

RINALDO FABRIS

JESUS DE NAZARET

**HISTORIA
E INTERPRETACION**

**VERDAD
E
IMAGEN**



VERDAD E IMAGEN

93

RINALDO FABRIS

JESUS DE NAZARET

HISTORIA
E INTERPRETACION

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA, 1985

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
1. El debate histórico sobre Jesús	11
2. Las fuentes y el método	35
3. Ambiente, orígenes y estado civil de Jesús	59
4. El proyecto de Jesús	87
5. La actuación del proyecto	115
6. ¿Quién es Jesús?	171
7. Jesús ante su propia muerte.....	203
8. La muerte de cruz.....	227
9. La victoria sobre la muerte.....	265
10. El debate continúa	295
 <i>Apéndices:</i>	
I. Concepción virginal y los hermanos de Jesús	327
II. Cronología y topografía de la pasión y muerte de Jesús	333
 <i>Índice general</i>	 341

Título original: *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*

Tradujo: Alfonso Ortiz García

© Cittadella Editrice, Assisi 1983

© Ediciones Sígueme, S.A., 1985

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)

ISBN: 84-301-0976-5

Depósito legal: S. 571-1985

Printed in Spain

Imprime: Gráficas Ortega, S.A.

Polígono El Montalvo - Salamanca, 1985

INTRODUCCION

El autor del cuarto evangelio decía a finales del siglo primero que, si hubiese que escribir una por una las muchas cosas que hizo Jesús, no habría sitio en todo el mundo para contener los libros que podrían escribirse (Jn 21, 25). En esta perspectiva hiperbólica del cuarto evangelio puede caber perfectamente un nuevo libro sobre Jesús de Nazaret. Sería un signo y un testimonio más de esa pasión ininterrumpida que desde siempre impulsó a los hombres a leer y a meditar con amor los primeros textos que conservaron el recuerdo de los gestos y de las palabras de Jesús, que selló su muerte trágica. La investigación sobre Jesús de Nazaret es el desenlace de un recorrido personal, que ha ido madurando en la lectura de los tres evangelios sinópticos sobre el trasfondo de la historia del cristianismo primitivo. Después de comentar los tres primeros evangelios he sentido la necesidad de hacer un balance de la investigación exegética para volver al punto focal y dinámico de toda la historia cristiana: Jesús, el Cristo.

Creo que este balance es ahora posible y legítimo. Han pasado ya dos siglos desde que la tempestad de la crítica sometió a revisión la lectura de los textos evangélicos y sacudió la imagen tradicional de Jesús. Por primera vez los textos sagrados de una milenaria tradición religiosa han pasado por el crisol de la crítica literaria: por primera vez la historia del fundador de una experiencia religiosa universal, como es la cristiana, se ha visto sometida de forma metódica al examen de la ciencia histórica. ¿Cuáles son los resultados? ¿Qué fiabilidad merecen los textos evangélicos? ¿Qué es lo que queda de la figura tradicional de Jesús?

Lo que se nos propone no es entonces una vida de Jesús, reconstruida con los restos que han quedado después del terremoto histórico. Quien quisiera intentar una reconstrucción biográfica de la trayectoria de Jesús sobre la base de los evangelios se metería en un callejón sin salida, como hacía observar a comienzos de este siglo A. Schweitzer. En este

sentido sigue todavía siendo válida, e incluso consolidada por más de medio siglo de verificaciones, la conclusión de M J Lagrange «Los evangelios son la única vida de Jesús que es posible escribir» Así pues, en las páginas que siguen no se ofrecerá una vida de Jesús, ni tampoco una cristología, sino una síntesis de las imágenes y del mensaje de Jesús, reconocido como el Cristo

Se trata más bien de un balance de los resultados de la investigación histórico-crítica realizada sobre los textos evangélicos, de manera especial en estos últimos treinta años. La madurez actual de los estudios evangélicos nos ofrece una oportunidad para ello. Se han aplacado los impulsos polémicos de las hipótesis radicales. Hoy no hay nadie que ponga en duda con seriedad la existencia histórica de Jesús y la posibilidad de reconstruir un núcleo substancialmente fiable de su actividad. Los métodos de lectura de los textos evangélicos desde comienzos de este siglo se han ido afinando y ahora pueden presentar resultados que obtienen un amplio consenso. También las fuentes externas, sobre todo las relativas al antiguo ambiente judío, se han ampliado gracias a algunos afortunados descubrimientos —Qumrán— y al estudio sistemático de los textos judíos antiguos. En una palabra, si el camino para acercarnos a Jesús de Nazaret no es tan amplio como podía pensarse en el pasado, se ha convertido en compensación en un camino más sólido críticamente

Frente al balance de dos siglos de investigaciones apasionadas sobre los evangelios y la figura de Jesús el lector puede preguntarse ¿pero valía la pena tanto desgaste de energías para unos resultados modestos, que, en definitiva, coinciden con lo que desde siempre ha enseñado la sana tradición sobre Jesús? Cada época cultural y cada generación tiene que enfrentarse con sus propios problemas. Encontrarse hoy con Jesús de Nazaret quiere decir pasar a través del crisol de la crítica literaria e histórica

Si es verdad que ni la historiografía ni la exégesis científica pueden servir de fundamento a la fe en Jesucristo, sin embargo una seria aplicación del método histórico-crítico pone de relieve el enigma de Jesús. Toda persona, que busque honestamente el sentido último de la existencia, tiene que tomar postura ante Jesús, ya que Jesús está dentro de la trama de la existencia humana como interrogante radical e indicador decisivo

La confrontación con esta presencia histórica de Jesús podrá sugerir la dirección que seguir a cuantos vayan buscando una unidad de sentido en su vida. Si esto se consigue gracias a la lectura de estas páginas, será como una confirmación de ese descubrimiento personal que hice en su preparación

Udine, 21 de febrero 1983

Rinaldo Fabris

El debate histórico sobre Jesús

1. *Historia de la investigación sobre Jesús*¹
(desde H S Reimarus hasta R Bultmann)
- a) *El Jesús de los ilustrados*

El retrato de Jesús, tal como aparece con inmediatez en las páginas de los cuatro evangelios canónicos atravesó sin retoques substanciales ni serias contestaciones diecisiete siglos de historia. Solo en el clima de la *Aufklärung*, la ilustración alemana, se atrevieron a proponer una nueva imagen de Jesús en contradicción con la tradicional. Esto se debió a la iniciativa de un profesor de lenguas orientales en el gimnasio de Hamburgo, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Bajo la influencia de los deístas ingleses que propugnaban la reducción del cristianismo a una religión racional de tipo humanista, Reimarus había proyectado una reconstrucción histórico-filosófica del cristianismo en una obra enciclopédica de 4 000 páginas. Pero su manuscrito había quedado inédito, probablemente por cierta prudencia, comprensible en la Alemania prusiana de la época. En efecto, la publicación de algunos extractos —siete en total, desde 1774 al 1778— por parte del filósofo Gotthold Efraim Lessing, bibliotecario de Wolfenbüttele, causó el efecto de una explosión en el campo de la investigación histórica sobre Jesús. En uno de estos fragmentos

¹ A Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906, ²1913, ³1961, J Lebreton, *Jesús-Christ* DBS IV (1949) col 966-1073, H K McArthur, *The Quest Through the Centuries* The Search for Historical Jesus, Philadelphia 1966, W G Kummel, *Das Neue Testament* Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg 1. Br 1958, ²1970, *Das NT um 20 Jahrhunderte* Ein Forschungsbericht, Stuttgart 1970, *Jesús-forschung seit 1950* TR 31 (1966) 15-46, *Ein Jahrzehnt Jesús-forschung 1965-1975* TR 40 (1975) 289-336 *Jesús-forschung seit 1965* TR 45 (1980) 40-84 293-337, J S Kselman, *Crítica moderna del NT* en GCB Brescia 1973, 827-844, R Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios* Salamanca 1982

titulado «Sobre el objetivo de Jesús y de sus discípulos» el profesor de Hamburgo parte del presupuesto de que en una investigación crítica sobre Jesús «hay que distinguir entre lo que Jesús hizo y enseñó realmente en su vida y lo que los apóstoles narraron en sus propios escritos»².

Sobre la base de este principio aplicado a los evangelios Reimarus llega a la conclusión de que Jesús, con su predicación y su actividad, habría defendido una sublevación contra los romanos que ocupaban Palestina, pero que su aventura mesiánico-política habría concluido con su arresto y con su ejecución capital en la cruz como rebelde. Sus discípulos no se resignaron a este fracaso y, haciendo desaparecer el cadáver de Jesús del sepulcro se convirtieron en propagandistas de la resurrección transformándolo en un maestro espiritual y redentor de la humanidad mediante su muerte en la cruz. Esta reconstrucción de la historia evangélica, dada a conocer al gran público por el librepensador Lessing bajo el título de *Fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel*, que provocó una reacción en cadena, puede justamente considerarse como el comienzo del debate histórico crítico sobre Jesús.

En el mismo contexto cultural de orientación ilustrada-racionalista se coloca el intento de Eberhard Gottlob Paulus, que reconstruye la vida de Jesús como fundamento para una comprensión del primer cristianismo en clave puramente histórica. Su *Vida de Jesús*, del 1828, en cuatro volúmenes, había ido precedida de un comentario a los tres primeros evangelios y de un manual de exégesis, en que el autor había expuesto sus criterios de lectura de los textos sagrados. Paulus admite la buena fe de los discípulos cuando refieren los sucesos milagrosos de Jesús, pero sostiene que la persona, la obra y la enseñanza de Jesús son válidas en sí mismas sin necesidad de acreditarlas por medio de milagros. En realidad los prodigios de Jesús que se narran en los evangelios pueden recibir una explicación adecuada sin recurrir a las fuerzas sobrenaturales. A este trabajo de Paulus hace eco una vida de Jesús escrita por un historiador de la iglesia, Karl Hase, en 1829. Su intento es el de presentar la vida de Jesús en términos históricos sobre la base de las fuentes evangélicas, sin prejuizar para nada las cuestiones no suficientemente documentadas o de carácter dogmático.

Pero esta intención explícita de investigación rigurosamente histórico-crítica de los mencionados autores no les impide reinterpretar la figura de Jesús y su proyecto histórico según los esquemas ideológicos de su época. No muy distinto es el procedimiento que se advierte en la *Vida de Jesús*, obra póstuma del filósofo y teólogo Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher en 1832, sobre la base de sus lecciones en la

2. H. S. Reimarus, *Vom Zweck Jesu und seiner Junger* en *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* I-II, Frankfurt 1972

universidad de Berlín. Aun partiendo de presupuestos contrarios a los racionalistas de la *Aufklärung*, el profesor de Berlín, en armonía con su concepción religiosa del «sentimiento de dependencia», hace de Jesús el máximo representante de la autoconciencia de lo divino en el hombre. En otras palabras, se representa a Jesús a imagen y semejanza del historiador, filósofo y teólogo que quiere reconstruir la identidad del personaje Jesús que atestiguan los textos evangélicos.

b) *El Jesús de la escuela de Tubinga*

La investigación sobre el Jesús histórico recobra nuevo vigor mediante la intervención de un joven profesor del colegio universitario de Tubinga, David Friedrich Strauss, que en 1835 publica el primer volumen de un proyecto con el título significativo de *La vida de Jesús elaborada críticamente*. Como consecuencia de las reacciones que provocó esta obra, Strauss tuvo que alejarse de sus funciones universitarias, a pesar de ello, el autor prosiguió impertérrito en su empeño, completando la obra en un segundo volumen y rebatiendo obstinadamente las críticas de sus oponentes. El criterio en que se inspira Strauss para reconstruir la vida de Jesús se basa en el ambiente cultural de Tubinga, en donde enseña el maestro Ferdinand Christian Baur (1792-1860). El autor de nuestra vida de Jesús, planteada «críticamente», recoge de este ambiente la noción de «mito», que ya se había aplicado en el campo de la hermenéutica bíblica por obra de G. L. Bauer, a finales del siglo XVIII. Pero contra las concepciones abstractas de mito usadas en los ambientes filosóficos, Strauss sostiene que el mito es la clave de interpretación para encontrar el núcleo histórico sobre Jesús, el maestro y mesías de los evangelios. Para ello basta con ir quitando los diversos revestimientos simbólicos, elaborados por los primeros cristianos, que proyectaron sus propias ideas e imágenes religiosas en los evangelios bajo la forma de acontecimientos pseudo-históricos. En línea con la orientación del maestro Baur, que intentaba reconstruir la historia de la primera iglesia descubriendo las «tendencias» de las diversas fuentes —evangelios—, también Strauss destaca para la vida de Jesús el testimonio de los sinópticos frente al de Juan.

Pero el problema de las fuentes evangélicas, como base para una aproximación histórica a Jesús, no se había enfrentado todavía con una seria crítica literaria. Los criterios inspirados de la investigación histórica sobre Jesús solían estar dictados por los presupuestos filosóficos e ideológicos, a pesar de la intención historiográfica imparcial que declaraban los autores respectivos. No hemos de extrañarnos, por consiguiente, de que en este clima cultural, situado bajo la

influencia de la filosofía hegeliana, un espíritu inquieto como Bruno Bauer (1809-1882), maestro y más tarde colaborador hasta cierto punto del joven Karl Marx, llegase hasta las consecuencias más últimas de la crítica radical a los evangelios. Jesús no es un personaje histórico, sino una creación mítica de los evangelistas. En un primer tiempo Bauer había escrito contra la vida de Strauss, luego pasó a una demolición progresiva de los evangelios perdiendo de este modo su enseñanza, para llegar —tras un intermedio de estudios históricos profanos— a una posición extremista en su obra *Crítica de los evangelios e historia de su origen* (1850-1855). Recogieron la herencia de Bauer algunos estudiosos holandeses, A. Pierson y A. Lohman, a los que hicieron eco más tarde los alemanes A. Kalthoff y P. Jensen, el inglés J. M. Robertson y el americano W. B. Smith, que escribió en alemán un libro sobre *Jesús precristiano* (1906). Esta reducción «crítica» de Jesús encontró un ferviente defensor en A. Drews, que publicó dos volúmenes titulados *El mito de Cristo* (1909-1911), y en el libro *La negación de la historicidad de Jesús* (1926). Un epígono de esta tendencia es el francés L. Couchoud, que con su *Misterio de Jesús* (1924) resucitó la vieja hipótesis mítica. Todavía queda hoy algún nostálgico, que vive al margen de la investigación histórico-crítica, que apela a esta solución.³

Pero el fervor de los estudios e investigaciones sobre Jesús en el contexto de la escuela de Tubinga acabó realmente con la muerte del maestro y fundador F. C. Baur (1860) que, en sus investigaciones de carácter histórico y teológico, intentó trazar incluso un retrato de Jesús, presentándolo como un maestro de moral elevada. En esta reconstrucción del maestro de Tubinga se advierten ya los rasgos característicos de la imagen de Jesús elaborada por la que se llama comúnmente la «escuela liberal».

c) *El Jesús de la «escuela liberal»*

Toda una serie de estudios orientados a precisar el valor de las fuentes que están en la base de los actuales evangelios sinópticos y sus mutuas relaciones dieron un nuevo impulso decisivo a la investigación sobre el Jesús histórico. Las diversas hipótesis, como pedrecillas de un mosaico, intentan reconstruir un cuadro creíble del origen de los tres primeros evangelios. La prioridad histórico-literaria se le reconoce al evangelio de Marcos, alterando la postura secular que,

³ La reducción mítica de Jesús tiene sus primeros defensores entre los discípulos de la Enciclopedia francesa y del materialismo filosófico: C. F. Volney conde de Chasseboeuf (1791) y C. F. Dupuis (1794) este último transforma toda la historia evangélica de Jesús en un mito astral o solar.

según el orden del canon, atribuía el primer puesto tanto de prestigio como cronológico al evangelio de Mateo. En otras palabras, el librito de Marcos conservaría la tradición más antigua sobre Jesús (K. Lachmann, 1835, Ch. G. Wilke, 1838). Para las secciones comunes a Mateo y a Lucas que faltan en Marcos, se pensó en la existencia de una fuente (en alemán, *Quelle*) que podría identificarse con la colección de sentencias que en la tradición del siglo II se atribuía a Mateo (Ch. H. Weisse, 1838). Más tarde, algún autor propuso también la identificación de los centros eclesiales que están en el origen de los evangelios actuales: Marcos-Roma, Mateo-Jerusalén, Lucas-Cesarea y la fuente-Antioquía (B. H. Streeter, 1924).

Sobre la base de estas hipótesis de las fuentes, que destacan de nuevo la fiabilidad histórica de los evangelios, comenzó una investigación apasionada, dirigida a reconstruir según un método histórico-crítico riguroso la figura de Jesús. Uno de los defensores más convencidos y preparados de la teoría de las dos fuentes para explicar el origen de los evangelios sinópticos —Marcos y la tradición de las sentencias—, Heinrich Julius Holtzmann (1863), trazó un cuadro histórico de la vida de Jesús desde su toma de conciencia mesiánica con ocasión del bautismo hasta su manifestación progresiva que culminó en Cesarea de Filipo, para precipitarse luego en la crisis final debida al conflicto irremediable tanto con las esperanzas mesiánicas populares como con la hostilidad de las autoridades religiosas. Este esquema de la «vida» de Jesús, que se deduce del evangelio de Marcos, estaría substancialmente reproducido en los otros dos escritos, Mateo y Lucas. El anuncio central de Jesús queda condensado en la predicación del «reino de Dios», pero entendido no como una realidad histórica o apocalíptica, sino como ideal religioso-moral, que encuentra su verdadero cumplimiento en los espíritus que lo acogen. Este planteamiento de la vida de Jesús, que integra la interpretación de los textos con una explicación de carácter psicológico y reduce su mensaje a un ideal ético-religioso, se hace clásica en la orientación que suele designarse como «escuela liberal».

Un representante típico de esta orientación es el historiador del cristianismo Adolf von Harnack (1851-1930). En un volumen titulado *La esencia del cristianismo* recogió las lecciones que había dado en el semestre invernal del año académico 1899-1900 en la universidad de Berlín. Con un estilo sencillo y discursivo el célebre erudito de los primeros siglos del cristianismo presenta lo que afirma que son los rasgos esenciales del mensaje de Jesús. Ante todo declara su confianza en el valor histórico de los evangelios, un valor que ha quedado definitivamente establecido por medio del trabajo histórico-crítico de dos generaciones, después de los ataques de Strauss. Pero Harnack indica inmediatamente que «tampoco los tres evangelios son obras de

historia, porque no fueron escritos para relatar exclusivamente los hechos, sino que son obras de propaganda, destinadas a suscitar la fe en la persona y en la misión de Jesucristo. A pesar de todo conservan un valor como fuentes históricas, tanto mas cuanto su finalidad no es extraña, sino que mas bien concuerda con los intentos de Jesucristo»⁴

Sobre esta base ve Harnack la posibilidad de concentrar toda la predicación de Jesús en torno a tres núcleos o campos de referencia: el reino de Dios y su venida, Dios como padre, el valor infinito del alma humana y la mejor justicia-mandamiento del amor⁵. En un segundo momento pasa a examinar las relaciones fundamentales que mantiene el evangelio con seis puntos o problemas fundamentales: el mundo, la pobreza, el derecho, el trabajo, Jesús Hijo de Dios y la doctrina⁶. Esta es la esencia del cristianismo que se convierte en el criterio para valorar la verdad o no de sus expresiones y actuaciones históricas. En substancia, la imagen de Jesús que propone el autorizado representante de la corriente «liberal» es la de un gran maestro iluminado de religión y moral, centradas en la paternidad de Dios y la fraternidad humana.

d) Jesús en la historia de las religiones

Casi por los mismos años en que el insigne miembro de la Academia prusiana de las Ciencias, A. von Harnack, tenía sus lecciones sobre la esencia del cristianismo en Berlín, iba madurando en el campo de los estudios neotestamentarios una nueva orientación que debía su impulso al conocimiento más profundo del mundo antiguo-oriental y greco-helenista, basada en gran parte en los descubrimientos papirológicos y los nuevos hallazgos de la arqueología. El intento de encontrar la autoconciencia de Jesús a la luz de las esperanzas mesiánicas de su tiempo por parte de Wilhelm Baldensperger (1888) es un índice de la nueva orientación que se perfila en el horizonte. Pero el mesianismo de Jesús, según la reconstrucción de este autor, se libera de las fantasías escatológicas del judaísmo para emprender el camino de la salvación espiritual. Sin embargo, la nueva orientación de la investigación sobre el Jesús histórico atrae el interés de dos

4 A von Harnack, *Das Wesen des Christentums* Leipzig 1901, (ed. cast. *La esencia del cristianismo* I-II, Barcelona 1904, aquí I, 23)

5 *Ibid.*, 33. Es impresionante la consonancia de esta «esencia del cristianismo» de A. von Harnack con lo que mas de un siglo antes habia señalado J. G. Herder (1796-1797) en sus dos volúmenes dedicados a los tres evangelios sinópticos y a Juan, en donde Jesús aparece como un predicador de la paternidad de Dios y de la hermandad entre los hombres.

6 *Ibid.* 41 s.

autores que se muestran de acuerdo en el intento de esbozar el retrato de un Jesús predicador de la llegada inminente del reino de Dios en una convulsión del cosmos, según los esquemas de la apocalíptica judía contemporánea.

Para Johannes Weiss toda la obra y la predicación de Jesús consisten en preparar la irrupción inminente del reino de Dios, entonces, en virtud de la acción soberana de Dios, el reino del mal quedará definitivamente derrotado y el mismo Jesús quedara entronizado como Hijo del hombre. El mismo mensaje ético de Jesús recibe también su fuerza y su motivación profunda de esta perspectiva escatológica⁷. A pesar de las oposiciones que esta reconstrucción de Weiss encontro incluso entre algunos cultivadores de la historia de las religiones, fue recogida por Albert Schweitzer, primero en un *Bosquejo de la vida de Jesús* (1901) y luego en un estudio histórico sobre la investigación «biográfica» de Jesús, en donde declara no solamente superada la orientación de la escuela liberal, sino además metodológicamente impracticable⁸. En otras palabras, el intento de reconstruir una imagen histórica de Jesús sobre la base de las fuentes evangélicas y apelando a los recursos de la psicología ha resultado una operación abocada al fracaso. El empeño de los promotores de la escuela liberal por encontrar al Jesús histórico y presentarlo con el ropaje de un maestro de moral elevada, en conformidad con los ideales de la época moderna, ha dado el resultado contrario. «Jesús, libre de las ataduras con las que desde hacía siglos habia estado atado a la roca de la doctrina eclesíastica, no se detuvo en nuestro tiempo, sino que se volvió al suyo»⁹. Y este ambiente natural, en donde se mueve a gusto el Jesús histórico según Schweitzer, es precisamente el ambiente escatológico-apocalíptico que habia propuesto Weiss. Pero en esta liquidación fracasada de la fatigosa investigación sobre la vida de Jesús que partió de las hipótesis de Reimarus, Schweitzer reconoce que ha sido posible salvar algo: «Lo que es permanente y eterno en Jesús es totalmente independiente del conocimiento histórico y puede ser comprendido en virtud de su espíritu que sigue todavía operando en el mundo. El verdadero conocimiento de Jesús tiene su medida en la vivencia del espíritu de Jesús»¹⁰.

7 J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* Göttingen 1892, 21900, reedit. por F. Hahn, 1964.

8 A. Schweitzer, *o.c.* Citamos la ed. inglesa con introducción de M. Robinson, *The Quest of Historical Jesus*, Claremont 21969.

9 A. Schweitzer, *The Quest* 399. «El Jesús de Nazaret, que se presentó en público como Mesías, que predicó la ética del reino de Dios, que fundó el reino de los cielos en la tierra y que murió para dar la consagración final a su obra, no existió nunca. Esta es una imagen trazada por el tradicionalismo, que dio vida al liberalismo y que la teología moderna revisitó con vestimentas históricas» *ibid.* 398.

10 *Ibid.* 401.

Con estas últimas palabras de Schweitzer se tiene la impresión de escuchar de nuevo el discurso de un auténtico representante de la orientación teórico-psicologizante que con tanto ardor se había puesto él mismo a combatir. Pero más allá de la consonancia verbal existe una contraposición clara, ya que entretanto ha tenido lugar una nueva toma de conciencia respecto a los evangelios como fuentes dignas de respeto para reconstruir la figura histórica de Jesús. En la base de la argumentación de Schweitzer están las conclusiones de un erudito sobre el evangelio de Marcos, considerado como el primero y más respetable escrito para una investigación histórica sobre Jesús. William Wrede en una investigación sobre *El secreto mesiánico de los evangelios* (1901) llega a la conclusión de que la conciencia mesiánica de Jesús, presentada por los evangelios como un proceso que va del secreto inicial a su revelación progresiva, no es un dato histórico, sino un producto de la comunidad cristiana primitiva a la luz de la resurrección de Jesús. En el plano histórico Jesús sigue siendo un maestro y un realizador de milagros. Así pues, tampoco el libro de Marcos puede tomarse como fuente para reconstruir una imagen históricamente aceptable de Jesús, ya que su autor «no tiene ninguna idea real de la vida histórica de Jesús»¹¹.

