Hammadi y del códice

Tchacos

Allógenes,
Apócrifo de Juan (Libro secreto de Juan),
Apócrifo de Santiago,
Carta de Pedro a Felipe,
Diálogo del Salvador,
Eugnosto, el Bienaventurado,

<ul style="list-style-type: none"> • Comentario a Job, • Comentario a los Salmos, • Contra Celsum. • De oratione. • Homilías sobre Jeremías. • Homilías sobre Lucas, 	<i>Evangelio de Judas,</i> <i>Evangelio de los egipcios,</i> <i>Evangelio de Tomás,</i> <i>Prólogo,</i> <i>1-7,</i> <i>3 (= P.Oxy. 654.3),</i> <i>5-6,</i> <i>6,</i> <i>8,</i> <i>10,</i> <i>13,</i> <i>13,</i> <i>13,</i> <i>14 (= P.Oxy. 654.6),</i> <i>16,</i> <i>16a,</i> <i>21,</i> <i>24 (= P.Oxy. 655.24),</i> <i>28 (= P.Oxy. 1.28),</i> <i>30 (= P.Oxy. 1.5),</i> <i>32 (= P.Oxy. 1.7),</i> <i>34b,</i> <i>36-39,</i> <i>38 (= P.Oxy. 655.38),</i> <i>39</i> <i>40,</i> <i>54,</i> <i>55,</i> <i>62,</i> <i>63,</i> <i>64,</i> <i>65,</i> <i>66,</i> <i>69a,</i> <i>72,</i> <i>73-75,</i> <i>76,</i> <i>77,</i> <i>79,</i> <i>82,</i> <i>88-89, 75</i> <i>90,</i> <i>93,</i> <i>95,</i> <i>98,</i> <i>100,</i> <i>101</i> <i>102 (= P.Oxy. 655.2), 77</i> <i>104-105,</i> <i>109,</i>
Papías, Exposición de los dichos del Señor, 1	
Predicación de Pedro,	
Protoevangelio de Santiago,	
<ul style="list-style-type: none"> • Autobiografía. • Contra Apión. 	
1.	
2.	
La guerra de los judíos.	
2.	
2.	
2.	
2.	
2.	
2.	
5.	
6.	
Plinio el Joven, Cartas.	
Plutarco. Pompeyo.	
Séneca, Epístolas morales.	
Suetonio	
De vita caesarum.	
Divus Claudius.	
Tácito. Anales.	
Tito Livio. Historia de Roma.	
Fuentes rabínicas	
b. (= Talmud de Babilonia) Berajot.	
b. Guittin.	
b. Quiddushin.	
b. Sanhedrín,	
b. Shabbat.	
b. Zebajim.	
Éxodo Rabbah.	
Mekilta sobre Éxodo.	
Midrás Mishlé.	
Midrás Tanjuma B. Qedoshin 6.	
m. (- Misná) Berajot.	
m. Pesajim.	
m. Sanhedrín.	
m. Taanit.	
Pirqé Abot.	
Seder Elijah Rabbah.	

Hechos de Pedro, 255	110,
Libro de Tomás el Atleta, 73	113,
Primer Apocalipsis de Santiago,	114,
Sabiduría de Jesucristo,	
Sentencias de Sexto,	

Papiros e inscripciones

Fragmento de Fayum,
Inscripción de Pilato,
P.CairoZenon
P.Egerton 2 / Evangelio de Egerton,
P.Flor
P.Köln
P.Oxy. 1,
P.Oxy.
P.Oxy. 2949,
P.Oxy. 3525,
P.Oxy. 4003,
P.Oxy. 4009,
P.Oxy. 4009,
P.Oxy. 654,
P.Oxy. 655,
P.Oxy. 840,
P.Rylands
P.Rylands
Papiros mágicos griegos,
Prohibición de entrar en el Templo de
Jerusalén,