Por tanto, los autores que se inspiran en el método comparado de la historia de las religiones proponen una figura de Jesús que se encuentra en la encrucijada de las corrientes religioso-culturales del siglo I. el sincretismo helenista, heredero del oriental, forjado en el crisol del judaísmo, da como resultado a un Jesús venerado como Hijo del hombre celestial y proclamado Señor, *Kyrios*, en el culto¹². No muy distinta es la conclusión a la que lleva un célebre erudito veterotestamentario, Julius Wellhausen, que se interesa por los evangelios en una perspectiva histórica: Jesús, un hombre sin pretensiones mesiánicas, anuncia el reino de Dios como comunidad actual de amor, y es posteriormente reconocido y venerado como Mesías escatológico por sus discípulos¹³. Si son éstos los resultados de la investigación histórica de Jesús sobre la base de la nueva investigación crítica de sus fuentes —los evangelios—, resulta imposible proponer no sólo una vida de Jesús, sino cualquier otro intento de

11 W Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901, 41969, 129-131 228-229

12 W Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* Berlin 1903, *Kyrios-Christos* Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 1913 Polemizando con J Weiss había publicado ya Bousset un escrito titulado *Jesu Predigt in Ihren Gegensatz zum Judentum*, Göttingen 1892

13 J Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin 1894, con un capítulo dedicado al «evangelio», Wellhausen tradujo y preparó en 1905 una introducción de conjunto a los mismos

superar el telón ideológico de los evangelios para encontrar los rasgos del Jesús histórico. Estando así las cosas, es más lógico renunciar a una hipotética investigación histórica sobre Jesús, atendiendo a la crítica de las fuentes, como hacia la escuela liberal, o a la confrontación con la historia de las religiones que practicaban los «comparatistas» En este clima es comprensible la posición de un teólogo conservador como M Kahler que, en una conferencia con el título significativo de *El pretendido Jesús de la historia y el Cristo real de la Biblia* — conferencia pronunciada en Wuppertal y publicada en 1892—, sostiene que «el Cristo viviente y el Señor resucitado no es el Jesús histórico que está detrás de los evangelios, sino el Cristo de la predicación apostólica, de todo el nuevo testamento . . . el Cristo real es el Cristo que fue predicado»¹⁴.

Estas afirmaciones de Kahler, en polemica con los autores empeñados en buscar con métodos y presupuestos diversos la imagen del Jesús histórico, por una extraña afinidad de contrarios, ofrecerán unos decenios más tarde la ocasión para emprender de nuevo el debate sobre el Jesús histórico por la intervención de otro teólogo y al mismo tiempo exegeta del nuevo testamento, Rudolf Bultmann. Pero entre los dos autores se coloca otra etapa de estudios sobre los evangelios, que pone a disposición de la investigación histórica sobre Jesús un nuevo método de aproximación y de utilización de los textos evangélicos

e) *El Jesús «histórico» en el siglo XX*

Aunque la segunda edición de la obra de Schweitzer sobre la investigación histórico-biográfica de Jesús tomaba en consideración algunos escritos de autores de las primeras décadas del siglo XX, la problemática y los criterios que están en la base de sus valoraciones hunden sus raíces en el contexto cultural del siglo pasado. De la retrospectiva del polihédrico autor alsaciano, teólogo y musicólogo — célebre intérprete de Bach—, se tiene la impresión de que la investigación histórica sobre Jesús ha llegado a un callejón sin salida. Para Schweitzer es imposible arrancar a Jesús de su contexto histórico vital del pasado, si no se quiere volatilizarlo en una figura irreal nunca existida, y por tanto sin fuerza y sin influencia alguna sobre el presente. Por otra parte, el encuentro con Jesús, el personaje que se enfrenta con su destino trágico en el convencimiento de que así aceleraba la irrupción del Reino de Dios en el mundo, puede movili-

14 M Kahler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* Leipzig 1892, nueva ed preparada por E Wolf, München 41969

zar de forma creativa las fuerzas del espíritu. Se trata de un encuentro de tipo «místico» en donde se expresa el mismo compromiso radical por el reino de Dios¹⁵. Pero todo esto, más allá de la proclamación apasionada del valor permanente de Jesús, ¿puede dar una real aportación a una investigación histórica de Jesús, de su persona y su mensaje, basada en los evangelios?

Con el giro metodológico en el estudio de los evangelios, promovido a finales de la primera guerra mundial por la aportación de algunos autores alemanes, se asientan las bases para un nuevo examen de la cuestión sobre el Jesús histórico. Karl Ludwig Schmidt en 1919, en un estudio titulado *El marco de la historia de Jesús*, intenta reconstruir la tradición oral preliteraria que está en el origen de los actuales evangelios. Reconoce que esta tradición se ha formado en el ambiente del culto dando origen a pequeñas unidades literarias — «formas» — que posteriormente se fueron juntando por obra de los evangelistas sin un marco unitario concreto. Solo en el relato de la pasión encontramos cierta coherencia intrínseca¹⁶. Aquel mismo año Martin Dibelius publica un estudio sobre los evangelios que en su mismo título sugiere también lo que será la designación del nuevo método, *La historia de las formas del evangelio*. También Dibelius reconstruye la prehistoria de los evangelios partiendo de la hipótesis de que los textos actuales son la colección de un material preexistente, elaborado con ocasión de la actividad misionera que atendía principalmente a la evangelización¹⁷.

Un par de años más tarde aparece *La historia de la tradición sinóptica* de Rudolf Bultmann, que ofrece un estudio de todo el material evangélico, mientras que Dibelius centraba más bien su atención en los paradigmas o ejemplos y en las «novelas», relatos que se remontan a la actividad de los predicadores, de los narradores y maestros. Bultmann distingue dos ambientes histórico-culturales diferenciados en los que se elaboró la tradición pre-evangélica: las comunidades judeo-cristianas de Palestina y las helenistas. La tradición evangélica nacida en el contexto judeo-cristiano palestino emigró posteriormente a las nuevas comunidades cristianas que viven en el ambiente helenista. Esta evolución histórico-cultural plantea el problema de armonizar la tradición palestina sobre Jesús con el anuncio que se hace del Cristo, proclamado *Kyrios*, Señor, en el culto de las

15 Quizas no sea totalmente casual el hecho de que en 1905 A. Schweitzer interrumpiera los estudios teológicos, se doctoró en medicina (1913) y se marchó de misionero al África, donde se dedicó con algunas breves interrupciones al cuidado de los enfermos y luego de los leprosos en Lambarene (Congo-Gabon) hasta su muerte, en 1965.

16 K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Literatur-kritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919.

17 M. Dibelius, *Historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984.

comunidades extrapalestinas. El material que acogieron los actuales evangelios asumió su forma preliteraria dentro de la vida de la comunidad reunida para el culto, en donde desempeñan un papel activo los profetas y los maestros para la edificación y el consuelo de los creyentes; en el frente externo la predicación evangélica se estructura en las formas que responden a las exigencias de la apologética y de la polémica¹⁸.

Esta nueva hipótesis sobre el origen de los evangelios sinópticos, al remontarse a la tradición y a los ambientes o situaciones vitales en que se formaron las primeras unidades literarias recogidas y organizadas por los evangelistas, plantea en términos nuevos la cuestión sobre la fiabilidad histórica de estos textos para conocer la persona, la obra y el mensaje de Jesús. ¿Hasta qué punto las exigencias de la vida comunitaria para el culto, la edificación o la predicación apologética o misionera conservaron, interpretaron, o más bien manipularon y crearon palabras y hechos atribuidos a Jesús? La respuesta a este interrogante está en parte condicionada por los presupuestos ideológicos de cada autor y por las cuestiones que quedaron sin resolver en la investigación del siglo anterior. ¿Existe una continuidad histórica entre Jesús y la comunidad cristiana en donde, según la hipótesis de la «historia de las formas», se estructuró la tradición pre-evangélica? ¿Existe una continuidad histórica entre la comunidad judeo-cristiana palestina y las helenistas extrapalestinas? En el esquema evolutivo propuesto por R. Bultmann se advierte la herencia de la escuela de la historia de las religiones. el Cristo-Kyrios del culto. En su interpretación de los evangelios como leyendas culturales se introduce el criterio hermenéutico que propuso en su época D. F. Strauss: el mito como proyección de las ideas teológicas de la comunidad, condensadas en hechos-acontecimientos. Por eso mismo Bultmann muestra cierto escepticismo frente a los relatos evangélicos elaborados en función de la apologética y de la propaganda, mientras que tiende a dar un mayor crédito histórico a las tradiciones de las sentencias.

Pero la cuestión del «Jesús histórico» no se resuelve solamente sobre la base de la investigación metodológica acerca del origen de los evangelios, ya que inevitablemente pone en movimiento una problemática más amplia que toca a las relaciones entre la fe y la historia. Es sintomático que los dos mayores representantes del método de la «historia de las formas» hayan escrito un libro sobre Jesús, pero con un planteamiento y unos resultados diversos¹⁹. R. Bultmann, en la introducción a su *Jesus*, publicado cinco años después de la *Historia*

18 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.

19 M. Dibelius, *Jesus*. Berlin 1939, reeditado con un suplemento por W. G. Kummel en 1960 y 1966. R. Bultmann, *Jesus*, Berlin 1926, 21929, 1964, tr. francesa con prólogo de P. Ricoeur, *Jesus. Mythologie et demythologisation*. Paris 1968, 29-181.

de la tradición sinóptica, señala en términos explícitos su propio método, tanto respecto al conocimiento histórico como sobre la posibilidad de un acercamiento al Jesús histórico. El conocimiento histórico para Bultmann no es una observación neutral de los hechos, tal como sucede en el conocimiento de la naturaleza. Tampoco es una reconstrucción psicológica aceptable de un personaje o de un acontecimiento. Es más bien un «encuentro personal» con el proyecto o con la obra, que revela una determinada comprensión de la existencia y provoca o apela a una toma de posición por parte del sujeto cognoscente.

En el caso de Jesús no se trata de reconstruir su biografía ni de conocer su personalidad. Por otra parte, ese camino resulta impracticable ya que «no podemos saber prácticamente nada de la vida y de la personalidad de Jesús, desde el momento en que las fuentes cristianas de que disponemos son muy fragmentarias y están impregnadas de elementos legendarios y de hecho no se interesan por estas cosas»²⁰. Al contrario, para conocer la obra y el proyecto de Jesús —lo que él quiso— es fundamental la tradición de la palabra, su predicación o su enseñanza. Pero también ésta se filtra a través de la predicación de la comunidad cristiana, que le atribuye gran parte de las sentencias recogidas en los evangelios. Sin embargo, se puede admitir críticamente que un núcleo histórico de la tradición de los *logia* se remonta a Jesús a través de la comunidad judeo-cristiana palestina. En una palabra, según Bultmann, es posible aceptar la hipótesis de que Jesús está en el origen no sólo del fenómeno histórico cristiano, sino también en términos generales de la tradición de las palabras que se le atribuyen. Consiguientemente, el libro de Bultmann sobre Jesús trata ante todo de su predicación, centrada en el reino de Dios y en su voluntad, así como en la imagen que Jesús tenía de Dios. En estas puntualizaciones metodológicas se observa ya la orientación de la interpretación «existencial», tanto en la definición de la esencia de la historia como acontecimiento temporal que interpela al sujeto, como en la definición de la autocomprensión de la existencia y la decisión como problemas centrales del proceso interpretativo²¹.

La postura de Bultmann sobre la cuestión del Jesús histórico esta ya trazada en sus rasgos esenciales en esas pocas páginas de su introducción al *Jesus* de 1926. Por eso resulta al menos extraña la reacción suscitada por el ensayo de 1941 con el título de *Nuevo Testamento y mitología: el problema de la desmitologización del anun-*

*cio cristiano*²². En este escrito se aplica sistemáticamente la desmitización a todo el nuevo testamento como exigencia intrínseca del anuncio cristiano y de la fe. Tampoco es nueva y original la idea de «mito» como transcripción en términos intramundanos simbólicos de las realidades escatológicas y extramundanas. También la afirmación de que el propio mito exige ser interpretado en clave antropológica como comprensión de la existencia es una aplicación de lo que el autor había ya madurado en su encuentro con la filosofía de Heidegger. Respecto al problema de Jesús, Bultmann se pregunta si también el acontecimiento Cristo formará parte de la concepción mitológica del nuevo testamento. Efectivamente, en él se manifiesta el amor de Dios que es el único que libera al hombre de sí mismo y hace posible su existencia auténtica por medio de la fe. Y afirma: «Está ya fuera de discusión que el nuevo testamento presenta el acontecimiento Cristo como acontecimiento mítico»²³. Pero inmediatamente después señala que Jesucristo es al mismo tiempo un individuo histórico concreto, Jesús de Nazaret, con su propio destino humano que culminó en la cruz, así como el Hijo de Dios preexistente, en el que «la realidad histórica y mítica se entrelazan de manera peculiar».

Como ejemplo de este entramado somete a consideración el acontecimiento de la cruz, que es decididamente histórico, pero que queda elevado a dimensiones cósmicas para poner de relieve su valor salvífico universal. Pero para captar el valor salvífico de la cruz de Cristo, que sigue hoy actuando para el creyente, Bultmann se pregunta con lucidez: «¿No convendría acaso entender esta última como la cruz del Jesús de quien habla la historia? ¿Tendremos que recurrir entonces a la figura histórica de Jesús?»²⁴. Esto era posible para los primeros evangelizadores —para quienes la crucifixión de Jesús era un acontecimiento de su propia vida—, pero no es posible para nosotros, a quienes el crucificado se nos anuncia como el resucitado. En otras palabras: el encuentro con Cristo, el crucificado resucitado, se realiza en la palabra del anuncio, acogida por medio de la fe. Como Jesús es un sujeto real de la historia, en el que Dios actúa y se hace presente, así la palabra de Dios es un anuncio de la persona y del destino de Jesús de Nazaret con todo su significado histórico-salvífico. Esta absolutización del papel del anuncio o *kerigma* como palabra de Dios y de la fe, en donde se hace presente el acontecimiento salvífico definitivo, no es sólo el resultado del proyecto de reinterpretación

22 R Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, en *Offenbarung und Heilsgeschehen* BETH 7, München 1941, tr. it., *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione con saggio introduttivo* de I Mancini, GDT 41, Brescia 1970, 101-174

23 R Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia, o. c.*, 159

24 *Ibid.* 164

20 R Bultmann, *Jesus* (tr. fr.), 35

21 De 1921 a 1951 R Bultmann enseñó en Marburg, en donde desde 1924 entro en contacto con la filosofía de la existencia de su colega y amigo M Heidegger

tación existencial de la envoltura mitológica del nuevo testamento, sino que se resiente además del planteamiento teológico de los reformados: la fe no puede depender de la «historia», sino únicamente de la palabra de Dios. Se ha dicho que el manifiesto de Bultmann sobre la desmitización desalentó por algún tiempo a los que investigaban sobre el Jesús de la historia. Para otros por el contrario ha sido el método de la historia de las formas el que ha tenido un efecto paralizante sobre los estudios dirigidos a recuperar la figura histórica de Jesús: ¿es posible alcanzar algo seguro respecto a la vida y la enseñanza de Jesús con las premisas metodológicas de la *Formgeschichte*?

Si tanto la intervención de Bultmann como la de la nueva metodología en el estudio de los evangelios han tenido un efecto desestabilizador a corto plazo, han favorecido también un nuevo período de estudios fecundos como reacción crítica y como integración y puntualización metodológica. La cuestión del Jesús histórico volvió a ser propuesta por un discípulo de Bultmann, Ernst Käsemann, en una conferencia de 1953, pronunciada en Marburg y titulada *El problema del Jesús histórico*²⁵. Parte de la constatación de que los evangelios actuales, aunque se presentan como anuncio o *kerigma*, incluyen la historia del Jesús terreno como condición y presupuesto de la fe en el Cristo pascual. Por consiguiente, se puede y se debe afirmar, so pena de recaer en el docetismo, la continuidad entre el Jesús histórico y el *kerigma*, aun dentro de la discontinuidad temporal. Unos años más tarde Käsemann volvió sobre el mismo tema, subrayando no sólo la importancia, sino la legitimidad y la necesidad teológica de la investigación sobre el Jesús histórico en relación con la fe, permaneciendo firme el principio de que la fe no «depende» de la investigación histórica²⁶. A mitad de los años cincuenta salió el libro de Günther Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (1956), que ofrece un ejemplo de investigación sobre el Jesús de la historia, realizada según el nuevo método

25 E. Kasemann, *Das Problem des historischen Jesus* ZTK 51 (1954) 125-153, trad castellana: *El problema del Jesús histórico*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 159-189.

26. E. Kasemann, *Neutestamentlichen Fragen von heute* ZTK 54 (1957) 1-21, trad castellana: *Problemas neotestamentarios actuales*, en *Ensayos exegéticos*, o. c., 135-157, Kasemann vuelve sobre el mismo tema confirmando su postura tanto contra la tendencia reductiva de Bultmann como contra la pretensión de J. Jeremias de hacer coincidir el *kerigma* de la iglesia con el de Jesús en la búsqueda de las *ipsissima verba Jesu* cf *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 31-38. Bultmann intervino en el debate con un ensayo de 1960 donde reconoce que el *kerigma* presupone la figura del Jesús histórico, pero que de él no es posible deducir una imagen histórica de Jesús, por lo demás esto es irrelevante para la fe, en cuanto que el propio *kerigma* ocupa el puesto del Jesús histórico. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, SbhHeid 4, Heidelberg 1960.

de la historia de las formas y las exigencias críticas que maduraron en el debate consiguiente al discurso «fúnebre» pronunciado por A. Schweitzer en su obra dedicada a la investigación «biográfica» sobre Jesús. Pero también Bornkamm, discípulo de Bultmann, aunque admite que el Jesús histórico está indiscutiblemente ligado al *kerigma* y a la fe de la comunidad cristiana, afirma que los propios evangelios y la tradición exigen la investigación sobre el Jesús histórico²⁷.

El debate sobre el Jesús de la historia durante los años sesenta se desarrolló según tres directrices más o menos marcadas por la confrontación con los interrogantes planteados por R. Bultmann. La primera es la de los dos discípulos mencionados, Käsemann y Bornkamm, que se enfrentan seriamente con la problemática propuesta por el maestro, pero corrigiendo sus soluciones dentro de una perspectiva más equilibrada. Al contrario, es W. Schmithals el que radicaliza la posición de Bultmann, reafirmando que está teológicamente prohibida la investigación sobre el Jesús de la historia, aunque ésta sea históricamente posible y legítima²⁸. La segunda línea de desarrollo es la que representa Joachim Jeremias. En su opusculo, titulado *El problema del Jesús histórico* (1960), sostiene que en la base del *kerigma* de la iglesia está el *kerigma* del Jesús histórico, acción y palabras, tal como puede reconstruirse con cierta seguridad mediante una investigación histórica y haciendo un uso correcto de la «historia de las formas»²⁹. El mismo Jeremias, con una serie de estudios rigurosos desde el punto de vista filológico e histórico-crítico, se ha empeñado en un trabajo de más de veinte años de duración para recuperar el núcleo histórico de las palabras —*ipsissima verba*— y de la interpretación que Jesús dio de su proyecto histórico y de sus opciones fundamentales³⁰. En esta línea se colocan igualmente las aportaciones de algunos autores católicos como Heinz Schürmann que, partiendo de los criterios de la historia de las formas, encuentra las raíces de la tradición evangélica primitiva en el contexto vital de la comunidad

27 G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca³ 1982.

28. W. Schmithals, *Das Bekenntnis zu Jesus Christus*, en *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche* Beiträge zum notwendigen Streit um Jesus, Neukirchen 1972, 60-79, *Noch Einmal historischer und biblischer Jesus*, *ibid.*, 80-90; en esta misma perspectiva se coloca H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975.

29 J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus*, Stuttgart 1960; ³1961.

30 J. Jeremias, *Kenntnisse der ipsisima vox Jesu*, en *Synoptischen Studien*, A. Wikenhauser, München 1954, 86-93, *Abba, el mensaje central de nuevo testamento*, Salamanca²1983, *Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1935, ⁴1967, tr. esp., *La última cena* Palabras de Jesús, Madrid 1980, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich 1947, ⁷1965, tr. esp., *Las parábolas de Jesús*, Estella 1970, *Neutestamentliche Theologie I Die Verkündigung Jesu*, Göttingen 1971, tr. esp., *Teología del nuevo testamento, I La predicación de Jesús*, Salamanca⁴1981.

prepascual de los discípulos que vivieron y actuaron al lado de Jesús³¹.

Hacia este mismo objetivo, aunque parten de presupuestos distintos y a veces contrarios, apuntan los representantes de la que podría llamarse «escuela sueca». H. Riesenfeld y B. Gerhardsson. De la confrontación con los métodos de transmisión oral usados en el ambiente judío rabínico, los dos autores sostienen que las raíces de la tradición que confluyó en los evangelios se remontan a la predicación y a la enseñanza del Jesús histórico³². Este método «comparativo» en relación con el ambiente judío, aunque no se había planteado explícitamente el problema del Jesús histórico, había sido ya practicado por algunos autores durante los años en que nació y se desarrolló la historia de las formas. En él se advertía el eco de la preocupación de la escuela de «historia de las religiones», dirigida a establecer la originalidad o dependencia de Jesús respecto al judaísmo contemporáneo³³.

La tercera línea de investigación, siempre tras las huellas de Bultmann, pero con una orientación más filosófica y teológica respecto a los mencionados discípulos, es la de los que cultivan la llamada «nueva hermenéutica». James M. Robinson, Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling. El presupuesto teórico para enfrentarse con el problema del Jesús histórico sigue siendo el de la relación entre la comprensión de la existencia humana y la historia de Jesús. Para Robinson, en el kerigma de la comunidad aparece la misma comprensión de la existencia humana que tenía Jesús, tal como resulta de un análisis crítico de sus palabras en los evangelios³⁴. Los otros dos autores de orientación «hermenéutica», apelando a la teoría de M. Heidegger sobre el lenguaje como manifestación del ser, llegan a la conclusión de que en la palabra «amor» se hace presente el acontecimiento-Jesús que hace posible a quien lo acoge la misma decisión y el mismo compromiso existencial³⁵.

31 H. Schurmann, *Die vorosterlichen Anfänge der Logientradition, Versuch eines formgeschichtlichen Zuganges zum Leben Jesu*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* Berlin 1960, 342-370, cf. F. Mussner, *Wege zum Selbstbewusstsein Jesu Ein Versuch* BZ 12 (1968) 161-173, F. Hahn, *Die Frage nach dem historischen Jesus* TZ 82 (1973) 193-205.

32 H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings A Study in the Limits of «Formgeschichte»*, London 1957, TU 73 (1959) 43-65, B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript-Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* ASNU XXII, Uppsala 1961, 21964.

33 G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart 1926, G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teaching* London 1930.

34 J. M. Robinson, *A new Quest of the historical Jesus*, London 1959, *Kerigma und historisches Jesus* Zurich-Stuttgart 1967, cf. J. M. Robinson-E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, Brescia 1967.

35 G. Ebeling, *Wort und Glaube I*, Tübingen 1960, E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* Tübingen 21965.

En el trasfondo de este amplio debate de carácter metodológico y teórico, en los años setenta se centra la atención y el interés de algunos sectores en la investigación de algunos puntos concretos de la historia de Jesús: los relatos evangélicos, los milagros, la conciencia y la interpretación de la muerte en la cruz. Al mismo tiempo se va precisando el problema de la relación entre el papel del Jesús histórico, su autoridad y unicidad, y los títulos con los que es interpelado y conocido en los evangelios. En este contexto se habla de cristología implícita a nivel del Jesús histórico, una cristología que está en la base de la cristología explícita formulada en el kerigma post-pascual³⁶. En el ámbito de estas investigaciones, en las que se acepta y se utiliza generalmente el método de la historia de las formas, integrado con el de la historia de la redacción, se hace cada vez más urgente la exigencia de elaborar rigurosamente una tabla de criterios sobre los que verificar la fiabilidad histórica de los hechos y de las palabras de Jesús referidos en los evangelios. Este será el objeto del capítulo siguiente, dedicado a las fuentes y al método de lectura de los evangelios.

Con una visión panorámica percibimos en la actualidad que el debate moderno sobre el Jesús histórico, que se abrió con la publicación póstuma de los manuscritos de Reimarus, se ha entrelazado con el desarrollo de los estudios histórico-filosóficos y los teológicos de casi dos siglos. En cada ocasión el Jesús «histórico» se ha visto sometido a un proceso de revisión crítica según los esquemas ideológicos y los instrumentos culturales que los diversos autores y escuelas tenían a su disposición. Los ilustrados y los racionalistas intentan recuperar al Jesús histórico real más allá de las incrustaciones dogmáticas y míticas tanto de los evangelios como de la tradición eclesial. Los representantes de la escuela liberal reconstruyen a Jesús según el modelo del predicador de una ética elevada y de una religión universal. Los «comparatistas» de la religión encuentran en él los rasgos del profeta del reino de Dios en un marco de catástrofe apocalíptica, mientras que para los sincretistas Jesús se cubre de la aureola del mito de marca oriental. Finalmente, en la historia de las formas de los evangelios, conjugada con el existencialismo heideggeriano, Jesús corre el riesgo de volatilizarse en el kerigma o anuncio cristiano primitivo. Si es éste el balance de dos siglos de investigación crítica sobre el Jesús histórico, sentiríamos la tentación de concluir que la historia de la «crítica» es un inútil pasatiempo de modas culturales. Esta amarga constatación daría la razón a aquellos «bienintencionados» que se quedaron mirando desde la ventana para ver en qué acababa todo aquel debate y concluir que tanto esfuerzo y

tarea de espíritus selectos no sólo no ayuda a la causa cristiana, sino que resulta ser un fracaso cultural. ¿Por qué entonces poner en crisis la fe de los sencillos con cuestiones y problemas que no han llegado a resultados seguros y utilizables?

Semejante postura es insostenible por dos razones. primero porque, después de la tempestad crítica de estos dos siglos, en la que se han visto afectados la figura histórica de Jesús y los evangelios, no es posible un acercamiento ingenuo y acrítico a los textos. Es como el que frente a los escasos resultados «prácticos» de la hipótesis copernicana se empeñase obstinadamente en seguir concibiendo el mundo según el esquema ptolomeico. En segundo lugar, no es cierto que la investigación de estos dos últimos siglos no haya contribuido a plantear en términos culturalmente más correctos y precisos el problema del Jesús histórico. Aparte del interés por la figura y el mensaje de Jesús que ha promovido este intenso debate en el ámbito de la cultura moderna, no es posible negar que se ha conseguido un patrimonio de datos en el nivel histórico y lingüístico que hace posible una investigación sobre la figura y la obra de Jesús con instrumentos adecuados.

Por otra parte, las últimas fases del debate sobre Jesús desde hace unos veinte años han puesto de relieve la legitimidad de semejante investigación. La misma fe en Cristo, aunque no dependa de la investigación historiográfica, no puede prescindir de una confrontación seria y críticamente fundada con la acción, la palabra y las opciones históricas de Jesús, que es proclamado en la fe como Señor, como aquel que da sentido y valor a toda la historia humana

2. El género literario «vida de Jesús»

Antes de pasar al examen de las fuentes y a la presentación del método para su utilización en una investigación sobre Jesús, creo que será útil recorrer las principales etapas de la historia de la investigación «biográfica» sobre Jesús, que tuvo un período especialmente fecundo en la época de la «escuela liberal» del siglo XIX, con una prolongación hasta los años de la segunda guerra mundial. ¿Por qué desde hace cuarenta años no se escribe ya ninguna «vida» de Jesús por parte de ningún erudito de la Biblia, que pueda desempeñar las funciones de aquella célebre *Vida de Jesucristo* de Giuseppe Ricciotti? Quizás es todavía una respuesta válida la que señalaba M. J. Lagrange en su volumen titulado *El evangelio de Jesucristo* cuando, después de recordar las célebres vidas de Jesús escritas por autores franceses, concluía. «He renunciado a proponer al público una vida de Jesús en el común sentido de la expresión para dejar que hablen más los evangelios, insuficientes por sí solos, como documentos históricos, para redactar una historia de Jesucristo. Los evangelios son la única

vida de Jesucristo que es posible escribir, con tal que se llegue a comprenderlos»³⁷. Esta decisión del gran exegeta francés, fundador de la Escuela bíblica de Jerusalén y de la *Revue Biblique*, que durante sus estudios en Viena había entrado en contacto con el método histórico-crítico, revela el nuevo planteamiento del problema de la investigación sobre el Jesús histórico también en el área católica. Sin embargo, durante cinco siglos los cristianos, sin distinción entre católicos y reformados, habían tenido a su disposición toda una serie de «Vidas de Jesucristo», que habían alimentado la espiritualidad de las almas religiosas y ofrecido material e inspiración a los predicadores

La historia de las «vidas» de Jesús se puede subdividir en tres grandes períodos.

En el primero, que va desde los orígenes subapostólicos a la edad media, no se puede hablar propiamente de obras entendidas como «vida de Cristo», sino más bien de intentos de ofrecer un cuadro de conjunto de la historia evangélica, armonizando los textos e integrándolos entre sí. En este proyecto entra el *Diatessaron* de Taciano (siglo II), traducido y comentado también en la edad media, los *Canones* (tablillas) de Eusebio de Cesarea (siglo IV) y más tarde las *Evangelicae Harmoniae* de Víctor de Capua. Este género de síntesis armónica de los textos evangélicos se extiende durante toda la edad media hasta los umbrales de la época moderna³⁸. Junto a estas obras de armonización de los textos evangélicos aparecen las «Meditaciones» sobre la vida de Cristo que, con propósitos devocionales, integran los datos evangélicos con elementos sacados de los apócrifos.

La primera verdadera vida de Cristo que marca el comienzo del nuevo período es la del cartujo Ludolfo de Sajonia, publicada en Estrasburgo en 1474 con el título de *Vita Jesu Christi*, escrita sobre la base de los cuatro evangelios y de los escritores ortodoxos, traducida y editada repetidas veces hasta el siglo pasado, en el que alcanzó el record de 88 ediciones. Siguiendo este modelo aparecieron otros ejemplares en latín y en lengua vulgar en los siglos XV-XVII. A menudo en la vida de Jesús se inserta la de la bienaventurada Virgen María, recurriendo a los evangelios apócrifos. En este género de vida es posible destacar una doble orientación. una de carácter devocional y otra de orientación más bien histórico-exegética³⁹. Esta segunda

37 M. J. Lagrange, *L'evangelio di Gesu Cristo* Brescia 1941, VI, tr. del francés, Jerusalén 1929

38 Podemos recordar de Guido de Perpiñan (siglo XIV), *Quattor in unum*, impreso con el título *Concordia evangeliorum*, Colonia 1531, cf. *Monotessaron seu unum ex quattor evangelis* de G. Gerson, Colonia 1471

39 Entre las obras histórico-exegéticas se puede mencionar la de A. Calmet, *Histoire de la vie et des miracles de Jesus Christ*, Paris 1720, y la obra, traducida a varias lenguas, de

orientación se desarrollará en el que podemos señalar como tercer periodo, en donde se observa un excepcional florecimiento de las vidas de Jesús en varios volúmenes desde comienzos del siglo XIX hasta mitad del siglo XX.

En el mismo periodo, en el frente de la crítica radical, hacen su aparición las «vidas de Jesús» que se inspiran en las ideologías de las diversas escuelas filosóficas. Incluso el joven Hegel escribió en el verano de 1795 una breve *Vida de Jesús*, en donde el Jesús de los evangelios se convierte en un maestro de virtud moral y el Hijo de Dios se reduce a un símbolo o cifra de la razón o espíritu humano⁴⁰. De manera semejante en la *Vida de Jesús* de Strauss (1837), según las exigencias de la ideología hegeliana, la figura de Jesús y los acontecimientos evangélicos representan la condensación simbólico-mítica de las ideas o creencias de las primeras comunidades cristianas. Unos treinta años más tarde se publicó en Francia la *Vida de Jesús* de Ernest Renan, profesor de lenguas semíticas en el colegio de Francia (1863). En el plazo de tres meses se agotaron las ocho reediciones del libro de Renan sobre Jesús. Traducida a varias lenguas, esta vida de Jesús del semitista francés conoció al menos 80 ediciones provocando reacciones muy opuestas en Francia y en el extranjero, desde la admiración ferviente a la condenación indignada, hasta el punto de que el gobierno pensó en alejar a Renan de la enseñanza. En 1848 E. Renan había conocido la *Vida de Jesús* de Strauss y entonces había comenzado en él aquella crisis espiritual que lo llevó a abandonar los estudios eclesiásticos y a dedicarse a una investigación sobre los orígenes del cristianismo. Durante la misión arqueológica en el Medio Oriente de 1860 Renan entró en contacto con el ambiente geográfico y cultural de Palestina y sobre la base de las notas que tomó durante esta experiencia redactó en Gaza la *Vida de Jesús*.

El retrato de Jesús que nos traza el escritor y erudito francés se resiente de estos dos registros: la lectura crítica de los evangelios según las hipótesis que entonces se difundían en el ambiente francés y la impresión exaltante al entrar en contacto con la tierra de Palestina y la atmósfera oriental. Se trata de un Jesús fascinante que predica un reino de amor y de libertad en las mansas laderas de las colinas de Galilea, pero que tropieza con el formalismo religioso de la árida Judea y al final, arrebatado por la crisis, busca una salida en la muerte que sella su obra. La exigencia del «historiador» excluye de la persona y de la obra de Jesús todo lo que es inverificable. Más que Hijo de

Francisco de Ligny, *Histoire de la vie de N. S. Jesus Christ* Avignon 1774, en 3 volúmenes, donde se parafrasean los textos evangélicos en un relato continuo

40 G. W. F. Hegel, *Historia de Jesús* Madrid 1975, el original alemán no se publicó hasta 1907, entre sus escritos teológicos de juventud

Dios, Jesús es un personaje «distinto» y adorable⁴¹. En la cátedra de historia de las religiones del mismo Colegio de Francia en donde había enseñado Renan, empezó a enseñar después de ser excomulgado en 1908 Alfred Loisy, que durante treinta años se había dedicado a los estudios de historia y de interpretación del cristianismo primitivo. A pesar de diversas intervenciones relativas a la figura histórica de Jesús y a las fuentes evangélicas, Loisy no pensó en escribir una vida de Jesús, pues estaba convencido de que este proyecto no podía realizarse sobre la base del material disponible⁴². Fue más bien otro investigador de la historia del cristianismo en la Sorbona, Charles Guignebert, el que pensó en dar cuerpo a las hipótesis de Loisy en una *Vida de Jesús*. Jesús, el Cristo, es el producto de la retroproyección de la fe pascual de los discípulos y de las primeras comunidades cristianas⁴³.

En un ángulo más moderado se sitúa la *Vida de Jesús* de Maurice Goguel, sucesor de Guignebert en la Sorbona. Goguel intenta reconstruir los rasgos históricos esenciales de la figura y de la obra de Jesús, señalando algunos criterios fundamentales para establecer la historicidad de los hechos y de las palabras que refieren los evangelios, insertándolos en un cuadro unitario de toda la vida de Jesús, una vida examinada en su desarrollo espiritual e interior⁴⁴. Siempre en el ambiente de lengua francesa se distinguen las clásicas «vidas de Jesús» que desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX se reeditaron y se dieron a conocer a los lectores de otras lenguas en sucesivas traducciones. Son aquellas «vidas de nuestro Señor Jesucristo» que menciona Lagrange en el prólogo a su *El evangelio de Jesucristo* y que le hacen plantearse el interrogante de si vale la pena escribir todavía algo sobre ese tema⁴⁵. Después de los años treinta parece haberse agotado el filón de las vidas de Jesús; por lo menos, los exegetas y biblistas de lengua francesa no se comprometen en este género de producciones, mientras que algunos escritores e intelectuales católi-

41 E. Renan, *Vie de Jesus*, Paris 1863, 131867, tr. esp., *Vida de Jesús*, Barcelona 1975

42 A. Loisy, *Jesus et la tradition evangelique* Paris 1910, 5-6

43 C. Guignebert, *Jesus* Paris 1933

44 M. Goguel, *La vie de Jesus* Paris 1932, en la serie *Jesus et les origines du christianisme* I. Para la valoración crítica de estas vidas de Jesús en el ambiente francés, cf. J. G. H. Hoffmann, *Les vies de Jesus et le Jesus de l'histoire* Uppsala 1947

45 Una lista de las «vidas de Jesús» en Francia puede verse en C. Testore, *Gesù Cristo nella storiografia cattolica* en *Enc. Catt. VI* (1951) col. 267-268, cf. L. Zanelli, *Le vite di Gesù nota bibliografica*, en *Enc. delle Rel.*, Firenze 1971, III, 18-20. M. J. Lagrange en la obra ya mencionada recuerda la vida de Jesús de C. Fouard, 2 vols., 1880, la de E. Le Camus, 3 vols., 1883, la de C. Fillon, 4 vols., 1898 (tr. esp. Madrid 1966), la de C. de Grandmaison, 2 vols., 1928 (tr. esp. Barcelona 1932), se pueden añadir los nombres de J. Lebreton, 2 vols., 1931 (tr. esp. Madrid 1959) y P. Prat, 2 vols., 1933

cos dedican a ello su atención con la libertad que es característica en el clima cultural de Francia⁴⁶.

Por este mismo periodo también en los demás países, tanto de tradición católica como en los de la reforma, se multiplican las «vidas» de Jesús de orientación histórico-exegetica más o menos rigurosa, así como otras de corte más cristológico-espiritual o bien devocional-divulgativo⁴⁷. Por otro lado algunos exegetas de la «historia de las formas», a pesar de que afirman que es imposible escribir una «vida» de Jesús, no renuncian a proponer una síntesis de su figura, de su actividad y de su mensaje⁴⁸. Algunos de estos proyectos prolongan con un nuevo planteamiento el género literario de las «vidas de Jesús», mientras que otros, insertándose en el debate y en la investigación sobre el Jesús histórico, ofrecen al gran público una especie de balance provisional de los resultados y de las hipótesis históricamente probables⁴⁹.

Los lectores italianos, durante todo este periodo de las vidas clásicas de Jesús, han tenido a su disposición las traducciones de las obras más prestigiosas publicadas en Francia y también de algunos libros alemanes e ingleses. No han faltado sin embargo algunas vidas de Jesús según el modelo tradicional de carácter unas veces erudito y

46 Mientras que el conocido exegeta y conocedor del ambiente judío J. Bonsirven publica en 1947 *Les enseignements de Jésus* F. Mauriac en 1936 escribe su *Vie de Jésus Christ* (tr. esp. Barcelona 1967), H. Daniel-Rops escribe en 1944 *Jésus en son temps* (tr. esp. Madrid 1970). J. Guittou se interesa por el problema de Jesús desde el punto de vista histórico-filosófico con dos escritos de 1950-1953 reunidos en la tr. esp., *Jésus* Madrid 1965.

47 Para Alemania cabe recordar los seis vols. de P. Scheff de 1874, los siete vols. de J. Grimm de 1876-1899, y la obra de J. Sickenberger de 1933, la de R. Guardini de 1940 (tr. esp. *El Señor* Madrid 1965, 2 vols.). Para Inglaterra la *Vida y enseñanza de Jesucristo* de A. O. Headlam, 1923, y la de A. Goodier, en 3 vols., 1930. Para los Estados Unidos, la *Vida de Cristo* de A. J. Mass en 1891 y de J. O'Brien, en 1944. Para España *La Vida de N. S. Jesucristo* de R. Vilariño Ugarte de 1921, de I. Goma Tomas de 1933 y de A. Fernandez de 1948.

48 Para el ambiente de lengua alemana se pueden mencionar E. Stauffer, *Jésus Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi* Berlin 1956-1959, H. Braun, *Jésus* Der Mann aus Nazareth und sein Zeit, Stuttgart 1969 (tr. esp. *Jésus el hombre de Nazaret y su tiempo* Salamanca 1975), E. Schweizer, *Jésus Christus* München 1968, aparte de las ya recordadas de R. Bultmann y de M. Dibelius. Para el de lengua inglesa cabe citar T. W. Manson, *The Servant-Messiah* A Study of the Public Ministry of Jesus, Cambridge 1953, V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* London 1955, W. Neil, *The Life and Teaching of Jesus* London 1965.

49 Entran en este ámbito la obra ya mencionada de G. Bornkamm, *Jésus von Nazareth* de 1956 (tr. esp. Salamanca 1982) y un breve escrito de C. H. Dodd, *The Founder of the Christianity* New York 1970 (tr. esp. *El fundador del cristianismo* Barcelona 1974), donde el conocido exegeta inglés recoge cuatro conferencias pronunciadas en 1954, también hay que recordar la síntesis original de E. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie* Neuchâtel 1971, tr. esp. *Jésus de Nazaret, visto por los testigos de su vida* Barcelona 1974.

otras veces más bien con intención apologética o devocional⁵⁰. Entre todos estos proyectos destaca por el rigor y la amplitud de documentación, así como por la fuerza y la vivacidad de su estilo la *Vida de Jesucristo* de Giuseppe Ricciotti, editada varias veces hasta nuestros días y traducida a muchas lenguas. El autor, conocido ya por su *Historia de Israel* en dos volúmenes (1932-1934) y por sus numerosas traducciones y comentarios de los textos bíblicos, se sirve en esta obra sobre Jesús de su experiencia de orientalista y de historiador para resituar la persona y la obra de Jesús en el trasfondo de su ambiente geográfico, histórico y cultural. A pesar del debate varias veces secular del valor histórico de los evangelios como fuentes para una biografía de Jesús, Ricciotti, gracias a los testimonios antiguos tradicionales, a partir de Papias de Hierapolis (siglo II), afirma el valor historiográfico de los tres evangelios sinópticos y también del evangelio de Juan. Del método de la historia de las formas él acoge únicamente la hipótesis de que los evangelios actuales estuvieron precedidos de una catequesis oral, que muy pronto fue puesta por escrito bajo la autoridad de la iglesia⁵¹. La preocupación historiográfica y apologética de Ricciotti aparece también en el hecho de que antes de pasar a la exposición de la vida de Jesús comienza con una amplia introducción de más de 200 páginas, dedicada a la presentación del ambiente histórico-geográfico de Jesús, a la determinación del valor de las fuentes y a la cronología, así como a una refutación brillante y eficaz de las interpretaciones racionalistas de la vida de Jesús⁵².

50 Se pueden recordar la *Vita di Gesù Cristo* de V. Fornari, 3 vols., 1869-1893, el *Mistero del Cristo* de C. Cecchelli de 1943 y los dos volúmenes de I. Giordani, 1945-1946, no pueden sin embargo asemejarse a las «vidas» las dos obras de L. Tondelli, *Gesù Cristo Studi sulle fonti, il pensiero e l'opera*, Torino 1936, y *Gesù Cristo secondo S. Giovanni* de 1944.

51 G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941, 1952, párrafos 111 y 121 (tr. esp. Barcelona 1968).

52 El volumen de Ricciotti no solo se distingue del resto de la producción italiana de «vidas» de Jesús, sino que sigue siendo por desgracia un hecho aislado, o sea, que no ha «hecho escuela» como ha ocurrido por lo demás con toda la obra del insigne exegeta. La crisis modernista por una parte dejó fuera de juego a algunos de los más preparados estudiosos, por otra parte, cierto clima «laicista» ha perjudicado a la osmosis fecunda entre la investigación historiográfica y los estudios bíblicos, con el resultado de que en 1966 todavía podía publicarse en Italia una *Vida de Jesús* como la de Marcello Craveri, dependiente de los apriorismos de algunas escuelas alemanas ya superados desde hace treinta o cuarenta años. Es sintomático que incluso algunas publicaciones recientes italianas sobre Jesús, aun de signo contrario respecto a la que acabamos de mencionar, se hayan quedado encerradas dentro de una problemática con varios decenios de antigüedad. Pero la ruptura existente en Italia entre cultura profana y religiosa, con el retraso de las traducciones y la consiguiente ignorancia de la producción extranjera hace que obras nacidas ya viejas aparezcan como una novedad, por responder de hecho a esperanzas que no habían sido aun escuchadas.

La *Vida de Jesucristo* de Ricciotti marca el final de una época, ya que a mediados de los años cuarenta, tras la publicación de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), el magisterio de la Iglesia animó a los estudiosos católicos a recurrir a los modernos instrumentos de exégesis. A pesar de las polémicas y de los ataques contra algunos profesores del Pontificio Instituto Bíblico de Roma en visperas del concilio Vaticano II, precisamente en relación con el uso del método de «historia de las formas», se va afirmando la nueva orientación de los estudios, sancionadas autorizadamente por la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica *Sobre la verdad histórica de los evangelios* (1964) y confirmada por la aprobación conciliar del documento sobre la divina revelación, *Dei Verbum* (1965)

El periodo de las «vidas de Jesús» no sólo refleja un clima cultural característico de una época histórica, sino que es también el fruto de un método de acercamiento y de lectura de los textos evangélicos. Las fuentes para el conocimiento de Jesús, de su obra y su mensaje, siguen siendo todavía los cuatro evangelios. Incluso los descubrimientos de numerosos documentos judíos y de los textos gnósticos —Qumrán y Nag-Hammadi—, como intuía ya en 1941 Ricciotti, no han cambiado substancialmente el campo de investigación, aun cuando han dilatado el horizonte en el que hoy se lleva a cabo el trabajo exegetico. Así pues, la aportación nueva y original viene no solamente y no tanto del clima cultural que han producido las nuevas teorías filosóficas, sino más bien de la nueva metodología exegética aplicada a los evangelios. Por tanto, ha llegado el momento de definir la situación a propósito de las fuentes y del método histórico-crítico aplicado a los evangelios, que siguen siendo los documentos de base para una investigación sobre Jesús

Las fuentes y el método

1 Las fuentes de una investigación sobre Jesús

Cualquier investigación sobre un hecho o personaje que pretende ser «histórico» no puede prescindir de un análisis previo de las fuentes. Solo la cantidad y la calidad de las fuentes hacen posible y legítimo un estudio historiográfico, incluso cuando se trata de una realidad o de un personaje que, como en el caso de Jesús, reivindican una dimensión ultrahistórica. Por otra parte la experiencia religiosa cristiana y el movimiento correspondiente que le sirve de expresión han asumido tal densidad y relevancia histórica, al menos en el mundo occidental, que no es posible eludir el interrogante sobre la relación que existe entre estas realidades y el fundador al que apelan. En otros términos, la cuestión relativa a la posibilidad y legitimidad de la investigación histórica sobre Jesús depende de la solución previa que se dé a estas preguntas: ¿cuáles y cuántas son las fuentes históricas sobre Jesús? ¿qué valor y alcance historiográfico poseen?

La primera cuestión nos invita a establecer una lista ordenada y sistemática de los documentos que actualmente pueden ponernos en contacto con el hecho Jesús y con el eco que tuvo ese hecho en el ambiente. Por eso una primera división de las fuentes ha de establecerse sobre el criterio de su relación directa con la persona y la obra de Jesús o bien con el ambiente histórico-cultural en el que vivió y actuó. En este último grupo entran los documentos textuales literario-epigráficos y los descubrimientos arqueológicos, que permiten reconstruir de forma coherente el contexto global en el que se sitúa Jesús y su acción. En este sentido se puede afirmar inmediatamente que la documentación que hoy es posible utilizar es muy superior a la que se podía llegar hace uno o dos siglos, cuando empezó la investigación histórica sobre Jesús. En ciertos aspectos los descubrimientos de los textos de Qumrán y de Nag-Hammadi en Egipto y las excavacio-

nes hechas en Palestina durante este siglo, sobre todo en los últimos veinte o treinta años, han puesto a disposición de los historiadores y estudiosos toda una masa de informes y de datos que ni siquiera poseían Orígenes, Eusebio de Cesarea o Jerónimo, a pesar de que disponían de bibliotecas excepcionales y podían entrar todavía en contacto con tradiciones vivas en Palestina y verificables sobre el lugar.

Efectivamente, en los siglos III y IV d.C. se iban agrupando en colecciones escritas las tradiciones judías relativas a la interpretación y aplicación del texto bíblico llamadas *targumîn*, versiones-paráfrasis en arameo, y *midrashîm*, comentarios exegético-homiléticos. Después del año 70, fecha de la destrucción de la ciudad y del templo de Jerusalén, se va organizando cada vez más el centro religioso cultural de Jabneh o Jamnia en la costa mediterránea de Judea, bajo la dirección y el impulso de Johanan ben Zakkai, de la escuela de R. Hillel, y la presidencia sucesiva de R. Aqiba (135), R. Meir y R. Judah (por el 200). En este periodo llamado de los *Tanaïm* («repetidores») se redactó la *Mishna*, que recoge las enseñanzas tradicionales de carácter moral-jurídico. En los siglos sucesivos el *ghemarâ* (comentario a la *mishna*) da origen a una nueva colección en dos recensiones: el *Talmud* palestino o de Jerusalén (occidental, siglo IV) y el babilonio (siglo V). Es el periodo llamado de los *amoraïm* (siglos III-IV), es decir de los rabinos intérpretes de las tradiciones consignadas en la *mishna*, a las que corresponden la colección paralela de los suplementos (llamados *tosefta*) y las tradiciones externas (o *baraita*, plural *baraitôt*). El trabajo de comentario e interpretación del Talmud babilonio siguió aún varios siglos (V-VI) por obra de los rabinos llamados *saboraïm* («razonadores») y quedó definitivamente propuesto como texto autorizado por los grandes maestros llamados *geonim* (siglos VII-XII).

Pues bien, toda esta masa de tradiciones judías, que primero se conservaron y elaboraron a lo largo de cuatro o cinco siglos y luego se pusieron por escrito, está a nuestro alcance en textos que, a pesar de su transcripción secular, se pueden recoger en una edición críticamente digna de confianza. Todos estos documentos son una fuente preciosa para conocer el ambiente cultural y religioso en que vivieron Jesús y sus discípulos, que conservaron y transmitieron su enseñanza. La pregunta espontánea que se hace un lector de los evangelios podría formularse de este modo: ¿qué es lo que se dice de Jesús y de sus discípulos en estos textos judíos? ¿confirman o contradicen estas fuentes lo que dicen los evangelios? Paralelo con este interrogante surge este otro: los historiadores de la época, judíos y greco-romanos, ¿qué es lo que dicen de Jesús y de su actividad? ¿están de acuerdo o divergen de las fuentes cristianas? Con estos interrogantes estamos ya

tocando un segundo terreno en las fuentes, es decir, la documentación relativa a la persona y a la actividad histórica de Jesús.

a) *Las fuentes judías sobre Jesús*

Es perfectamente legítimo comenzar la investigación sobre las fuentes por el sector judío, ya que Jesús —como por lo demás todos sus primeros discípulos— es judío, nació y vivió (los discípulos la mayor parte de su vida) en Palestina, en el ambiente cultural y religioso judío. Pues bien, a pesar de estos datos de hecho incontrovertibles, de las fuentes judías de Palestina se saca muy poco, por no decir nada, históricamente válido para conocer la persona, la enseñanza y la actividad de Jesús. Con esto no se quiere decir que la persona de Jesús o su obra no se mencionen en la biblioteca tradicional hebrea, el Talmud, o en otros escritos judíos posteriores. Pero estos textos en que se menciona a *Jeshû* o a *Jehoshua' hanôzri*, ante un examen crítico afinado, resultan tardíos, del siglo IV-V, y no representan tradiciones autónomas o independientes respecto a las que se recogen en los escritos canónicos o apócrifos cristianos. Esta es la conclusión a la que llega J. Maier en su obra titulada *Jesús de Nazaret en la tradición talmúdica* (1978), donde somete a un análisis crítico detenido aquellos pasajes del Talmud que otros autores judíos y cristianos anteriores habían considerado como posibles alusiones a Jesús o como documentos en los que podía conservarse una tradición históricamente interesante y autónoma¹. Maier demuestra, con una argumentación que aplica a los textos talmúdicos el método histórico-crítico ya utilizado para el estudio de los textos bíblicos, que el nombre de Jesús fue añadido y adaptado tardíamente, a partir del siglo IV, a aquellas tradiciones talmúdicas que presentaban alguna analogía con su persona, su actividad o su mensaje, conocidos por el contacto con el ambiente o con las tradiciones de los cristianos.

En este sentido se interpreta igualmente aquel pasaje del Talmud en el que, según otros autores cristianos y judíos, quedaría un residuo de tradición arcaica paralela a la que se conserva en los evangelios, relativa a las acusaciones y al proceso-ejecución de Jesús. El texto discutido es una tradición externa suplementaria, *baraita*, inserta en el Talmud babilonio, en donde se comenta un texto de la *mishna* relativo al procedimiento que hay que seguir en el caso de un condenado a la lapidación:

1. J. Maier, *Jesús von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978. Entre los autores hebreos que se han interesado con método riguroso por el mismo tema hay que recordar: J. Klausner, *Jesús von Nazareth*, Jerusalem³1952; para las fuentes judías, cf. 17-66 (ed. cast.: *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires 1971).

Si creen que hay que absolverlo, lo despiden, si no, es llevado a ser lapidado. Delante de el va un heraldo gritando «Fulano de tal es llevado a ser lapidado por haber cometido tal delito. Sus testigos son zutano y mengano. Si alguno sabe algo en favor suyo, que venga y deponga por el» (*Sanh* VI, 1)²

Sigue entonces el comentario talmúdico en estos términos.

Abbaye decia. Tiene que decir ademas «El dia tal, a tal hora y en tal lugar (cometio el delito)», pues puede suceder que alguien este al corriente de alguna cosa y venga a atestiguar y demuestre que los testigos del proceso son intencionalmente falsos.

«Delante de el va un heraldo..» ¡No unos días antes de la ejecucion! Sin embargo, se recoge esta tradicion

En la vispera (del sabado) del Passah colgaron a Jeshu (ha-nôzri), durante cuarenta dias fue un heraldo caminando delante de el «El (Jeshu ha-nôzri) es conducido para ser lapidado por haber practicado la magia y haber inducido (a la idolatria) y desviado a Israel. Quien sepa algo en su descargo, venga y de testimonio en su favor» (Dt 13, 9). Pero no se encontro ningun testimonio en su favor y lo colgaron la vispera (del sabado) del Passah.

El texto sigue luego con una sentencia de la epoca de los *amora'im*

Y dijo Ulla «Crees que ese (Jeshu ha-nôzri) era alguien por el que se podia esperar un testimonio en su favor? En todo caso era un instigador a la idolatria y el Misericordioso ha dicho «No debes tener con el ninguna misericordia ni debes cubrir su culpa» (Dt 13, 9). El asunto de Jeshu era distinto, porque el estaba cerca del reino (hebr. *malkût*)» (*Sanh* 43a)³

Algunos autores opinan que en el caso referido para ilustrar el procedimiento mishnaico se trata de otro Jesús, discípulo de R. Jehoshua ben Perachaja, que vivió por el 100 a C., como se deduce de otro texto talmudico (*b. Sanh* 107b). El hecho más impresionante es que Maier explica como una coincidencia casual el de la circunstancia de la muerte la vispera (del sábado) de pascua, que corresponde a lo que dice el evangelio de Juan (18, 28, 19, 14). Tambien el detalle de la pena de muerte (colgarlo, a pesar de que se habla de la condenacion a la lapidación) resulta un tanto extraño, aunque se conozca el procedimiento de colgar luego el cadáver del lapidado (cf. Dt 21, 21-23). Se puede señalar también la convergencia entre algunas de las acusacio-

2 Cf. *Mishnaot* de V. Castiglioni, Roma 1962, II, 139.

3 El nombre *Jeshu* y el apelativo *ha-nôzri* se encuentran en el manuscrito de Munich y segun J. Blinzler, *Il processo di Gesu* Brescia 1966, 33 (tr. esp., *El proceso de Jesus* Madrid 1968), es una lectura bien documentada, pero remite a otros autores sin discutir el valor de dicho manuscrito. Tras el texto talmudico citado viene una especie de proceso contra cinco discipulos de Jeshu (ha-nôzri) Matai, Naqai, Nesar, Burri, Todah, condenados porque sus mismos nombres, sobre la base de la Escritura —asociacion verbal—, implican una sentencia de muerte.

nes mencionadas en el texto talmúdico —magia— y la de la tradicion sinóptica (Mc 3, 22 par). Pero la acusacion de seducción idolátrica no encuentra ninguna correspondencia entre las que se refieren en el proceso en los textos evangélicos. Finalmente, una dificultad real es que en el texto talmudico, si es que fue concebido como respuesta apologética a la presentacion cristiana del proceso judío hecho de forma apresurada y de noche contra Jesus, no se explica el silencio absoluto sobre la intervencion de Pilato⁴.

Frente a esta situación en la que las convergencias y las divergencias entre la tradicion talmúdica y los datos de los evangelios pueden deponer en favor o en contra del carácter histórico de una tradicion judía autónoma relativa a la condenación de Jesús, es preferible mantener cierta reserva. Esta cautela es de rigor si se toman en consideración los demás textos talmúdicos en los que se menciona a «Jesús». Se trata ordinariamente de inserciones tardías y tendenciosas, elaboradas dentro del clima de la polémica y de la separación definitiva entre el movimiento cristiano y el judaísmo después del siglo IV. Se puede sacar una confirmacion de esta conclusion de la confrontación con los testimonios del debate polémico entre judíos y cristianos, cuyos ecos es posible apreciar en algunos escritos cristianos del siglo II y III. En el *Diálogo con Trifón* (151-161), Justino echa en cara a su interlocutor, representante del mundo judío, no solo haber rechazado a Jesús, el Mesías atestiguado por las Escrituras, sino oponerse a la difusion de su evangelio organizando desde Jerusalem una antipropaganda en la que se presenta al cristianismo como una «herejía impía y criminal» (17), que debe su origen a un tal Jesús, «mago y seductor del pueblo» (griego, *laoplanós* 69), este fue crucificado por los judíos (17), pero los discipulos habrian robado de noche el cadáver depositado en el sepulcro, engañando luego a la gente con la noticia de que habia resucitado de entre los muertos y subido a los cielos (108).

Estos datos relativos a la vida de Jesús y a las acusaciones judias podrían ser un residuo de aquella tradicion que Justino habia conocido en Palestina, donde nacio a comienzos del siglo II (Samaria, Flavia Neapolis). Pero el vocabulario y el contenido de sus tradiciones revelan una notable afinidad con el evangelio de Mateo, sobre todo por el detalle del rapto del cadaver de Jesus del sepulcro por parte de los discipulos, que difundió la propaganda anticristiana de los judíos (cf. Mt 27, 63-64, 28, 11-15). Por eso la obra de Justino no puede

4 Segun J. Maier se trataria de la insercion tardia del nombre de Jesus (*ha-nôzri*) en un texto donde se hablaba originalmente de un judio dedicado a la magia, que habria sido lapidado y luego empalado en Lidda la vigilia de pascua. Cf. tambien *Sanh* 67a su ejecucion se habria retrasado 40 dias porque dicho individuo tenia relaciones particulares con la autoridad romana (reino), J. Maier, *Jesus von Nazareth*, 237.

utilizarse como fuente autónoma para la investigación histórica sobre Jesús, sino sólo como documento de la polémica entre cristianos y judíos de la diáspora a mediados del siglo II.

También en la obra polémica de Celso, *Discurso verdadero* (griego, *Alethes logos*), escrito alrededor del año 178 y conocido a través de la refutación que de él hace Orígenes, *Contra Celsum*, se recogen algunos detalles sobre el nacimiento de Jesús, que, según el filósofo pagano, le habría proporcionado un judío presentado como adversario directo de Jesús (*Contr. Cels. Proem. 6; I, 28*). Según dicho judío, al que remite Celso, Jesús mismo habría inventado «su nacimiento de una virgen, siendo así que en realidad era natural de una aldea de Judea, hijo de una mujer del lugar, pobre y tejedora; acusada de adulterio, fue rechazada por su marido, de profesión carpintero; entonces ella se fue de una parte para otra y dio a luz a Jesús en un sitio escondido; éste, dada la pobreza de su madre, tuvo que ir a trabajar como obrero a Egipto, en donde aprendió algunos poderes mágicos, de que tanto se precian los egipcios; luego volvió a su país orgulloso de aquellos poderes y gracias a ellos se proclamó Dios» (*Contr. Cels. I, 28; cf. I, 68*). Más adelante se indica que la madre de Jesús había quedado encinta de un soldado llamado *Panthera* (*Contr. Cels. I, 32; I, 69*).

De estos detalles, que encuentran ciertos ecos en algunos textos del Talmud en donde el nombre de Jesús se asocia al nombre de un tal *ben Pandera* (*Sanh 107b; bSota 47a*) y con el de *ben Stadà*, asemejado a su vez con Ben Pandera (*bSanh 67a; bSabb 104b*), resulta difícil demostrar que el informador judío de Celso acudiera a las tradiciones palestinas judías⁵. En efecto, para las demás objeciones, como afirma él mismo (*Contr. Cels. II, 74*), se remite substancialmente a los datos que se encuentran en los textos cristianos canónicos y apócrifos. La historia del soldado *Panthera* podría haberse derivado de una confusión intencional con miras polémicas en el ambiente del judaísmo de la diáspora, en donde se oyó hablar del nacimiento de Jesús de una *parthenos* («virgen») ⁶.

En conclusión, muy poco o más bien nada es lo que puede deducirse de las fuentes judías directas, Talmud, o indirectas, citas de

⁵ También de ben Stada se decía que había aprendido las artes y las fórmulas mágicas en Egipto y las habría tatuado en su propio cuerpo (cf. *bSabb 104b, bSanh 67a*). Aparte de la incertidumbre de la escritura de este nombre *ben Stadà* o *ben Starà*, se trata probablemente de superposiciones de historias confusas, asociadas al nombre de Jesús en el contexto de la polémica hebreo-cristiana. Sobre la base de estas historias polémicas tardías se elaboraron las «historias de Jesús» (hebr. *Toledoth Jeshù*)

⁶ Epifanio, *Haer* 78, 7, hablando de Jacob, padre de Cleofás y de José (esposo de María), recuerda que lo apellidaban *Panther*, detalle que también conoce Eusebio, *Eclogae Propheticae*, III, 10, pero curiosamente no lo pone en conexión con lo que afirma el informador judío de Celso.

autores cristianos, sobre la persona y la obra histórica de Jesús. Los autores judíos no se interesan por Jesús más que cuando el movimiento cristiano adquiere tal consistencia en el imperio romano que no es posible ya ignorar el nombre de su fundador. Pero cuando Jesús fue inserto en los textos talmúdicos no se guardaba ya ningún recuerdo concreto y autónomo sobre su existencia y su obra en Palestina.

b) *El testimonio de Flavio Josefo*⁷

Un caso aparte es el que representa el historiador judío Flavio Josefo, que nació por los años treinta (37/38 d.C.) en Palestina, de una familia sacerdotal, emparentado con los asmoneos por parte de su madre. Después de haber estudiado la *torah*, según nos dice él mismo con un provecho excepcional, intentó la experiencia ascética para adherirse finalmente al movimiento de los fariseos e interesarse en Jerusalén por la vida política. Tuvo también ocasión de hacer un viaje a Roma en el año 64 para defender la causa de algunos prisioneros judíos. Pero al regresar en el 66 se vio envuelto en la rebelión antirromana de Palestina con el encargo de organizar la resistencia en Galilea. Ante el avance de las legiones romanas del general Vespasiano fueron cayendo los bastiones de la defensa de Galilea; el mismo Josefo, habiéndose librado artificioamente del suicidio colectivo de los defensores de Jotapata, acabó entregándose a los romanos. Dándose las de «profeta» anunció la fortuna de la familia de los *Flavios*, asegurándose de este modo la suya. En el séquito de Tito, nuevo comandante de las tropas romanas en Palestina, después de haber sido proclamado su padre emperador, el judío Josefo, finalmente libre, asistió a las últimas fases de la guerra que llevó a la destrucción de la ciudad y del templo de Jerusalén. Convertido en ciudadano romano, asumió el nombre gentilicio de *Flavio* y vivió en la capital del imperio a costa de la familia imperial.

⁷ A Pelletier, *L'originalité du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus* RSR 52 (1964) 177-203, P. Winter, *Josephus on Jesus* (Ant. XVIII, 63 s): JHSt 1 (1967/1968) 289-302, *Josephus on Jesus and James*, en E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh 1973, I, 428-441 (ed. cast. Madrid 1985), A. Dubarle, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte* RB 80 (1973) 481-513; *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après des publications récentes* RB 84 (1977) 38-58; D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea and the Testimonium flavianum* (Joseph, Ant. XVIII, 63s.) JEH 25 (1974) 353-362, E. Bammel, *A New Variant Form of the Testimonium flavianum* ET 85 (1973/1974) 145-147, *Zum Testimonium Flavianum* (Jos., Ant. 18, 63-64), en *Josephus-Studien*, Fs. D. Michel, Göttingen 1974, 9-22; para la bibliografía antes de 1970 cf. L. H. Feldman, *Josephus IX*, London 1969, 573-575, y E. Schurer, *History of Jewish People, o. c.*, I, 428-430, donde los autores se distribuyen en tres categorías: I, los que defienden la autenticidad, II, los que la niegan; III, los que aceptan la hipótesis de interpolaciones cristianas.

En el trasfondo de todo este curriculum se puede plantear la cuestión del testimonio de Josefo relativo a Jesús, que se habría conservado en dos pasajes de su obra principal, las *Antigüedades judías*⁸. El texto que plantea menos problemas, y cuya autenticidad suele aceptarse comúnmente, menciona el nombre de Jesús con el apelativo de «Cristo». Hablando de la sucesión del procurador de Judea, Albino, tras la muerte de Festo, el historiador judío habla del golpe de mano perpetrado por el sumo sacerdote Anán, que se aprovechó de la ausencia del gobernador de Roma para convocar el sanedrín y «hacer comparecer ante él al hermano de Jesús, llamado Cristo, que llevaba el nombre de Santiago y a algunos otros como transgresores de la ley y los hizo lapidar» (*Ant.* XX, 9, 1 § 200). Después de este hecho Anán, acusado por los judíos de Jerusalén de haber actuado ilegalmente, fue depuesto de su cargo por el rey Agripa II.

El segundo texto es mucho más extenso y está formulado de tal manera que su autenticidad, al menos en la edición actual, es discutida por diversos autores a partir del siglo XVI. Los dos párrafos que tratan de Jesús se encuentran en todos los manuscritos de la obra de Josefo y son citados además por Eusebio de Cesarea (siglo IV) en su *Historia eclesiástica* I, 11, por san Jerónimo en *De viris illustribus* y por la *Historia universal* del obispo melquita Agapios del siglo X, en árabe, así como en la *crónica* del patriarca jacobita Miguel de Antioquía, en siríaco (siglo XII). El llamado *testimonium flavianum* sobre Jesús forma parte de una sección del libro XVIII, en donde Josefo cuenta los incidentes que tuvieron lugar en Palestina durante el gobierno del procurador Pilato: la propuesta de los judíos por la introducción de las enseñanzas militares en Jerusalén con la imagen del emperador (*Ant.* XVIII, 3, 1, § 55-59) y la sublevación (gr. *stasis*) de los judíos al enterarse del proyecto de Pilato de construir un acueducto para la ciudad de Jerusalén sirviéndose del dinero del tesoro del templo (*Ant.* XVIII, § 60-62).

8 Muchos de los informes sobre las vicisitudes personales de Josefo se deben a sus propios escritos, sobre todo en la autobiografía que puso como apéndice a la última edición de *Antigüedades judías*, publicadas por primera vez en el 94/95, bajo Domiciano, uno de los hijos de Vespasiano. Así pues, la vida de Josefo se escribió a comienzos del siglo II como respuesta a las acusaciones de Justo de Tiberiades, historiador, respecto a su participación en la guerra antirromana del 66-70. Las otras obras de Josefo son *La guerra judía*, redactada en arameo y luego traducida y revisada en griego, por el 75-79, los dos volúmenes *Contra Apión*, conocidos también como «Contra los griegos» o «Sobre las antigüedades judías», una apología del judaísmo. No se le puede reconocer ningún valor histórico documental a la edición-versión rusa de *La guerra judía*, conservada en treinta ejemplares, los más antiguos de los cuales son del siglo XV y reproducen una redacción del siglo XIII. En el libro segundo, 9, 3 se inserta el trozo relativo a Jesús. Existe tr. esp. de Flavio Josefo, *Guerra de los judíos*, Madrid 1961, y una selección de textos en *Documentos en torno a la Biblia*, Estella 1982. cf. el *Testimonium Flavianum* en p. 51.

En este punto se sitúa el trozo relativo a la vida de Jesús, en el que sigue estando implicado Pilato:

Por esta época vivió Jesús, un hombre sabio (si es que en realidad se le puede llamar hombre), ya que llevaba a cabo cosas extraordinarias, Maestro de personas que estaban totalmente dispuestas a prestar buena acogida a las doctrinas de buena ley (cosas extrañas), conquistó a muchas personas entre los judíos e incluso entre los griegos. Era considerado (llamado) el mesías. Cuando, al ser denunciado por nuestros notables, Pilato lo condenó a la cruz, los que le habían dado su afecto al principio no dejaron de amarlo (proclamando que) se les había aparecido el tercer día, viviendo de nuevo tal como habían declarado los divinos profetas, así como otras mil maravillas a propósito de él. Todavía en nuestros días no se ha secado el linaje de los que por causa de él reciben el nombre de cristianos (*Ant.* XVIII, 3, 3, § 63-64)⁹

La historia de Josefo prosigue con la relación de un escándalo romano vinculado al culto de Isis en Roma y el consiguiente castigo lleno de severidad —condenación a la cruz— de los responsables por parte de Tiberio. Luego el historiador judío habla de la expulsión de los judíos de Roma (*Ibid.* §§ 81-84); vuelve más tarde a la narración de los episodios de Pilato en Palestina cuando ordenó la represión violenta de los samaritanos después de un motín en el monte Garizim. Por este hecho Pilato fue enviado a dar cuentas a Roma y fue depuesto de su cargo de procurador de Judea (*Ant.* XVIII, 4, 1-2 §§ 85-89).

Así pues el «testimonio flaviano» sobre Jesús se encuentra en su lugar debido dentro del contexto de la administración palestina de Pilato. Se puede discutir el tenor preciso del texto, copiado sucesivamente por autores cristianos que intentaron integrarlo y corregirlo en conformidad con su perspectiva de fe. Pero si tenemos en cuenta el estilo y el vocabulario del historiador judío, de su óptica ideológica —de origen sacerdotal, pero próximo a las ideas de los fariseos—, así como las ediciones «indirectas» del texto citado por los autores-historiadores antiguos, se puede reconstruir una edición crítica aceptable. Sobre la base de este testimonio se deduce lo siguiente: Flavio

9. Se ponen entre parentesis las palabras o expresiones que habrían sido retocadas o integradas respecto a la forma del texto original de Josefo. Algunos autores se inclinan a considerar como más cercana al texto flaviano la edición recogida por Agapios en la *Historia universal* en versión árabe «Por aquella época vivió un hombre sabio, llamado Jesús, de buena conducta, sus virtudes fueron reconocidas y muchos judíos y personas de otras naciones se hicieron discípulos suyos. Pilato lo condenó a morir en la cruz. Pero los que se habían hecho discípulos suyos predicaron su doctrina. Contaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo. Quizás era él el Cristo sobre el que los profetas habían dicho cosas prodigiosas» cf. S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications*, Jerusalem 1971. Otros por el contrario piensan que la transcripción de los copistas cristianos no se limitó a retocar el texto, sino que omitió lo que en el texto original de Josefo parecía desfavorable a la figura y actividad de Cristo.

Josefo menciona a Jesús, como hermano de Santiago, y lo distingue de otros personajes llamados con el mismo nombre, refiriendo su apelativo y lo que se creía de él: «llamado o considerado *Cristo*»¹⁰; conoce su actividad doctrinal y taumatúrgica; respecto al proceso y la condenación a muerte de cruz menciona la iniciativa de las autoridades judías y la intervención decisiva de Pilato; conoce además la existencia de un movimiento de discípulos de origen judío y griego que apelan a su persona y a su convicción de haberlo visto con vida después de su muerte.

Las cosas que Flavio Josefo refiere sobre Jesús concuerdan substancialmente con los datos de la tradición cristiana. Su reticencia sobre Jesús y la valoración sumaria del movimiento cristiano, ya conocido en Roma incluso en los ambientes imperiales, resultan perfectamente comprensibles si se tiene presente su intención de presentar al mundo culto la historia del pueblo judío (*Ant. Introducción*) bajo una luz favorable, poniendo en sordina los acontecimientos y los personajes que pudieran engendrar la sospecha de un pueblo extraño, turbulento y sedicioso. Esta lectura era mucho más necesaria después de la guerra del 66-70 —los últimos resistentes de Massada no habían sido aplastados hasta el 73—, en la que se habían comprometido los Flavios. Por otra parte, en tiempos de la redacción de las *Antigüedades* —año 13 del reinado de Domiciano— la atmósfera político-religiosa no era ciertamente favorable al movimiento cristiano, que estaba de nuevo bajo sospecha al menos en la provincia de Asia. Si tenemos en cuenta todos estos datos, el testimonio de Flavio Josefo en su substancia merece nuestra atención y no puede quedar marginado en una investigación histórica sobre Jesús.

c) *El testimonio de los historiadores y los escritores antiguos*¹¹

Prescindiendo de una alusión fragmentaria sobre las circunstancias de la muerte de Jesús por parte de un historiador de origen samaritano, pero que escribe en griego, un tal Thallos, el primer historiador no judío que menciona a Jesús es Tácito en sus *Anales*

10. Se ha supuesto que el texto original de Flavio Josefo en *Ant.* XX, 9, 1 § 200 y XVIII, 2, 3 § 63 no tenía el apelativo «Cristo», porque Orígenes, refiriéndose a Josefo, afirma que éste no creía en la mesianidad de Jesús (Orígenes, *Comm Math X*, 17, 29, *Contra Cels.* I, 47, II, 13). La observación de Orígenes es totalmente accidental, en un texto que agrupa diversas noticias recogidas de Hegesipo y de Flavio Josefo, y no prueba ni mucho menos que tuviera ante la vista un texto distinto del que recogen los sucesivos escritores e historiadores cristianos.

11. M. Goguel, *La vie de Jésus*, Paris 1932; 21950, 70-83, F. F. Bruce, *Jesus and christian Origins outside the NT*, London 1974, 19-31.

(115-117 d.C.)¹². Hablando del incendio que estalló en Roma en julio del 64 (*Anales XV*, 38-43), Tácito afirma que Nerón, para acabar con las habladurías del pueblo que iba diciendo que el incendio había sido ordenado, «hizo pasar por culpables y someter a tormentos muy refinados a esos que el vulgo llamaba cristianos y a los que odiaba por sus acciones nefandas. *Cristo, el fundador de la secta, de quien habían tomado el nombre, había sido ajusticiado por el procurador Poncio Pilato en el reinado de Tiberio*. Pero aquella novicia superstición reprimida de momento, se extendía de nuevo no sólo por Judea, lugar de origen de aquel mal, sino incluso por Roma, en donde confluyen y encuentran pábulo todas las atrocidades y vergüenzas del mundo» (*Anales XV*, 44). El historiador romano refiere luego otros detalles de los crueles suplicios a los que fueron condenados los cristianos, que «aunque culpables y merecedores de los más graves castigos, suscitaban la piedad, como gente sacrificada no al bien público, sino a la crueldad de uno solo».

El contexto, el estilo y el tono de este párrafo hacen pensar que las noticias de Tácito sobre el movimiento cristiano y su fundador no proceden de una fuente de ambiente judío o cristiano. La valoración que da el historiador de la secta cristiana refleja la mentalidad de los ciudadanos corrientes de Roma que miraban con desprecio y sospecha aquel pulular de sectas (*superstitiones*) extranjeras. Entre ellas está la de los cristianos. Tácito conoce el apelativo del fundador, su condenación a muerte (*supplicium*) en tiempos de Tiberio y del procurador Poncio Pilato en Judea. Se ha presentado la hipótesis de que estos informes no se habrían sacado de los archivos imperiales —no accesibles al historiador—, sino de las historias de Plinio el Viejo, muerto en el año 79, que formaba parte del estado mayor de Tito en tiempos de la guerra judía del 66-70 en Palestina¹³. En todo caso

12. El fragmento de Thallos samaritano es citado por Julio Africano para refutar su interpretación de las tinieblas que acompañaron a la muerte de Jesús: «Thallos, en su tercer libro de las historias, llama a estas tinieblas un eclipse de sol, pero a mi juicio sin razón alguna» Este Thallos, que habría escrito su *Historia* en Roma a mediados del siglo I, conocía la tradición cristiana relativa a la muerte de Jesús. Cf. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker II*, Berlin 1926, 1157.

13. No han faltado autores que han planteado la hipótesis de la existencia en el archivo imperial de Roma de las *Actas del proceso de Jesús*, relación que Pilato habría enviado a Roma. Esta hipótesis se basa en algunas alusiones que Justino hace en sus *Apologías* I, 35, 9, 48, 3, Eusebio de Cesarea, *Hist. eccle.* II, 2 recoge un trozo del *Apologético* de Tertuliano, V, 2, donde aparece algo semejante. Pero esta hipótesis no tiene fundamento histórico, aunque en el siglo IV se difundió, por iniciativa del emperador Maximino Daya, un escrito anticristiano bajo el título *Actas de Pilato* (Eusebio, *Hist. ecl.* I, 9, 3, IX, 5, 1). Existía también un apócrifo cristiano conocido posteriormente como *Memorias de Nicodemo* o *Actas de Pilato*, al que se refieren probablemente los mencionados escritores-apologetas cristianos cf. L. Moraldi, *Apocrifi del NT*, Torino 1971, II, 527-528.

Tácito se interesa por los cristianos e incidentalmente por su origen judío gracias a la iniciativa de Cristo, ya que se vieron envueltos muy a su pesar en el incendio más grave que sufrió la capital del Imperio.

Un segundo autor romano, Suetonio, menciona en una nota fragmentaria el nombre de *Chrestos* (Cristo) en su obra *Vidas de los Césares*, en donde habla de las medidas tomadas por Claudio respecto a varias provincias, regiones y poblaciones del Imperio. A propósito de los judíos de Roma se expresa de este modo: «Expulsó de Roma a los judíos, continuamente turbulentos por instigación de Cristo» (*Claudio* 25, 4). Esta noticia, que corresponde a lo que dice Lucas en Hech 18,2 está confirmada por el historiador Orosio (VII, 6, 15), y su datación en el año noveno del reinado de Claudio permite colocar esta orden de expulsión de los judíos en el año 49 d. C. Suetonio, que escribe a 70 años de distancia, por el 120, no tiene ningún interés en precisar quien es ese «Chrestos» que provoca desórdenes en la colonia judía de Roma. ¿Piensa en un agitador judío presente en Roma? El nombre *Chrestos* estaba bastante difundido entre los esclavos dentro y fuera de Roma. Probablemente son las tensiones en la comunidad judía de Roma después de la predicación mesiánica de los cristianos las que suscitaron la atención de la policía y provocaron el decreto imperial de expulsión de los dirigentes.

El nombre de Cristo aparece en otro documento romano, el primero en orden cronológico, precisamente en una carta que Plinio el joven, gobernador de Bitinia por el año 110, envía al emperador Trajano para pedirle instrucciones sobre las normas que tomar contra los cristianos denunciados ante su tribunal. De sus investigaciones e interrogatorios ha podido deducir que el cristianismo es una de tantas «supersticiones», entre sus prácticas religiosas está la de reunirse «en un día fijo para cantar un himno a Cristo como Dios» (*Epist. X*, 96-97). De este testimonio de un literato y jurista tan escrupuloso como Plinio solo se puede deducir que a comienzos del siglo II los cristianos, ya numerosos en Bitinia, profesaban la fe en Cristo en sus asambleas de culto. El representante de Roma ha obtenido estos informes de los interrogatorios o investigaciones de la policía y por tanto, en último análisis, de los mismos cristianos.

A este cuadro de testimonios de los historiadores y escritores romanos no le añaden nada de las sucesivas referencias a los cristianos en dos cartas del emperador Adriano enviadas al proconsul de Asia, Minucio Fundano, el año 125¹⁴. Hay que sumar a estas noticias fragmentarias la carta privada de un tal Mara bar-Serapion, escrita en lengua siríaca a su hijo estudiante en Edesa, que es posible fechar

14 Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 9, 1-3

como posterior al 73 d. C. (para algunos en el siglo II-III)¹⁵. En este escrito se habla del «sabio» que mataron los judíos y por cuyo asesinato «fueron despojados de su reino», lo mismo que los atenienses que hicieron morir a Sócrates y los de Samos a Pitágoras y que tuvieron que sufrir igualmente las consecuencias de sus errores. De este «rey sabio» se dice que sobrevive gracias a «las nuevas leyes que promulgo». El autor de esta carta, que habla de forma tan favorable del «rey mesías» matado por los judíos no es un cristiano, pero sus vagos informes podrían derivarse de un ambiente cercano a los cristianos de Siria.

Al final de esta investigación sobre los testimonios de los historiadores y escritores antiguos hay que concluir que los datos relativos a la persona y a la obra histórica de Jesús se reducen a unas cuantas noticias telegráficas: el fundador de aquel movimiento que a partir de la mitad del siglo I hace sentir su presencia en Roma y en las provincias es conocido con el nombre apelativo de Cristo-Chresto, es un judío condenado al suplicio —la cruz— por el gobernador romano Poncio Pilato en tiempos de Tiberio en Palestina. A los ojos de los historiadores romanos y de los escritores del siglo II la vida de Cristo sólo interesa en cuanto que ese movimiento religioso que apela a él es según la ideología de los ciudadanos de Roma una *superstitio* —como todas las demás religiones no oficiales— y sus seguidores son judíos o extranjeros más o menos detestables y sospechosos. Por eso las noticias fragmentarias sobre Cristo y los cristianos que pueden deducirse de estas fuentes resultan más preciosas todavía cuando, comparadas con las cristianas, se muestran concordes en la substancia de los hechos.

d) Las fuentes cristianas extraevangélicas

A primera vista puede parecer por lo menos paradójico el hecho de que la documentación cristiana más antigua, como son las cartas auténticas de Pablo, sea también la más sobria, por no decir reticente, sobre los acontecimientos históricos y la enseñanza de Jesús. Un autor moderno que ha escrito dos obras respectivamente sobre la figura y la obra de Cristo y de Pablo, afirma que «hoy sabemos con toda probabilidad muchas más cosas sobre el Jesús histórico que las que sabía Pablo»¹⁶. Quizas en esta valoración haya un poco de

15 MS 14 658 del siglo VII, conservado en el British Museum de Londres, texto en J. Blinzler, *Il processo di Gesù o c.* 45. Una referencia a Jesús, legislador de los cristianos, sofista y mago, crucificado en Palestina, figura también en Luciano de Samosata en su obra moderadamente satírica sobre los cristianos, *De morte Peregrini* 11, 13, escrita por el

170 d. C.

16 G. Bornkamm, *Paolo apostolo di Gesù Cristo*. Torino 1977, 229 (tr. cast., *Pablo de Tarso*. Salamanca 1982).

exageración, pero así queda bien subrayada la situación paradójica a la que hemos aludido. El hecho es que Pablo considera a Jesucristo bajo una nueva perspectiva que va más allá de la envoltura histórica. En la segunda carta a los corintios, en un contexto polémico, afirma: «Si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos así» (2 Cor 5, 16). Esta afirmación se encuentra entre dos frases que expresan con un formulario denso el giro crítico que se da en la historia de la salvación: la muerte salvífica de Cristo que cambia el destino de los creyentes «que no viven ya para sí mismos, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5, 15). Y después de la afirmación citada sobre el «conocimiento de Cristo» Pablo concluye. «Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación, paso lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5, 17). Así pues, si Pablo afirma que conoce ahora a Cristo no según la carne, no se refiere a una experiencia autobiográfica o a una evolución personal de la esperanza mesiánica, sino al giro que tuvo lugar en la historia de la salvación en la cual él se vio cogido por Cristo, su Señor. Por tanto, los criterios de valoración no pueden ser ya los histórico-humanos o «carnales» en que se basan sus adversarios, sino la relación de fe vital con Jesús, el Cristo y Señor, crucificado y resucitado¹⁷.

Este es el punto central de la predicación paulina y el criterio de su metodología misionera. Pero esto no significa que el anuncio misionero de Pablo y su actividad pastoral no tengan una sólida referencia a la persona, la obra y la enseñanza histórica de Jesús. Hay que tener presente que las cartas de Pablo —al menos las que se han conservado— suelen ser escritos ocasionales, enviados a las comunidades para integrar la obra de evangelización y de catequesis, para responder a los problemas e interrogantes de cada iglesia. Pero a pesar de esta peculiaridad del género epistolario paulino, del examen de estos escritos se puede deducir una imagen muy concreta de Jesús, que constituye el núcleo de la predicación paulina. Pablo conoce a Jesús a través de los formularios tradicionales de la comunidad primitiva a los que apela en repetidas ocasiones. 1 Cor 7, 10, 9, 14, 11, 23, 15, 3, 1 Tes 4, 15. Sobre la base de esta tradición afirma que Jesús, judío de la estirpe de David, vivió en Palestina, tuvo «hermanos» entre los que se distingue Santiago, reunió un grupo de discípulos, conocidos como «los doce», entre ellos Pedro —a quien conoce con el nombre honorífico de Cefas— y Juan, la víspera de su muerte celebró con los discípulos lo que se llama ahora «la cena del Señor» (1 Cor 11, 23-25); Jesús fue entregado a la muerte por iniciativa de los judíos y más en concreto de sus dirigentes (1 Tes 2, 15, 1 Cor 2, 6-8), pero con la

17 Esta misma dialectica entre ufarse en la «carne» —realidad o dimensión histórica humana judía— y nuevo conocimiento de Cristo Jesús se repite en la carta a los filipenses en un contexto polémico análogo al de 2 Cor (cf. Flp 3, 3-9).

intervención decisiva de la autoridad romana, ya que Jesús fue crucificado (1 Cor 1, 13, 23; 2, 2, Gál 3, 1-13); éste es realmente el contenido esencial del anuncio de Pablo: Cristo, el mesías crucificado, que murió, fue sepultado, ha sido resucitado por Dios y se apareció a diversos calificados testigos (1 Cor 15, 3-7).

En esta reconstrucción del «evangelio según Pablo» falta toda referencia a los milagros de Jesús, a su actividad en Galilea, a su enseñanza sobre el reino de Dios, con sentencias y parábolas. Parece como si toda la vida histórica de Jesús se condensara para Pablo en el hecho de haber compartido el destino humano marcado por el pecado, hasta la forma extrema de la muerte dolorosa e infamante en la cruz (Flp 2, 8, Rom 8, 3, 2 Cor 8, 9, 13, 4). Pero esto no significa que el anunciador de Jesús, el Cristo crucificado y el Señor de la gloria, ignorase la tradición de las palabras de Jesús, a las que apela ocasionalmente (cf. 1 Cor 7, 10, 9, 14). Además, hay en las cartas paulinas algunas secciones que, sin apelar explícitamente a la tradición del Señor, son el eco de aquella catequesis cristiana que encontramos en los evangelios canónicos escritos dos o tres decenios más tarde (cf., por ejemplo, Rom 12, 14-15. 17 = Mt 5, 38-48, Gál 5, 14 = Mt 5, 17, 43)¹⁸.

Es verdad que con los datos del epistolario paulino no se puede reconstruir la vida histórica de Jesús. Pero lo que vale la pena destacar es que la estructura esencial del evangelio paulino sobre el Jesús de la historia no sólo se acompaña sin esfuerzos con la estructura tradicional que nos ofrecen los evangelios, sino que constituye además el núcleo dinámico de su evangelización y el criterio de su método misionero y pastoral.

Estos datos esenciales no se integran ni se ven contradichos por lo que se puede deducir de las cartas y de la tradición paulina o de los escritos apostólicos. No tomamos aquí en consideración los Hechos de los apóstoles, ya que forman parte de la obra lucana que comprende dos libros, uno dedicado a la historia de Jesús hasta su ascensión gloriosa a los cielos, y el otro a la expansión del evangelio hasta los últimos confines de la tierra. Los discursos de los Hechos pueden confirmar o integrar algunos datos del evangelio, pero no representan una fuente cristiana autónoma e independiente sobre la historia de Jesús. Del epistolario de la tradición paulina se confirma el dato de que Jesús fue procesado por Poncio Pilato (1 Tim 6, 13). La carta a los hebreos, concebida como una homilía sobre Cristo sumo sacerdote, en cuanto mesías e Hijo de Dios, alude al hecho de que históricamente

18 D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* (Philadelphia 1971), T. J. Keegan, *Paul and the Historical Jesus* (Aug 52 (1975) 302-330, 450-474), G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTS Mon. Ser. 27, Cambridge 1974, 86-116.

es conocido como perteneciente a la estirpe de Judá (7, 14) y que fue condenado a la ignominia de la muerte de cruz «fuera de la puerta de la ciudad» (Heb 12, 2; 13, 12). La segunda carta de Pedro, un escrito de finales del siglo I o comienzos del II, alude a la transfiguración de Jesús en el monte (2 Pe 1, 17-18). Pero en este caso es difícil probar su independencia literaria de los evangelios canónicos. El balance de esta búsqueda sobre Jesús resulta más bien decepcionante. En definitiva Pablo sigue siendo el autor que pone más atención en la vida histórica de Jesús, aunque centrada en el punto neurálgico de su anuncio: la muerte y resurrección de Jesucristo.

e) *Los apócrifos cristianos*

Si se extiende el campo de la investigación más allá de la lista oficial de libros cristianos reconocidos como sagrados e inspirados (canon), el dossier histórico sobre Jesús y su enseñanza no se enriquece ni se modifica substancialmente. Los escritos que a partir de finales del siglo I y de modo más intenso en el siglo II se producen en los diversos ambientes y regiones cristianas responden a dos intereses o intenciones. uno de carácter biográfico popular, es decir, integrar las noticias y el cuadro histórico que ofrecen los evangelios canónicos; el otro de intención apologética frente a las acusaciones y rumores del ambiente judío o pagano, o bien ideológico como expresión de las orientaciones doctrinales del grupo disidente y herético ebionita, doceta o gnóstico. A juicio de los que han estudiado estos escritos, llamados «apócrifos», secretos o no-canónicos, «el valor histórico directo, generalmente hablando, es bastante tenue y ordinariamente nulo»¹⁹. ¿Podría pensarse que algún fragmento o residuo de la tradición oral pre-evangélica ha sido recogido por estos escritos o en otros documentos no oficiales, conservados en alguna antigua comunidad de cristianos? En el estado actual de los estudios realizados sobre este material documentado en los fragmentos de papiros o en las citas de algunos escritores o textos cristianos no se ha conseguido resultado alguno que modifique el cuadro histórico general²⁰.

Como conclusión de los *agrapha* (no-escritos) que comprenden dichos y frases sueltas extracanónicas, J. Jeremias afirma que los escritos extracanónicos son de una «pobreza impresionante». La mayor parte son leyenda y muestran evidentes signos de invención. Solamente en algún que otro rincón, en medio de los guijarros y del polvo, brilla una piedra preciosa. El material utilizable es muy escaso.

19 L. Moraldi, *Apocrifi del NT*, Torino 1971, I, 26

20 M. Erbetta, *Gli apocrifi del NT*, I, 1 *Vangeli*, Torino 1975, 51-52

Pero a juicio de este autor esta búsqueda no es inútil: «La importancia de la tradición extracanónica consiste esencialmente en el hecho de que hace resaltar el valor único de nuestros evangelios»²¹.

Por consiguiente, las fuentes más amplias para una investigación sobre Jesús, después de haber pasado revista a todas las demás alternativas posibles, siguen siendo los cuatro evangelios canónicos. los tres sinópticos —Mateo, Marcos y Lucas— y el que figura con el nombre de Juan. La utilización de estas fuentes, tras el debate secular sobre el Jesús «histórico», tiene que hacerse con algunos criterios metodológicos que conviene precisar desde el principio.

f) *La fiabilidad histórica de los evangelios canónicos*²²

Ante el examen de los hechos los cuatro libritos escritos en griego y que en los códices y escritores antiguos se enumeran con la fórmula «evangelio según Mateo, Marcos, Lucas y Juan» representan la documentación más amplia y más antigua sobre Jesús, su actividad y su enseñanza en Palestina, con una narración más detallada sobre su condena a la muerte de cruz, seguida del testimonio de su resurrección. Actualmente es unánime el consenso en la investigación sobre el origen de estos escritos a la hora de situar su redacción definitiva en la segunda mitad del siglo I, desde el 70 d. C. hasta alrededor del año 100. No existe el original de ninguno de los cuatro evangelios, sino sólo copias muy antiguas, que en algunos casos se remontan a 100 o 150 años de distancia del texto escrito o dictado por su autor²³. El primer paso en una investigación histórica hecha sobre los documentos escritos es el de garantizar la autenticidad del texto a través de la confrontación metódica entre las diversas ediciones reproducidas en los papiros y códices antiguos, así como la que está en la base de las

21 J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesus* Salamanca 31984, 122 s

22 F. Lambiasi, *L'autenticita storica dei vangeli*, Bologna 1976, bibliografía 262-267, R. Latourelle, *A Jesus el Cristo por los evangelios*, Salamanca 1982, J. Dupont, *A che punto e la ricerca sul Gesu storico?* en *Conoscenza storica di Gesu* Brescia 1978, 7-31, V. Fusco, *Tre approcci storici a Gesu* Rass. Teol. 23 (1982) 311-328

23 El papiro mas antiguo que recoge un fragmento del evangelio de Juan (18, 31-33-37), P⁵², encontrado en Egipto y que pertenece a la biblioteca de John Ryland, se remonta a la primera mitad del siglo II, publicado en 1935, otras hojas de papiro con trozos evangelicos se descubrieron en Egipto y fueron compradas por A. Chester Beatty en 1930-1931, se remontan al siglo III. A finales del siglo II y comienzos del III pertenecen los papiros llamados Bodmer XIV-XV, Cologny-Svizzera, que contienen dos trozos del evangelio de Lucas y de Juan. Los papiros o fragmentos de papiro del nuevo testamento son actualmente unos ochenta, mientras que los codices mayusculos, algunos de los cuales se remontan al siglo IV, son unos 270, los de escritura minuscula, del siglo IX en adelante, son unos 2 700

versiones y citas de los escritores y comentaristas antiguos. Este trabajo de reconstrucción de la edición más segura del texto evangélico lleva a sus espaldas más de un siglo de estudios y de esfuerzos; confirmada además por los hallazgos más recientes de papiros antiguos, está en disposición de establecer un texto críticamente seguro y substancialmente conforme con los originales²⁴.

El paso ulterior, una vez garantizada la solidez del texto evangélico, es el de establecer el valor histórico de las fuentes o tradiciones que están en la base de los escritos evangélicos actuales. El prólogo con que se abre el evangelio según Lucas remite explícitamente a una tradición anterior que cubre la distancia entre la redacción de dicho evangelio por el año 80 y los acontecimientos que en él se refieren y que acaecieron por el año 30. Para reconstruir la historia de la tradición el método llamado «historia de las formas» ofrece criterios bien demostrados. Partiendo del análisis del texto evangélico tal como se presenta en la actualidad y teniendo presentes los datos que nos ofrecen otros documentos neo-testamentarios más antiguos, como el epistolario paulino, es posible reconstruir la situación histórica de las primeras comunidades en cuyo ámbito maduraron aquellas «formas» literarias que ahora encontramos en los evangelios. Los factores que contribuyeron a la historia de la tradición evangélica están constituidos ante todo por las exigencias vitales de la comunidad, estimulada hacia fuera para proclamar el anuncio en un contexto misionero, apoloético o polémico. Dentro de la comunidad se hacen sentir también las exigencias de formación y perseverancia de los creyentes. Estas dan impulso a la tradición litúrgica, didáctica y catequística, así como a la disciplinar y organizativa²⁵.

De la confrontación con el ambiente religioso cultural del judaísmo antiguo y de los testimonios de los escritos paulinos se puede obtener un cuadro interesante de los criterios que determinaron la formación de las unidades tradicionales en el impacto con la exigencia de la comunidad y con las urgencias del ambiente externo. Aun reconociendo el papel activo y propulsor de los misioneros, de los profetas predicadores y el de los maestros-catequistas, no hay que olvidar el papel unificante y autorizado de los primeros discípulos históricos, que eran reconocidos como los testigos que estaban en el origen de la tradición. Esta tradición resulta también normativa para

24. Cf. H. Zimmermann, *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico*, Torino 1971, 23-67 (ed. cast.: *Los métodos histórico-críticos en el NT*, Madrid 1969); B. M. Metzger, *The Textual Commentary on the Greek Testament*, London-New York³1971.

25. Para una información esencial sobre el ambiente eclesial en que se conservaron y elaboraron las tradiciones y luego los textos cristianos en función de las diversas exigencias, cf. P. Grelot, *La formazione del Nuovo Testamento, en Introduzione al Nuovo Testamento 5. Il compimento delle Scritture*, Roma 1978, 19-45.

las nuevas comunidades que surgen fuera de Palestina, en la diáspora judeo-helenista. En otras palabras, la historia de la tradición que precede a la redacción de los evangelios no puede imaginarse como un proceso en el que se creen de modo incontrolado relatos y colecciones de sentencias atribuidas abusivamente a Jesús. En el momento mismo en que se celebra la memoria litúrgica de Cristo Señor o se hace la aplicación catequística de sus palabras o gestos, se transmite y se conserva lo que Jesús hizo y lo que dijo. Le corresponde a la crítica literaria que trabaja sobre los textos evangélicos actuales encontrar las diversas «formas» de la tradición evangélica, situándolas en su contexto vital y teniendo en cuenta los modelos expresivos y los géneros literarios que solían utilizarse en aquel ambiente.

El último eslabón de la mediación histórico-literaria que va de Jesús a los evangelios es el del evangelista, que selecciona, interpreta y actualiza los datos tradicionales según su perspectiva literaria y teológica, en diálogo con la comunidad y con el contexto cultural en que vive y en donde escribe su evangelio. Para esta última etapa de la formación de los evangelios el método de la «historia de la redacción» nos ofrece criterios debidamente comprobados para señalar la perspectiva propia de cada evangelista²⁶. Efectivamente, en la base de los tres primeros evangelios llamados sinópticos se aprecia una estructura común, una especie de esquema en el que se va insertando el trabajo redaccional de los tres evangelistas. Cada uno con su propio talento literario y según una precisa orientación teológica y espiritual

26. Cf. H. Zimmermann, *Metodologia del Nuovo Testamento, o. c.*, 192-233. Para el evangelio de Mateo hay que señalar los estudios monográficos de W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Er-Theol St 7, München 1959; ³1964 (tr. esp., *El verdadero Israel*, Madrid 1974) y de G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, WMANT 1, Neukirchen 1960; ⁵1968. Para el evangelio de Marcos se inaugura el nuevo método con el estudio de W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956 (tr. esp., *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981). Para Lucas empieza el nuevo planteamiento con la publicación de H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1954; ⁵1964 (tr. esp., *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974). Las jornadas bíblicas de Lovaina se han dedicado en este aspecto al estudio del evangelio de Lucas (1968), Mateo (1970), Marcos (1971) y Juan (1975); a ellas corresponde la publicación de los volúmenes respectivos de la serie *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, que recogen las relaciones y las aportaciones de los grupos de estudio: Lucas 32 (1973); Mateo 29 (1972); Marcos 34 (1974); Juan 44 (1977). También al evangelio de Juan, que por sus características literarias y teológicas tanto se distingue de la triada sinóptica, se ha aplicado el método de crítica literaria para reconstruir la génesis de su formación y las características redaccionales: cf. M. de Jonge, *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux 1977. Para el valor del testimonio del cuarto evangelio sobre el Jesús histórico, cf. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963 (tr. esp., *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Madrid 1979); F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, Freiburg i. Br. 1965.

reelaboran el material. Esta situación de los tres evangelios sinópticos, de cualquier modo como se expliquen sus convergencias y divergencias y su relación con el cuarto evangelio, ha sido reconocida por toda la tradición eclesiástica desde el siglo II. A pesar de los intentos de combinar y poner juntas las cuatro ediciones de los evangelios — como en el *Diatessaron* de Taciano—, la lista oficial de los libros sagrados habla de cuatro evangelios distintos²⁷. Así pues, estos son los documentos para una investigación histórica sobre Jesús.

¿Es posible sobre la base de estos textos escritos a 40 ó 60 años de distancia encontrar el núcleo de lo que fue el proyecto histórico de Jesús tal como se deduce de sus palabras, opciones y acciones, recogidas y transmitidas por la tradición y combinadas en las colecciones y relatos evangélicos? Contra toda ilusión y contra toda falsa esperanza hay que decir inmediatamente que un personaje o acontecimiento del pasado sólo puede alcanzarse a través de la reacción y la interpretación de quienes conservaron y transmitieron su recuerdo. En el caso de Jesús se trata de un recuerdo vital, no archivístico, es decir, de una anamnesis consignada en la experiencia viva de un movimiento formado por grupos que apelaban a Jesús como a la raíz y la motivación ideal de su existencia y de su prolongación histórica. Dicho en otras palabras, esto significa que no tenemos un contacto inmediato con lo que Jesús hizo ni con lo que dijo, sino mediante un texto escrito que refiere sus palabras, el relato de lo que hizo y vivió, la tragedia de su muerte, tal como anteriormente fueron escuchados, vistos y vividos por los discípulos históricos y como fueron luego recordados y transmitidos vitalmente en las primeras comunidades cristianas²⁸. Por eso mismo una investigación histórica sobre Jesús no puede prescindir de aquel trabajo previo sobre los textos evangélicos que se llama «crítica literaria», para reconstruir tanto la forma que asumieron las palabras y los hechos de Jesús en la historia de la tradición, como las diversas fases de esa historia desde las primeras comunidades hasta su redacción por escrito en los evangelios actuales.

Pero incluso después de haber alcanzado, aplicando rigurosamente el método de crítica literaria, la forma más arcaica o primitiva de

27 La primera lista oficial de los evangelios, junto a las referencias de los antiguos escritores como Ireneo de Lion (siglo II-III), es el *Canon Muratoriano* una lista de los escritos del nuevo testamento de la iglesia de Roma, que se remonta a la segunda mitad del siglo II (165-180)

28 La hipótesis de las diversas etapas en la formación de los evangelios y el método consiguiente para su estudio han sido acogidos también en los documentos del magisterio católico Instrucción *De historica evangeliorum veritate* de la Pontificia Comisión Bíblica (21 abril 1964) (AAS 56 [1964] 712-718), Constitución dogmática *Dei Verbum* 19, aprobada por el concilio Vaticano II el 18 noviembre 1965, cf. discurso de Pablo VI a la Pontificia Comisión Bíblica del 14 marzo 1974

una sentencia o de un relato referidos en los evangelios, no se ha logrado aun traspasar la barrera que separa el acontecimiento o al personaje histórico del «documento», tanto si es texto escrito como si es tradición oral, que conserva su memoria. En este punto es donde hay que apelar a la metodología histórica que a través del camino de los «indicios» puede reconstruir lo que se ha dicho o lo que ha sucedido insertándolo en un marco interpretativo que da unidad y significado coherente a los diversos elementos críticamente establecidos. Pero el producto de la crítica histórica no es el hecho ni el acontecimiento tal como ha sucedido, sino la reconstrucción «histórica» de la realidad. En el caso de Jesús se puede decir que la investigación histórica sobre la base de los cuatro evangelios desemboca en una imagen «histórica» de Jesús que no pretende ser alternativa o concurrente de la que resulta de las cuatro «reconstrucciones» evangélicas de la primera iglesia.

Sin embargo, a pesar de la conciencia de los límites de la investigación histórica, no se puede renunciar a releer los evangelios con los instrumentos actuales de la crítica literaria, lo mismo que tampoco podemos quedarnos más acá del umbral que separa el documento literario del acontecimiento histórico. Los evangelios, a pesar de que se presentan como el anuncio o la catequesis comunitaria sobre Jesús, llevan inscrita en su propia estructura y forma literaria la instancia histórica, ya que remiten a las palabras y a la acción de Jesús insertos en un marco interpretativo coherente. Para dar este último paso desde el documento literario, leído en su génesis histórica, a la actualidad histórica de Jesús, tal como aparece de sus palabras, gestos y opciones, se han elaborado algunos criterios que sirven para verificar y controlar la exactitud del procedimiento cognoscitivo.

2. Criterios de historicidad aplicados a los evangelios

Hace al menos unos veinte años que diversos autores, sin distinción de escuela o de pertenencia confesional, se han dedicado a definir en el plano teórico sistemático o a aplicar prácticamente a los textos evangélicos los criterios de historicidad. A pesar de la diversidad de los métodos seguidos y del vocabulario empleado —algunos hablan de principios/criterios, otros de indicios/motivos con una graduación de valor probativo—, se puede hablar de cierto consenso que permite hacer una investigación histórica sobre Jesús. Algunos hablan de la «historicidad» de los hechos y dichos de Jesús, otros prefieren hablar de «autenticidad histórica». Si el término «autenticidad» remite al nivel del texto literario, el de «historicidad» corre el peligro de confundirse con el de factualidad de cuño histórico-positivista. En-

tonces es preferible hablar de «conocimiento histórico» de los hechos y sentencias de Jesús, de su proyecto y de su muerte.

Un principio o criterio fundamental en el que están de acuerdo gran parte de los autores de cualquier origen u orientación que sea, es el que con diversos matices terminológicos se designa de forma negativa como «criterio de la discontinuidad» o «desemejanza-ruptura» y de forma positiva como «criterio de la especificidad o unicidad». A su vez la discontinuidad se puede considerar en el nivel horizontal y longitudinal, o sea en relación con el ambiente contemporáneo en que se desarrolla la vida de Jesús, o bien en relación con cuanto la precede (la tradición antigua bíblico-judía) o con cuanto la sigue (la comunidad-tradición cristiana). Por tanto, se considera históricamente aceptable una situación o una sentencia o un hecho que los evangelios atribuyen a Jesús, cuando esto no se explica ni como un producto de la tradición bíblica que lo precede, ni del ambiente contemporáneo, ni tampoco como retroproyección de lo que caracteriza a la vida y a las concepciones religiosas de la comunidad cristiana primitiva. Naturalmente, esta obra de discernimiento crítico a fin de captar la discontinuidad o especificidad del hecho-palabra de Jesús supone un conocimiento histórico fiable tanto del ambiente como de la tradición intertestamentaria, así como de la situación religioso-cultural de las comunidades pospascuales.

Este condicionamiento tan complejo del juicio histórico sobre el material evangélico invita a la cautela y a la modestia en las conclusiones, sobre todo cuando éstas recaen sobre hechos o palabras concretas de Jesús. Para remediar esta dificultad, que es conatural a toda investigación histórica, se apela a un criterio complementario, llamado criterio de la «continuidad» o también de la «coherencia-conformidad». En realidad, resultaría no solamente antihistórica, sino absurda, una ruptura radical o una discontinuidad de Jesús con el ambiente histórico-cultural, bien contemporáneo, bien interior al proceso histórico precedente y consiguiente. Un Jesús que hablase y viviese fuera de su contexto histórico y cultural no podría comunicarse con sus contemporáneos ni tendría la posibilidad de actuar históricamente. Por eso pueden considerarse históricamente aceptables aquellas situaciones, palabras y hechos evangélicos que corresponden bajo el perfil histórico-cultural al ambiente palestino y judío de los años treinta y se colocan armónicamente en el interior del proceso histórico en que vive y actúa Jesús. En este punto la casuística de los criterios de historicidad podría extenderse hasta englobar toda la gama de variables que constituyen la trama de los acontecimientos históricos.

Entonces es perfectamente comprensible y legítima la exigencia que advierten algunos autores de encontrar un punto en torno al cual

hacen converger los diversos criterios que hacen posible una valoración histórica. Lo mismo que en la investigación científica es válida aquella hipótesis que mejor explica el conjunto de los datos y hace superfluas todas las demás, también en el campo de la investigación histórica puede acogerse como válida aquella interpretación histórica que satisface la gama más amplia de elementos convergentes. Con una sola diferencia notable: que en la investigación histórica se establece una relación dialógica en donde dos interlocutores, a pesar de la distancia histórica, están envueltos en el proceso histórico. Esto resulta aún más decisivo en la investigación evangélica, en cuanto que Jesús se presenta históricamente como el que exige una decisión que va más allá de su caso y de sus peripecias personales.

Semejante exigencia del Jesús evangélico no se puede liquidar con la censura ideológica, ya que en cualquier caso la ideología exorcizada con el nombre de pre-comprensión o presupuesto se introduce siempre de forma subrepticia cuando más explícitamente se la niega. Entonces es preferible jugar con las cartas descubiertas y aceptar el reto de un acontecimiento que en la historia de Jesús se presenta como irreductible y específico: la muerte de cruz. Entre los millares de crucificados judíos en la dramática y atormentada historia de la Palestina del siglo I, ¿por qué precisamente Jesús, el carpintero de Nazaret, es el único que históricamente pretende dar sentido a la tragedia de todos los demás y decidir del destino de la humanidad? ¿La muerte de cruz de Jesús puede ser el punto de partida para señalar aquel principio de explicación coherente y suficiente de todas las sentencias, y gestos y opciones, en una palabra, de su proyecto histórico? Es una hipótesis que habrá que verificar. Pero al mismo tiempo es un reto que no es posible soslayar por parte de quien se ha tropezado, al menos una vez, con el Jesús que presentan los evangelios.

Lo que se propone en las páginas siguientes no es una reconstrucción historiográfica de la vida de Jesús, de sus palabras o acciones, de las opciones que hizo o de las situaciones en que se vio envuelto. Tampoco es una síntesis del mensaje evangélico de Jesús organizado en torno a un núcleo central como podría ser el reino de Dios o la imagen de Dios Padre. Es simplemente el intento de responder a aquella pregunta que se impone y va madurando dentro de aquel que se dedica a una lectura asidua y atenta de los evangelios. ¿Por qué Jesús, el nazareno, uno de tantos crucificados, interpela a todos los hombres con una autoridad única? Así pues, los dos puntos seguros de esta investigación son la cruz y la unicidad de Jesús.

Para responder a esta pregunta me dirigiré a los evangelios utilizando los criterios de lectura ya elaborados y acogidos en la exégesis científica. De los evangelios tomo además las grandes etapas de esta

investigación sobre Jesús. Ante la imposibilidad de reconstruir un desarrollo de la vida en la tierra de Jesús de Nazaret, que no sea una proyección psicológica o un montaje arbitrario de datos imposibles de verificar, prefiero seguir la trama ya comprobada de los evangelios. Después del capítulo sobre el ambiente de Jesús y sus raíces históricas y culturales, viene la presentación del proyecto de Jesús, un proyecto actuado en sus palabras y gestos que plantean el interrogante de su unicidad. ¿Cómo fue interpretado Jesús en sus pretensiones de unicidad? La muerte en la cruz está planteada en la historia de Jesús como un hecho en que él fue el primero en tropezar. ¿Es posible descubrir el significado que Jesús dio a su muerte dentro de su proyecto? Quizás éste podría ser un paso decisivo para responder a la cuestión de su unicidad, que se plantea en términos categóricos en la afirmación de sus discípulos en la madrugada de pascua «¡Jesús, el crucificado, ha resucitado!». Es este anuncio, único en la historia de la humanidad, el que no permite cerrar el debate sobre Jesús de Nazaret, que desde entonces será conocido como el Cristo.

Ambiente, orígenes y estado civil de Jesús

1. El ambiente de Jesús

Las pocas y escuetas noticias extracristianas sobre Jesús, sobre su personalidad y acción histórica, confirman un dato esencial e inconfundible: la experiencia cristiana se arraiga en la historia en torno a un hombre que vivió y actuó en un tiempo y en un espacio histórico-cultural bien definido. Jesús, su palabra y su acción, no pueden reducirse a una idea o a un símbolo religioso atemporal. Jesús, conocido como el Cristo, se encuentra sólidamente anclado en el ambiente histórico-cultural de la Palestina judía del siglo I. Por consiguiente, cualquier investigación sobre Jesús tiene que aclimatarsé preliminarmente en ese ambiente, intentando encontrar en él las raíces humanas, sociales y culturales, de ese judío del siglo I llamado *Jehoshu'a*, abreviado en *Jeshû*.

Una vez más, esa investigación sobre un ambiente y una situación humana que forman parte del pasado lejano tiene que fiarse de las fuentes y documentos críticamente válidos. El ambiente de Jesús puede reconstruirse a partir de la documentación, noticias e informes que nos ofrecen los textos de algunos historiadores y geógrafos antiguos que se refieren a Palestina: Estrabón de Amasea-Ponto (60 a C -21 d. C.), Plinio el Viejo (23-79 d. C.). El autor que ofrece la documentación más amplia sobre la Palestina del siglo I es una vez más Flavio Josefo, que para la historia del último siglo anterior a Jesucristo se sirve de los escritos de Nicolás de Damasco, consejero y hombre de confianza de Herodes el Grande. Filón, contemporáneo de Jesús, que vivió y escribió en Alejandría de Egipto, no puede utilizarse mucho como fuente para conocer el ambiente judío palestino. Pero incluso los escritos hebreos, maduros y dictados en tierras de Palestina, exceptuados los de la biblioteca de Qumrán y algunos apócrifos judíos, son fuentes muy precarias, ya que su documentación

no puede fecharse con seguridad. Esto vale de manera especial para las tradiciones conservadas en los Targumim, en la Mishna y en el Talmud, así como en los comentarios bíblicos antiguos, midrashim del Pentateuco.

Fuentes más dignas de respeto son los hallazgos arqueológicos que se han hecho en gran parte de las localidades evangélicas, especialmente Nazaret, Cafarnaún y Jerusalén. Las excavaciones han puesto de manifiesto la planimetría de las ciudades y aldeas del siglo I, el estilo de las casas judías, los objetos de la vida cotidiana, junto con una importante documentación epigráfica y numismática. Junto a estas fuentes directas de carácter ocasional se debe mencionar también a los papiros antiguos, especialmente a los que formaban parte del archivo de Zenón, funcionario del ministro de hacienda de Tolomeo II, Apolonio (siglo III a. C.), que se han encontrado en Egipto (Fayum) y que proporcionan informes preciosos sobre la economía palestina en el período que precede a la época del nuevo testamento. Sobre la base de los datos evangélicos, comparados críticamente con los que se deducen de estas fuentes, se puede trazar un cuadro del ambiente socio-cultural en que se coloca la figura de Jesús y se desarrolla su actividad.

a) *Historia y geografía*¹

La tradición evangélica, común a los tres evangelios sinópticos y la que está también en el origen del cuarto evangelio, conocido con el nombre de Juan, está de acuerdo en insertar la actividad pública de Jesús en el marco geográfico de Galilea. Jesús fue conocido como el profeta de Nazaret de Galilea. En realidad de las mismas fuentes evangélicas se saca la impresión de que concentró su actividad en la zona del lago de Galilea, sobre todo alrededor de la pequeña ciudad de Cafarnaún, identificada en los restos de una antigua población en la orilla nordoccidental del mismo lago². La tradición sinóptica menciona algunos desplazamientos de Jesús que llegan hasta la zona

1. S. Safran-M. Stern, *The Jewish People in the First Century Historical Geography, Political history, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, I-II, Assen 1974-1976, E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, rev. de F. Vermes, F. Millar y M. Black I-II, Edinburgh 1973-1979 (1.ª ed. alemana es de 1885), J. Carmignac-P. Grelot-A. Paul-C. Perrot, *Il mondo giudaico*, en *Introduzione al Nuovo Testamento*, 1. *Agh imizi dell'era cristiana*, Roma 1977, 49-217, con amplia bibliografía 224-243 (ed. francesa de 1976), E. Lohse, *Umwelt des NT*, Gottingen 1971, 1977; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Leipzig 1923 (tr. esp., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977), M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tubingen 1973, *Juden, Griechen und Barbaren*, Stuttgart 1976, W. Dommerhausen, *L'ambiente di Gesù*, Torino 1980

2. Cf. Mt 4, 13, 8, 5, Mc 1, 21, 2, 1, 9, 33; Lc 4, 31, 7, 1, Jn 2, 12, 6, 17 24-59

de las ciudades fenicias de Tiro y de Sidón por el oeste y hasta la región de las ciudades confederadas conocidas como Decápolis por el este³. Integrando los informes de los tres sinópticos con los del evangelio según Juan, se puede ampliar la geografía de la acción de Jesús incluyendo en ella toda una serie de viajes por el sur de Palestina, a través de Samaria y de la zona transjordánica llamada Perea, que tuvieron como meta la ciudad de Jerusalén en Judea⁴. En una palabra, se puede decir que el marco geográfico de la actividad de Jesús, que se desarrolla de forma más o menos itinerante, tiene dos polos: Cafarnaún en Galilea y Jerusalén en Judea.

Para la delimitación cronológica de la vida de Jesús las fuentes evangélicas se muestran todavía más escuetas, si se excluye a Lucas. El nacimiento de Jesús se coloca a finales del reinado de Herodes el Grande que, sobre la base de la documentación extraevangélica, habría muerto en la primavera del año 750 de Roma, que corresponde al año IV a. C.⁵. El comienzo de la actividad pública de Jesús, en conexión con la de Juan el Bautista, se sitúa en el año décimoquinto del imperio de Tiberio, o sea, el año 28/29 del cómputo romano, o bien el 27/28 del cómputo sirio-macedonio⁶. Una confirmación ulterior de esta cronología para la actividad pública de Jesús en Palestina se obtiene de la tradición evangélica común y de las fuentes históricas profanas que sitúan de común acuerdo la muerte de Jesús durante el reinado de Tiberio, bajo el gobierno de Poncio Pilato, procurador o prefecto de Judea del año 26 al 36 d. C.⁷. Si se tiene en cuenta que el

3. Mt 15, 21, Mc 7, 24-31, cf. Mt 4, 25.

4. Mc 10, 1, Mt 19, 1; Jn 10, 40 (Perea); viajes y actividades en Judea, Jerusalén. Jn 2, 13 23; 3, 22; 4, 3-4, 5, 1, 7, 14, 12, 1 12, viaje (a través de Samaria): Mc 10, 32, 11, 1 par.; Lc 9, 51-53, actividades de Jesús en Jerusalén. Mt 23, 37; Mc 14, 49 par., Lc 19, 11 28; 21, 37-38, cf. 13, 34

5. Lc 1, 5, Mt 2, 19, Josefo, *Ant.* 8, 1, § 191, *Guerra* I, 33, 8, § 665, S. Dockx, *Chronologie de la Vie de Jésus*, en *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive*, Gembloux 1976, 3-11, H. W. Hoehner, *The Commencement of Christ's Ministry*, BS 131 (1974) 41-54

6. Según el sistema sirio-macedonio, que prevalecía en las regiones orientales del imperio, hay que incluir en el primer año del reinado los meses que van desde la muerte de Augusto (19 agosto del 14 d. C.) hasta el final del año (30 septiembre del 14). entonces el décimoquinto año de Tiberio va del 1 de octubre del 27 al 30 septiembre del 28, en el cómputo romano el primer año del sucesor Tiberio va del 19 agosto del año 14 al 18 agosto del 15, y por tanto el año décimoquinto abarca los respectivos meses del 28/29 d. C.

Si se acepta como buena la noticia de Lc 3, 23 «Jesús tenía unos treinta años cuando empezó su actividad», entonces quedaría confirmada la fecha de su nacimiento a finales del reinado de Herodes el Magno (6-4 a. C.) Con esta cronología lucana concuerda también lo que dice el evangelio de Juan en la polemica entre Jesús y los judíos a propósito del templo de Jerusalén «Este templo se construyó en cuarenta y seis años» (Jn 2, 20). Pues bien, Josefo recoge la noticia de que Herodes emprendió la restauración del templo por el año 20/19 a. C. (*Ant.* XV, 11, § 380), en el año XVIII de su reinado.

7. Mt 27, 2; Hech 4, 27, cf. Lc 3, 1, 1 Tim 6, 13, Tácito, *Anales* XV, 44.

cuarto evangelio coloca la actividad de Jesús en relación con tres pascuas hebreas, hay que extender dicha actividad al menos a dos años y medio. Por lo demás, la tradición sinóptica, aunque sólo menciona un viaje de Jesús a Jerusalén, presupone que su presencia y su actividad eran ya conocidas en la capital de Judea. Por tanto, la condenación y la muerte de Jesús podrían estar relacionadas con una pascua hebrea de los años treinta.⁸

Galilea

Dentro de estas coordenadas espacio-temporales de la actividad de Jesús se puede precisar e integrar el marco histórico-geográfico con las informaciones que nos proporcionan otras fuentes. Galilea, según indica Flavio Josefo, era en el siglo I una región densamente poblada, ya que era «muy fértil y rica en pastos y árboles de todas clases». El mismo autor recuerda que Galilea está dividida en dos partes: la Galilea superior, que limita con las regiones de Siria-Fenicia, y la inferior que se extiende desde el lago de Galilea hasta el monte Carmelo y comprende la zona de las colinas y parte de la llanura de Esdrelón. Además de exaltar la feracidad del suelo y de la región galilaica que invita a sus habitantes al trabajo agrícola, el historiador judío no se olvida de resaltar otra característica de los galileos: «A pesar de estar rodeadas de tantos pueblos extranjeros, las dos Galileas siempre se han defendido de toda invasión enemiga, efectivamente, los galileos son belicosos desde pequeños y siempre han sido numerosos y, como sus habitantes no han conocido nunca la cobardía, por eso la región nunca ha conocido un desdoblamiento»⁹. Aunque haya que admitir cierta exageración en el escritor judío, que conoció precisamente Galilea como coordinador de la lucha armada en el primer periodo de la sublevación antirromana del 66-67, sin embargo hay que reconocer que su descripción corresponde a la realidad. En el aspecto geográfico, Galilea no puede menos de presentarse como una región rica y fértil, sobre todo si se la compara con la Judea montañosa y árida en su mayor parte.

Por otro lado hay que recordar también que en Galilea estallaron diversos movimientos revolucionarios, bien contra el gobierno local o

⁸ Algunos autores han intentado incluso precisar el año y el día de la muerte de Jesús a través de una comparación entre los datos evangelicos —que por otra parte difieren entre sí— y el calendario hebreo, de este modo llegan a fijar la muerte de Jesús el 14 de Nisan (7 de abril) del año 30, o lo más tarde el 14 de Nisan (3 de abril) del año 33. Cf. S. Dockx, *Chronologies neotestamentaires* 21-29. Véase Apéndice 2.

⁹ Josefo, *Guerra III*, 3, 1-2 § 35 41-42.

bien contra la presencia de los extranjeros en Palestina¹⁰. En tiempo de las guerras de los macabeos los habitantes judíos de Galilea pidieron la ayuda de Judas Macabeo para defenderse de los ataques de la población pagana de las ciudades. Después de la intervención victoriosa de Simón contra los griegos de Tolemaida, los israelitas que sobrevivieron en la región se refugiaron en Judea para evitar las represalias (1 Mac 5, 14-15. 21-23). Más tarde, cuando el poder de los asmoneos se extendió a toda la Galilea, por el año 104 a. C., adquirió nuevo vigor la población judía de la región gracias a las condiciones favorables del territorio y a las oportunidades que le brindaban las grandes vías de comunicación. Su relativa autonomía bajo el imperio de Herodes el Magno y de su hijo Antipas, mientras que Judea y Samaria pasaban bajo el gobierno directo de Roma, mantuvo viva la aspiración a la independencia, anclada en las tradiciones nacionales y religiosas.

Por los años treinta de la era cristiana, la baja Galilea, de la que forman parte Nazaret y Cafarnaún, junto con Perea al este del Jordán, pertenece al territorio de Herodes Antipas (cf. Lc 3, 1, 23, 7). Las ciudades más importantes son. Séforis, de la que nunca hablan los evangelios, y Tiberíades en el lago homónimo, que Antipas mandó construir por los años 19-20 d. C. en honor del emperador Tiberio. En tiempos de Jesús, Tiberíades es una ciudad habitada por ciudadanos no-judíos, griegos paganos, mientras que en las demás localidades la mayor parte de la población está formada por judíos. Cafarnaún, junto al lago, como ciudad limítrofe entre Galilea y la Gaulanitis (el Golan), bajo la administración de Filipo, es una ciudad importante para el comercio, ya que pasa por allí el camino que une el oriente con los puertos del Mediterráneo. En la misma orilla occidental del lago se encuentra la ciudad de Tariqueas, famosa por su artesanía y por la industria del pescado que quizás haya que identificar con Magdala, población de origen de María, una discípula de Jesús¹¹.

En la orilla oriental, casi en la desembocadura del Jordán en el lago, se levanta Betsaida Julia, llamada así por su constructor Filipo en honor de la hija de Augusto (cf. Mc 6, 45 par., Mc 8, 22). Más al norte, cerca de las fuentes del Jordán, el mismo Filipo reconstruyó la ciudad de Cesarea, en honor del emperador de Roma, que los

¹⁰ Cf. Josefo, *Ant XVII*, 9, 1 § § 271-272, *XVIII*, 1, 1 § § 4-5 23, Judas el Galileo, hijo del «bandido» Ezequías *Guerra I*, 10, 5 § 204, II, 4, 1 § 56, II, 8, 1 § 118, *Ant XVII*, 10, 5 § § 271-272.

¹¹ Josefo, *Ant XIV*, 7, 3 § 120, *Guerra III*, 10, 1 § 462 ss., Plinio, *Hist Nat IV*, 11, Tariqueas, del griego *tarchos* (pez salado), podría referirse a la actividad más importante de este centro, la localidad mencionada en Mc 8 10, Dalmanuta, y en Mt 15, 39, llamada Magadan, podría identificarse con la ciudad de Magdala, conocida con este nombre en los textos judíos posteriores.

evangelios conocen con el nombre de «Cesarea de Filipo» (Mt 16, 13 par)

Todas estas localidades, que tenían organizada su vida en torno al lago de Tiberíades o que se mencionan en el evangelio, forman parte del territorio nordeste de Palestina, dividido al morir Herodes el Grande entre dos de sus hijos. Herodes Antipas recibió la Galilea y la Perea, Filipo, las cuatro regiones que se llaman Gaulanitis, Batanea, Traconitis y Auranitis (cf Lc 3, 1) El tetrarca Filipo, hijo de Herodes y de una de sus diez esposas, Cleopatra de Jerusalén, ejerció su poder de forma moderada y pacífica, favoreciendo la cultura y el comercio¹²

Herodes Antipas, hijo de Herodes y de la samaritana Maltake, es la autoridad política que controla los territorios en los que se desarrolla gran parte de la actividad de Juan Bautista y de Jesús (Mt 14, 1, Lc 23, 7). Su matrimonio irregular con la esposa de su hermanastro, uno de los hijos de Herodes apodado «Filipo», provocó la reacción del austero predicador del Jordán (Mt 14, 3-4) Para evitar una sublevación popular Herodes Antipas hizo encerrar a Juan en la cárcel de Maqueronte, en donde será más tarde ajusticiado¹³. Por causa de este mismo matrimonio con Herodías, Antipas tendrá que sufrir un choque con el rey de los nabateos, Aretas IV, a cuya hija había repudiado. Socorrido en aquella ocasión por el gobernador de Siria, Vitelio, Herodes fue desterrado a Lion, en Francia, el año 39 d C, tras una serie de fracasos diplomáticos, inspirados en gran parte en la ambición de su esposa

Judea

La otra región en donde Jesús desarrolló cierta actividad con ocasión de las fiestas y peregrinaciones es Judea. Aquí se encuentra la capital religiosa de todo el mundo judío, Jerusalén. La zona central de Judea, que converge hacia Jerusalén, es llamada «la montañosa» en las fuentes griegas. A oriente de la ciudad, separado de ella por el monte de los Olivos, comienza el desierto de Judea, delimitado al este por el hundimiento jordánico y por el Mar Muerto. En la zona del Jordán, a la orilla occidental, se levanta la ciudad helenista de Jericó, hecha construir por Herodes el Grande como residencia invernal, y restaurada por su hijo Arquelao. Hasta aquí llega el camino que desde

¹² Probablemente el tetrarca Filipo no debe identificarse con el Filipo mencionado por el evangelio de Mc 6, 17, Mt 14, 3, esposo de aquella Herodías que se caso con Antipas. Según Josefo, la mujer del tetrarca Filipo era Salome, hija del primer matrimonio de Herodías.

¹³ Cf Mt 14, 6-12 par, Josefo, *Ant* XVIII, 5, 2 § 116-119

Galilea baja hacia Judea atravesando Perea para evitar la región de los samaritanos. Los evangelios sinópticos, cuando nos hablan del último viaje de Jesús a Jerusalén, mencionan este recorrido (cf. Mt 20, 17-29, par). En la región al sur de Jerusalén, en el camino que se dirige hacia el Neguev, a unos diez kilómetros, se encuentra Belén, en donde según los evangelios de Mateo y de Lucas tuvo lugar el nacimiento de Jesús (Mt 2, 1, Lc 2, 1-7)

Judea, junto con Samaria al norte e Idumea al sur, según el testamento aprobado por Roma al morir Herodes el Grande, pasó a manos de Arquelao, hermano de Antipas de la misma madre, la samaritana Maltake. De su padre, político astuto y hábil administrador, Arquelao heredó únicamente la ambición del poder que ejerció con implacable dureza hasta el punto de descontentar incluso a los grupos dirigidos por las familias aristocráticas y poderosas de Jerusalén. De esta manera, al final, no sólo no llegó a obtener el título de «rey» con el que soñaba, sino que ante las protestas de la delegación judía a Roma se vio destituido y desterrado a las Galias. Esto tuvo lugar en el año 6 d C. Se conserva una alusión a esta administración turbulenta y desordenada de Arquelao en el evangelio de la infancia de Mateo (2, 21-22).

Desde esta fecha Judea pasó junto con Samaria e Idumea a depender directamente de la administración romana, con un gobernador del orden ecuestre, llamado *praefectus* hasta Tiberio y luego *procurator* en tiempos de Claudio. El procurador romano de Judea dependía a su vez del gobernador y comandante de las legiones de la provincia de Siria, con residencia en Antioquía. Sin embargo, el gobierno del procurador gozaba de una relativa autonomía en lo que se refería a la administración ordinaria, que consistía en administrar justicia, cobrar los impuestos del erario imperial y garantizar el orden público. Para ello el *praefectus* disponía de cinco cohortes —unos 600 hombres—, formadas de tropas auxiliares, de las que cuatro estaban acuarteladas en Cesarea marítima, en donde se encontraba igualmente la residencia del gobernador, y una en Jerusalén. Esta guarnición de la capital religiosa se veía reforzada durante las fiestas y peregrinaciones de los judíos, incluso el procurador se desplazaba del pretorio de Cesarea al palacio de Herodes o bien a la Torre Antonia de Jerusalén para prevenir desórdenes y tumultos antirromanos en la ciudad judía. Normalmente los procuradores, siguiendo la orientación política del régimen de ocupación romana, respetaban el estatuto religioso de los judíos, que tenían en el templo de Jerusalén un punto de referencia central y unificador. Sin embargo, bajo el gobierno de Pilato, que había hecho carrera con el apoyo del antijudío Seyano, consejero del emperador en Roma, tuvieron lugar duras y violentas intervenciones represivas contra los judíos, que reaccionaron frente a las provocacio-

nes del procurador romano¹⁴ Esta política provocativa de Pilato, que despreciaba la peculiar sensibilidad religiosa y nacional judía, pondría fin en el año 36 d C a su carrera política, ya que quedó destituido después de una enésima intervención en contra de una reunión de samaritanos en el monte Garizim y la condenación despiadada de sus dirigentes¹⁵. En este marco de la Palestina de los años treinta, entre los dos polos opuestos de la risueña Galilea, zona del lago, y la rocosa Judea, en donde se levanta Jerusalén y su templo, se desarrolló la actividad de Jesús de Nazaret. Bajo el gobierno indeciso del tetrarca herodiano Antipas y la recelosa administración romana de Pilato se hacen ya sentir los primeros pasos de aquellos movimientos judíos de insurrección contra Roma, que encontraban pábulo natural en las precarias condiciones económicas y sociales de la población judía y en las ilusiones y aspiraciones religiosas y nacionalistas del pueblo.

b) *La vida económica*

Los textos evangélicos hablan de ricos y de pobres, de pecadores y de «publicanos», de escribas y de fariseos, de «ancianos del pueblo» y de «jefes de los sacerdotes». En las parábolas de Jesús los protagonistas se mueven en un ambiente agrícola o urbano, en donde figuran los arrendatarios, los amos, los trabajadores, los jornaleros, el administrador, los criados de casa y el mayordomo, se habla de un rey que trata con un funcionario, de un pobre campesino y de un rico mercader. En la región de Galilea y en los viajes a través de Palestina Jesús se encuentra con algunos hombres y mujeres que no son judíos, con una siro-fenicia, con un oficial pagano, o bien entra en contacto con los samaritanos. ¿Como se presenta el ambiente económico social de Palestina por los años treinta? ¿Cuales son las condiciones de vida de la gente que se mueve en torno a Jesús? ¿Como hemos de entender a «los pobres»? ¿Cuales son las categorías o clases sociales? ¿Qué funciones sociales desempeñan los hombres y las mujeres? ¿Como está organizada la vida privada y pública, la familia y la sociedad en la Palestina del siglo I? Una respuesta puntual y documentada a estas preguntas consentiría colocar la figura y la acción de Jesús en un contexto social y cultural y daría una densidad y un eco concreto a sus

14 Baste recordar la introducción de las enseñas militares en Jerusalén con la imagen del emperador y la utilización del tesoro del templo para la construcción de un acueducto cf. Josefo, *Ant* XVIII, 3, 1-2 §§ 55-62, *Guerra* II, 9, 2-4 §§ 169-177, *Lc* 13, 1. Una confirmación de los abusos administrativos de Pilato podemos verla en Filon, *Leg Cai* 38, 301.

15 Josefo, *Ant* XVIII, 4, 1 §§ 85-89.

palabras y gestos, a sus opciones y a las reacciones de los protagonistas del evangelio. También para la reconstrucción de este ambiente podemos fiarnos de las fuentes de que disponemos, a pesar de que no siempre son capaces de ofrecernos datos relativos a un lugar o a un tiempo preciso.

Por otra parte, la economía de Palestina está determinada por factores geográficos, aparte de los históricos y políticos, que tienen cierta continuidad. Por consiguiente, es posible reconstruir el cuadro general de las condiciones de vida en Palestina antes del año 70, es decir, antes de la gran sublevación en contra de los romanos y de la destrucción de la ciudad y del templo de Jerusalén con la consiguiente deportación de millares de judíos. La economía de Palestina, fuera de las ciudades, más o menos helenizadas si exceptuamos a Jerusalén, es de base agrícola y artesanal y satisface las necesidades del mercado interno. Los productos fundamentales —grano, aceite, fruta, hortalizas— son consumidos por el pequeño productor y se venden en el mercado de los centros más habitados. A estas necesidades de la alimentación interna contribuye también la pesca y la cría de ganado: ovejas y cabras en Judea, terneros en la zona costera. A orillas del lago de Galilea y en la costa mediterránea florece la actividad pesquera, que proporciona junto con el pan de trigo o de cebada la alimentación básica de las clases medias y de los pobres. Algunos productos, como los dátiles y el bálsamo de la región de Jericó, son exportados. La producción agrícola de los latifundios privados o del dominio público sirve generalmente para el mercado interno, controlado por los grandes comerciantes de las nuevas ciudades helenistas.

Junto a la agricultura, limitada por la escasez de terreno cultivable a las regiones de la baja Galilea, florece la artesanía, favorecida incluso por el aprecio del trabajo manual que mostraban los intelectuales y los sacerdotes. Muchos trabajadores artesanos, agrupados en categorías, estaban concentrados en Jerusalén, en función de la vida religiosa que gravitaba en torno al templo. Pero también en los demás centros se encuentran ceramistas, carpinteros, caldereros, tejedores, teñidores y sastres. El comercio interno gira en torno a algunos centros urbanos. La expansión comercial se ve impedida por la falta de una red de caminos y desalentada por los impuestos y por la variedad de monedas que corresponden a la división político-administrativa en que está partida Palestina.

La economía judía de Palestina está condicionada por dos factores derivados del régimen político y de la organización religiosa de la sociedad. Sobre la situación de los agricultores, de los artesanos y de los comerciantes se hace sentir con pesadez el doble o triple sistema tributario: el civil de la administración romana y local y finalmente, sobre todo para los productos del campo, el religioso. Sobre la

propiedad, la casa y los terrenos, hay que pagar el impuesto inmobiliario, que hay que añadir al personal y a la riqueza móvil, determinada periódicamente sobre la base del censo. Hay que pagar igualmente diversos tributos en relación con los contratos, la herencia, el paso de fronteras regionales o urbanas. Al cobro de todo este conjunto de tasas civiles directas e indirectas atienden los cobradores fiscales públicos y los privados, organizados en agencias o sociedades. El grupo de los «publicanos» (griego, *telonai*) tiene arrendado el cobro de los impuestos. Pero en Palestina no son los grandes cobradores o sus dependientes los que actúan al servicio de la administración imperial, sino más bien los pequeños cobradores del sistema helenista al servicio de las administraciones locales.

Las tasas religiosas se pagan al templo o a sus funcionarios, sacerdotes o levitas, en dinero o en especie. Cada uno de los judíos varones adultos tiene que pagar anualmente al templo dos dracmas, equivalentes a dos días de jornal de un trabajador agrícola. Además, los que cultivan tierras tienen que entregar las primicias, cerca del 2%, de todos los productos del campo y de la cocción del pan. Finalmente, el primogénito macho de los animales tiene que ser ofrecido al templo. A ello hay que añadir la ley del año sabático, que ordena dejar sin cultivar la tierra cada siete años, más las otras normas religiosas y sociales que prescriben ceder en beneficio de los pobres y para el uso religioso la décima parte de los productos del campo. Todas estas restricciones normativas, aunque no siempre se observan con escrupulosidad, limitan las posibilidades económicas de la gente que vive de los productos del campo. Para tener una idea concreta de las condiciones de vida se puede tener presente que una medida de 13 litros de grano vale un dracma en moneda griega o un denario de plata romano, es decir, el pago de una jornada laboral de un obrero del campo. Una camisa o una túnica llega a costar unos 4 dracmas.

c) *Sociedad y familia*

En este contexto económico se sitúan las diversas capas sociales de Palestina en los años treinta. En la cumbre domina una minoría de ricos, compuesta de grandes propietarios de tierras, grandes comerciantes, altos funcionarios y la aristocracia laica y sacerdotal de Jerusalén. Los ricos viven en las ciudades helenistas, sede del gobierno local o de la administración romana. Una categoría intermedia es la que constituyen los trabajadores autónomos: artesanos, pequeños propietarios, comerciantes, sacerdotes y levitas, funcionarios y empleados de la administración civil. La categoría de los pobres, que

tiende a ir creciendo con el sistema fiscal opresivo y con la inestabilidad político-administrativa, está constituida por los trabajadores temporeros, los jornaleros, los mendigos y los inválidos. La asistencia privada y la comunitaria, favorecida por las prescripciones religiosas, atiende a la subsistencia de los más pobres.

Dentro de este panorama económico-social aparecen otras subdivisiones sobre la base de las distintas funciones y competencias a las que da origen la tradición y la normativa religiosa. Una categoría aparte es la que representa lo que en las fuentes sucesivas fue llamado «el pueblo de la tierra». En esta categoría entran los que en el evangelio son designados como «pecadores y publicanos», es decir, los no-observantes, debido a su actividad económica o a su conducta religiosa y moral en disconformidad con la ley tal como la interpretaban los maestros y los sabios: los campesinos que no entregaban sus diezmos y primicias, los que ejercían oficios contaminantes, como los teñidores y curtidores. Estas personas se asemejan a los que no son «verdaderos» israelitas; están privados de los derechos religiosos y civiles, como por ejemplo la posibilidad de ocupar cargos en la sinagoga, en los tribunales y en la administración local. También las mujeres, en lo que se refiere a la vida religiosa y social, se equiparan a los menores y a los esclavos. Estos últimos, si son judíos, están protegidos por la ley religiosa que asegura su liberación después de siete años. Este hecho limita el número de esclavos judíos. En las casas de los ricos es más fácil encontrar esclavos paganos que, con su plena conversión al judaísmo —la circuncisión para los varones—, quedaban asimilados al israelita y pasaban a aumentar la categoría de los «prosélitos».

Una función importante para la socialización y fijación de las funciones es la que corresponde a la familia judía, en la que el padre-marido es el cabeza indiscutible con el derecho-deber de alimentar y educar a sus hijos. La mujer-esposa tiene un papel subordinado en todo, aunque goza de la estima y del respeto común como madre de hijos. El matrimonio en las clases medias y pobres es generalmente monogámico, precedido normalmente del contrato de esponsales que puede hacerse a partir de los 18 años para los varones y de los 12 años para las mujeres. La generación de los hijos se considera como una obligación moral y el nacimiento, sobre todo si se trata de varones, como una bendición.

Con el contrato de esponsales o matrimonio el marido se obliga a una especie de aseguración: una cantidad que va de las 100 a las 200 dracmas que hay que pagar a la esposa en caso de divorcio-repudio o de viudez. El divorcio está regulado por la normativa sobre el «repudio», inspirado en la jurisprudencia de la escuela de Hillel, en la cual se prevé —además de los motivos graves de infidelidad y esterilidad—

todo cuanto pueda hacer a la mujer desagradable al marido. La viuda podía volver a casarse, pero en algunos ambientes se apreciaba y se recomendaba la viudez como señal de fidelidad al primer marido. En esta estructura familiar con sus funciones bien definidas tiene lugar la primera educación y socialización de los niños judíos. Con el rito de la circuncisión a los ocho días del nacimiento del niño, el hijo de padres judíos queda inserto en la comunidad de verdaderos israelitas. Por el primogenito varón el padre tiene que pagar una especie de rescate religioso, que puede poner en manos del sacerdote del lugar o en el templo de Jerusalén. También es al padre a quien le corresponde la obligación de educar a sus hijos en el conocimiento y práctica de la ley, que abarca la vida entera de un observante judío. Se recomienda al padre que haga participar a sus hijos en los ritos y plegarias de los adultos apenas están en disposición de asociarse a ellos y de cumplirlos. Más tarde se fijara la edad de los 13 años como límite para someterse a las obligaciones de la ley judía y ser *bar mitzvá*, es decir, «hijo del precepto». Las hijas, incluso adultas desde los 12 años, están bajo la tutela jurídica del padre hasta el matrimonio, cuando pasan a estar bajo la tutela del marido.

La educación familiar va acompañada de la que se realiza en la escuela, presente en todas las aldeas que están dotadas de sinagoga. La formación básica, que abarca los primeros años desde los 6 a los 13, consiste en el aprendizaje de la lectura y en la memorización de algunos trozos de la *torah*, bajo la guía de un maestro (*sopher*) y el control del vigilante o asistente de la misma sinagoga, llamado *hazzan*. Solamente algunos podían cursar los estudios superiores después de los 12-13 años, junto a algún maestro o sabio y reuniéndose en pequeños grupos. Este aprendizaje superior se dirige a la interpretación de la ley-torah según la orientación tradicional de los maestros y su aplicación a las diversas situaciones de la vida. Esta preparación religiosa y legal es una exigencia para todos los que aspiren a ocupar cargos de responsabilidad en el tribunal o en la administración de los pequeños centros judíos de Palestina

d) *La vida religiosa*

En todo caso la formación social y cultural se mantiene viva gracias a la práctica religiosa que impregna toda la vida familiar y la de cada uno de los judíos observantes. La sinagoga es sobre todo en las pequeñas aldeas el centro de la vida social y religiosa de la comunidad judía. Bajo la responsabilidad del presidente y la dirección del asistente o vigilante se desarrolla todos los sábados por la mañana y en los días de fiesta principales la asamblea litúrgica, que comprende la profesión de fe en Dios creador y Señor único, las oraciones, la

bendición —que da el sacerdote, si hay alguno presente en la reunión—, y luego la lectura de la ley, el Pentateuco, seguida de una sección de los libros de los profetas. En esta liturgia de la palabra participan todos, hombres, mujeres y niños. Pero solo los hombres adultos pueden ser invitados a leer los textos bíblicos y, cuando se presenta la ocasión, a hacer un comentario práctico-exhortativo de los mismos.

La lectura de la Biblia en las sinagogas de Palestina se hace directamente del rollo escrito en hebreo. Pero en el siglo I solamente los sabios o maestros y sus discípulos están en disposición de seguir su lectura en lengua hebrea. Por eso, después de la proclamación de algunas frases del texto original hebreo viene la traducción libre del texto a la lengua que comprendía y hablaba el pueblo, el arameo. Las otras dos lenguas que se empleaban en el imperio romano, el latín y el griego, se utilizaban en la administración pública para las relaciones con los romanos y en las casi treinta ciudades helenistas o helenizadas de Palestina. También en las familias de las clases altas y en las escuelas superiores de Jerusalén se enseñaba y aprendía el griego como instrumento de comunicación con los griegos y con los judíos de la emigración o diáspora¹⁶

La vida religiosa del judío observante seguía el ritmo de las plegarias de la mañana y de la tarde con el rezo del *shemá*, que comprendía algunos breves textos bíblicos¹⁷. Había además otras plegarias en forma de bendición o de acción de gracias que acompañaban a los momentos más importantes y usuales de la jornada: las comidas del mediodía y de la noche, el comienzo de un trabajo o de un viaje. El recuerdo y la observancia de la ley se mantienen vivos igualmente gracias a unos pequeños trozos de pergamino llamados *mezuzôth*, que se cuelgan en las puertas de los lugares públicos y en los que están condensados los textos bíblicos del *shemá*. También las cintas de color que se cosen al borde del manto y que se llaman en hebreo *zizit* son una invitación para la observancia de los mandamientos. La veneración por la palabra de Dios consignada en la Escritura se expresa finalmente en el uso de atar al brazo izquierdo y en la frente unos estuches que contienen textos bíblicos de la torah¹⁸

16 D J Fitzmyer, *The Languages of Palestine in the First Century*, a D. CBQ 32 (1970) 501-531

17 Los textos que componen la profesión de fe llamada *schema* (de la primera palabra hebrea de Dt 6, 4) son Dt 6, 4-9, 11, 13-21 y Num 15, 36-41, quizás en el siglo I se incluía además la práctica de recitar el decálogo

18 Los textos bíblicos recogidos en esos estuches que se conocen en los evangelios con el nombre de «filacterias» son Ex 13, 1-10 11-16, Dt 6, 4-9, 11, 13-21, quizás antiguamente se incluía también el decálogo. Con razón pudo afirmar Flavio Josefo que todos los judíos desde pequeños aprenden a conocer y observar la ley (*Contra Apion* II, 18, § 178)

Puesto que esta práctica está relacionada sobre todo con los momentos de oración, esos estuches o dijes se llaman *tefillim*, «plegarias».

El tiempo semanal y el anual de los piadosos judíos está marcado por la observancia del sábado y de las festividades tradicionales. El *shabbat*, como indica su mismo nombre («cesar-descansar») lleva consigo la escrupulosa observancia del descanso, que favorece la participación en la liturgia sinagoga y el estudio de la torah. El carácter alegre y festivo del *shabbat* supone además la comida familiar con una oración especial de bendición sobre el vino y el día de reposo sagrado. En este día los grupos de devotos y observantes tienen la ocasión de reunirse para celebrar un banquete en común o para meditar sobre la torah en torno a un maestro.

Las familias y los grupos de judíos observantes de las aldeas o ciudades de Palestina tienen la oportunidad de subir a Jerusalén para satisfacer la obligación de la peregrinación con ocasión de las tres fiestas anuales: pascua-ázimos (*pesach-mazzôt*), el día 15 de nisán (luna llena de marzo-abril); pentecostés (*sabû'ôt*), cincuenta días después de pascua, chozas o tabernáculos (*sukkôt*), el día 15 del mes de tishri (septiembre-octubre). Con ocasión de estas fiestas-peregrinaciones al templo las familias judías pueden presenciar y participar en las solemnes liturgias del templo previstas para esas solemnidades, hacer sus ofrendas sagradas y gastar el «diezmo» que habían reservado para la peregrinación. Las otras fiestas anuales que no imponían la peregrinación, como la del año nuevo o la de la expiación (*yôm kippur*), el día 10 del mes de tishri, se celebran con plegarias y lecturas especiales en la sinagoga local.

Además de la observancia del *shabbat* y de las festividades, pueden recordarse algunos días del año mediante el ayuno, que practican los grupos devotos incluso semanalmente o la comunidad entera en algunas circunstancias particulares, por ejemplo en tiempos de sequía. En este contexto de la vida religiosa y de las observancias judías merecen una mención aparte las leyes de pureza y de impureza ritual. Este conjunto de normas que tienen sus raíces en la tradición bíblica se refiere en particular a los sacerdotes durante su servicio en el templo, pero entre algunos grupos se afirma la tendencia a extenderlas a todo «Israel». Los ámbitos de pureza que suele contemplar la ley son: la vida sexual, el contacto con los animales muertos, con los cadáveres y con los leprosos, las relaciones con los no-judíos. Una serie de prescripciones es la que se formula para garantizar la pureza en el uso de alimentos sólidos y líquidos, con sus relativos recipientes. En relación con esta vida religiosa y social tan articulada, en el contexto histórico y político de Palestina durante el siglo I, es donde, además de las clases sociales, se van configurando los diversos grupos y movimientos que conocemos en la tradición evangélica: los sadu-

ceos, los fariseos, los herodianos y las categorías de sacerdotes y de escribas.

e) *Movimientos y grupos en el ambiente de Jesús*

Cuando habla de la revuelta nacionalista y anti-romana que instigó el galileo Judas en tiempos del procurador Coponio, tras la muerte de Arquelao, en el año 6 d. C., Flavio Josefo afirma que Judas era un «sabio», que fundó «una secta especial que no tenía nada en común con las demás. En efecto, entre los judíos hay tres sectas filosóficas: a la primera pertenecen los fariseos, a la segunda los saduceos, a la tercera —que goza de una fama de particular santidad— los que se llaman esenios...»¹⁹. Estos datos del historiador judío de origen sacerdotal, cercano por eso mismo a los ambientes de los saduceos, que realizó una experiencia de tipo esenio junto a un maestro espiritual llamado Bannus (*Vida* 11) y finalmente se adhirió al movimiento de los fariseos, pueden ser creíbles en substancia. Reflejan sin embargo las valoraciones de un judío que vive después de los trágicos acontecimientos del año 70 d. C., que intenta presentar el mundo judío a los de fuera de una forma aceptable y según las categorías greco-helenistas. Por otra parte, tampoco las demás fuentes son totalmente imparciales, puesto que las cristianas se muestran en algunos puntos acentuadamente antifarisaicas, mientras que las judías-talmúdicas son antisaduceas o no dicen nada de los movimientos que se apartan de la ortodoxia farisaica.

Es preferible partir del dato más seguro, mencionado en todas las fuentes: en los ambientes de la aristocracia sacerdotal y laica de Jerusalén goza de cierto prestigio una orientación o movimiento espiritual cuyos simpatizantes se llaman «saduceos». Sea cual fuere la explicación que se da de este nombre —hebreo, *sadduqîm*; griego, *saddoukaioi*— que generalmente se relaciona con la línea sacerdotal de Sadoc (1 Re 2, 35), es cierto que de este ambiente saduceo forman parte las grandes familias sacerdotales, cuyos miembros fueron ocupando uno tras otro el cargo de sumo sacerdote, la suprema autoridad de la nación judía: la familia de Boethus, de Hanán, a la que pertenece José Caifás, la de Phiabi y de Khimit²⁰. El elemento

19. Josefo, *Guerra* II, 8, 2 119; cf. *Ant.* XIII, 5, 9 § § 171-172, en donde nos remite a la exposición más amplia que había hecho en *Guerra* II, 8, 2-14 § § 119-166; *Ant.* XVIII, 1, 2-6 § § 11-25.

20. La importancia de la familia de Boethus, un judeo alejandrino, padre de Simón, Joazar y Eleazar, sumos sacerdotes en tiempo de Herodes y de sus hijos, seguidos más tarde por otros de la misma familia en tiempos de Agripa I, justifica el apelativo de *Bethusianos* que se dio a la oligarquía sacerdotal de orientación saducea. De la familia de Hanán ocuparon el cargo de sumos sacerdotes cinco descendientes: Eleazar, Jonatán, Teófilo, Matías, Anán; José Caifás era yerno del viejo Hanán.

religioso distintivo de los saduceos es su adhesión a la ley escrita en la Biblia, que no puede equipararse con la tradición oral de los maestros o intérpretes de las diversas escuelas. En el plano político los saduceos permanecen abiertos a la colaboración con el poder político a fin de mantener el control de la institución del templo con sus recursos financieros.

No todos los funcionarios del templo se adhieren a la orientación de los saduceos. Los numerosos sacerdotes que residen en las aldeas o ciudades de Palestina, divididos en 24 secciones o turnos para el servicio semanal (hebreo, *mishmarôt*) en el templo adonde acuden dos veces al año, están a menudo en contra de esta mentalidad espiritual y política de los saduceos. La verdad es que ellos se ven obligados a ejercer un trabajo o un oficio para poder vivir, ya que las ofrendas y los diezmos no bastan para su sustento. Por otra parte hay también laicos, pertenecientes a las grandes familias de Jerusalén, que comparten las ideas saduceas. Junto a los grandes funcionarios del templo —el capitán de la policía, el tesorero y los jefes de sección de los turnos semanales—, algunos de estos laicos, ricos y poderosos, forman parte del Consejo supremo de 71 miembros, llamado «sandrín», que preside el sumo sacerdote en el cargo. Son los «ancianos» (griego, *presbyteroi*) de las fuentes evangélicas.

Hasta tal punto es imposible identificar a los saduceos con los miembros de las familias sacerdotales que un grupo de sacerdotes y laicos disidentes, en contraste con la línea religiosa y política del sumo sacerdote y del alto clero de Jerusalén, viven en una especie de organización comunitaria a orillas del mar Muerto. La biblioteca que se ha encontrado en las cuevas vecinas y los restos del asentamiento que han puesto de manifiesto las excavaciones de 1947-1956 en la localidad llamada Kirbet o Wadi Qumrán han hecho pensar que se trata de un grupo afín en su orientación espiritual y en su estilo de vida a los que Flavio Josefo presenta como secta de los «esenos»²¹. Pues bien, los dirigentes sacerdotales de esta comunidad apelan a la línea sacerdotal de Sadoc, pero se han retirado al desierto para formar la comunidad nueva y pura, empeñada en la observancia de la ley, aguardando la liberación final de «los hijos de la luz» con la eliminación de todos los impíos o «hijos de las tinieblas».

En ciertos aspectos los esenos-qumránicos se pueden relacionar con el movimiento tan complejo de orientación farisaica. Todavía se sigue discutiendo tanto sobre el origen como sobre la evolución histórica de este grupo, mencionado en los evangelios y por Flavio

21 Josefo, *Guerra* II, 8, 2-13 § § 120-161, *Ant* XIII, 5, 9 § 171, XVIII, 1, 4-5 § § 18-22, testimonios sobre los esenos se encuentran también en Filon, *Apol* 1-18, recogidos en Eusebio, *Praep Evang* XII, 1-19, y en Plinio el Viejo, *Nat Hist* V, 15, 73, cf. Filon, *Quod omni prob lib* 75-91, L. Moraldi, *I manoscritti di Qumran* Torino 1971, 9-76

Josefo con el vocablo griego *pharisaioi* y designado en las fuentes judías como *perushim*²². El rasgo distintivo de los fariseos es la interpretación y observancia de la ley hecha sobre la base de una tradición oral que tiende a aplicar la torah escrita a todas las situaciones nuevas y múltiples de la vida. De aquí la tendencia a separarse de los que no conocen ni practican las normas de pureza y las prescripciones religiosas sobre los diezmos. Organizados en forma de cofradías, llamadas en los sucesivos textos judíos *haburôt*, se reúnen para celebrar algunas comidas en común entre los puros y para meditar sobre la ley. Dentro de este movimiento fariseo gozan de especial estima y prestigio los «maestros» o escribas, que, a diferencia de los de orientación saducea, promueven la interpretación y actualización de la Escritura según la tendencia de las dos escuelas que dominaban ya antes del año 70 y que estaban presididas por R. Hillel y R. Shamai. Aunque los fariseos no tienen un fuerte peso político, como los adheridos al saduceísmo, pueden contar sin embargo con la simpatía y el prestigio de que gozan entre el pueblo. En efecto, son los maestros y escribas fariseos los que controlan de hecho la formación y la vida religiosa del pueblo a través de la red capilar de las sinagogas y de las escuelas ajenas.

Más politizados están los grupos que, inspirándose en el celo de los fariseos por la ley judía, se empeñan en una acción militar por la independencia de la nación. Flavio Josefo tiende a desacreditar a los seguidores de este movimiento que tiene sus raíces en las luchas macabeas del siglo II como los mismos fariseos, pero que adquirió nuevo vigor en tiempos de la ocupación romana con una ideología de cuño teocrático y nacionalista. En los escritos del historiador judío el término «zelotes» (griego, *zelotai*) se reserva para los grupos que durante la guerra del 66/70 se disputan con éxitos alternativos el control de la ciudad de Jerusalén y del templo. Los protagonistas de los diversos movimientos de insurrección antirromanos y los cabecillas de los grupos armados que precedieron a la guerra son descalificados por Flavio Josefo con los apelativos de «bandidos» (griego, *lestai*) o de «sicarios», según una terminología que comprendían muy bien los lectores romanos²³. Esta terminología aparece también en

22 Para una panorámica amplia y equilibrada de los estudios sobre el origen de los fariseos, su orientación espiritual y sus relaciones con Jesús, cf. P. Maffucci, *Il problema storico dei farisei prima del 70 d. C.* *Rassegna di un secolo di studi* RBibIt 26 (1978) 353-399

23 H. P. Kingdon, *The Origins of the Zealots* NTS 19 (1972) 74-81, para G. Jossa, *Gesu e i movimenti di liberazione della Palestina* Brescia 1980, los dos grupos «zelotes» y «sicarios» (bandidos) son distintos por origen histórico-geográfico y posición ideológica, social y política, los primeros son de ambiente sacerdotal y luchan por la autonomía religiosa, los segundos son de origen galileo-campesino y luchan por la libertad social y política

los textos evangélicos, «zelotes/bandidos», y en los casos concretos resulta difícil establecer si es un reflejo de la misma realidad y de la misma concepción que tiene Flavio Josefo²⁴. Lo mismo hay que decir del término «herodianos» que, en la *Guerra judía* de Flavio Josefo designa a los partidarios de Herodes (*Guerra I*, 16,6 § 319) y en los evangelios indica un grupo asociado a los fariseos cuando, intentando arrastrar a Jesús a un debate político sobre el tributo a pagar al emperador (Mt 22, 16; Mc 12, 13), conspiran juntos para eliminarlo (Mc 3, 6). Esta extraña combinación de los dos grupos es un indicio de la compleja situación política y religiosa de la Palestina en que vive y actúa Jesús.

Para completar el cuadro de movimientos y de grupos palestinos del siglo I hay que añadir a los samaritanos, que recuerdan los textos evangélicos y el historiador Flavio Josefo²⁵. Sus diferencias con los judíos se remontan a la época de los asmoneos y se deben a las divergencias religiosas sobre la institución del templo. En efecto, los samaritanos exigen el derecho a tener un templo autónomo en el monte Garizim. Además, reconocen tan sólo el Pentateuco y la autoridad de Moisés. Por consiguiente, sus esperanzas mesiánicas se centran en una figura profética ideal que habrá de reproducir los rasgos de Moisés.

La diversificación de los distintos grupos y movimientos en Palestina por los años treinta refleja las contradicciones y los contrastes de un país ocupado por una potencia extranjera, los romanos, o la administrada por los descendientes de un rey oriental, Herodes el Grande, extraño a las tradiciones culturales y religiosas del pueblo judío. El estilo de vida de las ciudades helenistas de Palestina y de las cortes principescas de los hijos de Herodes contrasta con el de la pobre gente del campo, los artesanos o pequeños comerciantes. A pesar de estas divisiones tan profundas o inconciliables entre sí, la nación y el pueblo judío encuentran su fuerza de cohesión en torno a dos polos o instituciones: la ley y el templo. Pero la manera distinta de referirse a estas dos realidades en las que se condensan las aspiraciones religiosas judías está en el origen de las divergencias entre los mencionados grupos o movimientos. En este ambiente, cargado de

24. Un discípulo de Jesús, Simón, es denominado *zelotes* (Lc 6, 15; Hech 1, 13); en los textos paralelos de Mateo y Marcos se le llama *kananaio*; a los dos condenados a la cruz junto con Jesús se les llama *lestai* (bandidos) (Mc 15, 27; Mt 27, 38.44); para el evangelio de Juan, Barrabás era un *lestes* (Jn 18, 40).

25. Josefo, *Ant.* IX, 14, 3 § 288-291; XI, 8, 6 § 340-347. En los evangelios Samaría y los samaritanos se mencionan en relación con la actividad de Jesús que atraviesa Samaría y se encuentra con samaritanos (Lc 9, 52; 17, 11; Jn 4, 4-5. 39-40). Según Mateo 10, 5, los discípulos no deben dirigirse a las ciudades samaritanas, así como han de evitar el territorio de los paganos.

esperanzas y de tensiones de naturaleza social y religiosa al mismo tiempo, se inserta la acción de Jesús, el hijo del carpintero, el maestro itinerante, seguido por un grupo de discípulos, naturales en su mayor parte de la zona del lago de Galilea.

2. Los orígenes de Jesús²⁶

Si quisiéramos hacer la tarjeta de identidad de Jesús sobre la base de los datos que encontramos en los evangelios y en las demás fuentes antiguas, obtendríamos este resultado:

1. Nombre: Jesús (hebreo, *Jeshù*, abreviación de *Jehoshúa*).
2. Padre: José (hebreo, *Joseph*).
3. Madre: María (hebreo, *Myriam*).
4. Lugar de nacimiento: Belén de Judá (¿o Nazaret de Galilea?).
5. Fecha de nacimiento: en tiempos del rey Herodes (¿censo de Quirinio?).
6. Domicilio: Nazaret de Galilea (¿Cafarnaún?).
7. Estado civil: soltero (célibe).
8. Profesión: carpintero (maestro, predicador itinerante).

En esta tarjeta de identidad hay algunos datos seguros e indiscutibles, mientras que otros son vagos e inciertos. Esta situación depende de las fuentes evangélicas que parecen observar ciertas reticencias o no estar muy interesadas por este tipo de informes historiográficos. De los cuatro evangelios canónicos sólo hay dos que hablen explícitamente de los orígenes de Jesús, Mateo y Lucas; los otros dos recogen algunas alusiones ocasionales a su familia y a su lugar de origen.

Por otra parte, como ya hemos indicado más arriba, el epistolario paulino no confirma ni contradice este cuadro, ya que en él no se refieren datos nuevos sobre los orígenes y el estado social o civil de Jesús. La única información que se puede deducir de los escritos de Pablo, además del origen judío israelita de Jesús, es el de su pertenencia al linaje de David (Rom 1, 3; cf. 2 Tim 2, 8). En la fórmula que se sitúa al comienzo de la carta a los romanos, escrita a finales de los años cincuenta, «el evangelio acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne», Pablo recoge probablemente un fragmento arcaico de profesión de fe, en el que se presupone el origen davidico de Jesús como base de su mesianidad. Pero el acento se pone en el hecho de que Jesús, a pesar de insertarse según su condición humano-

26. J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A commentary of the Infancy narratives in Matthew and Luke*, New York 1977 (tr. esp., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Madrid 1982).

histórica en la descendencia davídica, es reconocido a partir de la resurrección como Hijo glorioso de Dios, capaz de comunicar a los hombres el Espíritu santificador (Rom 1, 3-4). Por tanto, puede considerarse este texto de Pablo como el documento más antiguo sobre los orígenes históricos de Jesús.

Los actuales textos evangélicos, incluso admitiendo que reproducen tradiciones más antiguas, han sido de hecho redactados posteriormente. El opúsculo de Marcos, que se considera comúnmente en la actualidad como el primero de los evangelios sinópticos, empieza la narración de la vida de Jesús con la predicación y la actividad de Juan el bautista, con las que conecta a través del bautismo la actividad pública de Jesucristo. En un episodio ocasional el evangelista nos hace saber que Jesús en su «patria», probablemente Nazaret (Mc 1, 9), es conocido como el «carpintero», el hijo de María, el hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón, y que tiene también hermanas que residen en aquel mismo lugar (Mc 6, 1. 3). El mismo autor nos había adelantado algunas noticias sobre las relaciones de Jesús con sus familiares en otra escena, en la que estos últimos parecen estar preocupados por la actividad exorbitante de Jesús: «Se enteraron sus parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: ¡Está fuera de sí!» (Mc 3, 21). Como respuesta o como reacción a esta búsqueda de sus parientes, entre los que figuran sus hermanos y su madre, Marcos recoge una sentencia programática de Jesús: «Estos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3, 34-35).

Por lo que se refiere al origen davídico de Jesús, el evangelio de Marcos conoce el apelativo «hijo de David» puesto en labios del ciego Bartimeo (Mc 10, 47. 48) y refiere también la intervención autorizada de Jesús en el templo, en la que se plantea explícitamente el problema del origen de Mesías en relación con el Salmo 110, 1, atribuido a David, en donde él lo llama. «Mi Señor» (Mc 12, 35-37). De estas alusiones tan sobrias no parece deducirse que a Marcos le preocupara mucho el problema del origen davídico de Jesús. El evangelio acoge este origen como un dato tradicional, pero que no desempeña una función determinante en su catequesis sobre la identidad de Jesús, aunque es aclamado por los peregrinos que lo acompañan en su entrada en Jerusalén como aquel que inaugura «el reino de nuestro padre David» (Mc 11, 10). Los otros dos evangelios sinópticos, Mateo y Lucas, parecen a primera vista estar más interesados por los orígenes de Jesús. Más aún, Lucas, en el prólogo general a su obra, afirma que «investigó diligentemente todo desde los orígenes» (Lc 1, 3). De hecho los dos evangelios actuales se abren con una especie de introducción en la que se narran el nacimiento de Jesús y algunos episodios relacionados con él, así como un hecho relativo a la época

en que Jesús tenía doce años (Lc 2, 41-50) Pero de todo este conjunto narrativo, llamado impropriamente «evangelio de la infancia», los datos seguros que se pueden deducir no enriquecen en mucho lo que ya conocemos por la tradición de Marcos. Juntando los datos convergentes de los dos primeros capítulos de Mateo y de Lucas, tenemos esta situación:

1. Jesús fue concebido de María, prometida a José, por la intervención del Espíritu santo (Mt 1, 18. 20. 25, Lc 1, 27. 35);
2. Su nombre «Jesús» fue revelado por un ángel (Mt 1, 21; Lc 1, 31),
3. Nació de María, casada con José, que es de la estirpe de David (Mt 1, 16. 18. 20; Lc 1, 27; 2, 3-5),
4. Jesús nació en Belén de Judea (Mt 2, 1; Lc 2, 4);
5. Nació en tiempos del rey Herodes (Mt 2, 1. 7. 16. 19; Lc 1, 5).

Las dos narraciones se diferencian en algunos puntos y en el planteamiento general: en el evangelio de Mateo, José es el protagonista y el interlocutor de las revelaciones divinas, en Lucas es la madre, María, la que está en el centro de los relatos del anuncio, del nacimiento y de la presentación de Jesús (en el templo), dispuestos en paralelismo con los de Juan Bautista; además, según Mateo, José en tiempos del nacimiento de Jesús reside con su esposa María en Belén de Judea y, después de una breve estancia en Egipto, va a vivir en Nazaret de Galilea por razones de seguridad (Mt 2, 19-23). En la edición lucana de la historia de los orígenes José y María viven en Nazaret y el nacimiento de Jesús tiene lugar en Belén de Judea con ocasión de un censo romano, que provoca este desplazamiento temporal de los dos esposos (Lc 2, 1-7. 39. 51)

Otros muchos detalles de las dos ediciones evangélicas responden a las exigencias cristológicas y catequísticas de los respectivos autores, que utilizan con esta finalidad un género literario particular, inspirado en los modelos bíblico-judíos sobre los orígenes y la historia de los patriarcas. Abrahán-Sara (Lc), Jacob-José y Moisés (Mt). En una comparación con el evangelio público se saca la impresión de una cierta desconexión entre lo que el evangelio de la infancia cuenta sobre el origen y el nacimiento de Jesús y la reacción frente a su persona y actividad en Nazaret y en Jerusalén. En su patria, en Nazaret, Jesús es conocido como «el hijo del carpintero» y se menciona el nombre de María su madre y sus cuatro hermanos, recordando también a algunas hermanas (Mt 13, 55-56). Solamente Lucas se preocupa de establecer una conexión con lo que relató en los dos primeros capítulos indicando al comienzo de la actividad pública de Jesús: «Tenía Jesús, al comenzar, unos treinta años, y era según se creía hijo de José» (Lc 3, 23). Pero más adelante recoge la opinión de

los habitantes de Nazaret que, maravillados frente a la enseñanza autorizada de Jesús, se preguntan: «¿No es acaso el hijo de José?» (Lc 4, 22). Sin embargo, al comienzo de esta escena, que se desarrolla en la sinagoga de Nazaret, Lucas puntualiza cuál era la relación de Jesús con esta localidad: «Vino a Nazaret, donde se había criado» (Lc 4, 16).

En Jerusalén no se acuerda nadie de la conmoción que había suscitado la llegada de los magos de oriente para informarse del nacimiento del rey de los judíos, ni de la matanza consiguiente de los niños de Belén y sus alrededores que había ordenado el rey Herodes (Mt 2, 1-4. 16). Cuando Jesús se presenta en Jerusalén, es aclamado por la gente que le acompaña con el título de «hijo de David» (Mt 21, 9). Y a la pregunta de los habitantes de Jerusalén: «¿Quién es ése?», la gente del cortejo responde: «Este es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea» (Mt 21, 10-11).

Así pues Jesús, según la tradición común atestiguada por los tres evangelios sinópticos, es conocido como «el profeta de Nazaret» de Galilea. Esta es su «patria», es decir, el lugar de origen, según el evangelio de Marcos y el de Mateo (Mc 6, 1; Mt 13, 53)²⁷. También el cuarto evangelio confirma esta tradición del origen nazareno de Jesús (Jn 1, 45). Pero la discusión que nace en Jerusalén entre la gente a propósito de la identidad mesiánica de Jesús, en conexión con su origen histórico de Galilea, deja asomar la duda: ¿nació realmente Jesús en Nazaret?²⁸. El mismo evangelio de Juan refiere la opinión común que conoce a Jesús como hijo de José de Nazaret (Jn 1, 45) y recoge la objeción de los judíos frente a la afirmación de Jesús de que había venido de Dios: «¿Acaso no es éste el hijo de José? Conocemos a su padre y a su madre» (Jn 6, 42). Juan responde a esta objeción no ya negando el origen histórico de Jesús, sino afirmando que sólo

27 El evangelio de Lucas recoge lo mismo que los otros dos sinópticos el apelativo dado a Jesús de nazareno (gr *nazarenos*. Lc 4, 34; 24 19, *nazoraios*. Lc 18, 37, cf. Hech 2, 22; 3, 6; 4, 10, 6, 14; 22, 8, 24, 5, 26, 9); en los Hechos Lucas pone en labios de Pedro la expresión «Jesús de Nazaret» (Hech 10, 38). Pero en el episodio en que narra el conflicto entre Jesús y los habitantes de Nazaret, Lucas indica que Nazara (Nazaret) es el lugar donde se crió Jesús (Lc 4, 16).

28 Juan reconstruye el debate entre los judíos en Jerusalén recordando las dos grandes orientaciones mesiánicas. «este es realmente *el profeta*», «este es *es el Cristo*». Pero contra esta última afirmación recoge el interrogante de algunos: ¿Acaso el Cristo procede de Galilea? ¿No dice la Escritura que el Cristo vendrá del linaje de David y de Belén, la aldea de David? (Jn 7, 40-42). ¿Conoce Juan la tradición referida por los dos evangelios de Mateo y de Lucas sobre el origen betlemita de Jesús? ¿O bien responde a todas las objeciones judías aludiendo al verdadero origen de Jesús, desde el cielo, desde el mundo de Dios? El modo de proceder de Juan en dos niveles, el histórico y el espiritual, no excluye que esté al corriente de la respuesta que en algunos ambientes cristianos se da a la objeción de los judíos sobre el origen de Jesús: nació realmente en Belén, aunque es conocido como Jesús de Nazaret, en Galilea

puede reconocer la verdadera identidad de Jesús, Hijo de Dios, aquel que se deja instruir por Dios a través de la revelación del único que ha visto a Dios, el propio Jesús (Jn 6, 43-47).

Del mismo modo los dos evangelios de Mateo y de Lucas transcriben la afirmación de la fe tradicional sobre Jesús, Hijo de Dios mediante el poder del Espíritu santo (Rom 1, 3-4). Por una parte subrayan su origen histórico, de la estirpe de David «según la carne», y por otra parte hablan de su origen de Dios «según el Espíritu santo». Mientras que para lo primero se refieren a una tradición que conoce a Jesús como «hijo de David», para lo segundo recurren al esquema literario bíblico del anuncio de los nacimientos. Dios mismo revela directamente a José (Mt) y a María (Lc) el significado del nacimiento y de la misión de Jesús. En virtud de su origen «del Espíritu santo» Jesús es el «Emmanuel, el Dios con nosotros» (Mt 1, 20-23), el «santo, Hijo de Dios» (Lc 1, 35). Sólo en este contexto, en el que Dios revela el origen y la identidad misteriosa de Jesús, se habla también de su concepción virginal²⁹.

El origen davídico de Jesús está asegurado a través de José, hijo de David, de quien se recoge todo el árbol genealógico que se remonta hasta Abrahán (Mt) y hasta Adán (Lc)³⁰. El nacimiento de Jesús en Belén de Judea se afirma en los dos evangelios de la infancia en conexión con la mesianidad de Jesús, descendiente de David, el belemita (Mt 2, 1-6; Lc 2, 3. 11). Mateo lo subraya con una cita bíblica, recogida de Miqueas 5, 1 y de 2 Sam 5, 2; Lucas por el contrario la sitúa dentro del anuncio que los ángeles hacen a los pastores: «Hoy os ha nacido en la ciudad de David un salvador, que es Cristo Señor» (Lc 2, 11). Para justificar este nacimiento de Jesús en Belén, Lucas lo pone en relación con un famoso censo hecho por los romanos en Palestina, ligado al nombre de P. Sulpicio Quirinio (Lc 2, 1-2)³¹. Para Mateo por el contrario es natural que Jesús naciera en

29. Cf. Apéndice I: *La concepción virginal y los hermanos de Jesús*.

30. No es posible conciliar las divergencias entre los dos árboles genealógicos de Mt 1, 1-16 y Lc 3, 23-38. En efecto, estas divergencias aparecen no sólo en los diversos padres que se asignan a José (Jacob en Mt y Eli en Lc), sino incluso en el planteamiento general, en el que Mateo recoge la descendencia davídica «Salomón-Zorobabel», mientras que Lucas toma la que pasa por «Natán-Zorobabel». Por eso no pueden tomarse en consideración los intentos realizados ya en los primeros siglos para explicar los diversos abuelos paternos de Jesús recurriendo a la ley del «levirato». José sería hijo natural de Jacob e hijo legal del hermano de éste, Eli, según la prescripción bíblica de que un hermano tiene el deber de dar una descendencia al hermano muerto sin haber tenido hijos, casándose con su viuda (Lev 25, 5-6), cf. Eusebio, *Hist. Ecl.* I, 1-17, donde se recoge la explicación de Julio Africano, natural de Jerusalén y autor de una *Cronografía*, del siglo III

31. Si Jesús nació en tiempos del rey Herodes (Lc 1, 5), como dice también Mt 2, 1, y tenía unos treinta años al comienzo de su actividad pública (Lc 3, 23) en el 27/28 —XV año de Tiberio (Lc 3, 1)—, entonces debió nacer algún tiempo antes de la muerte de Herodes (5/6 a. C.). Si se acepta este cuadro cronológico es imposible conciliar la

Belén, ya que habitaba allí José junto con María, su esposa. El primer evangelista, sin embargo, tiene que poner de acuerdo esta tradición con el origen que comúnmente se atribuía a Jesús, llamado el «nazareno» (Mt 2, 23). Esta combinación de datos tradicionales con preocupaciones cristológicas y catequísticas hace que sea legítima, en el plano histórico, la discusión sobre el nacimiento de Jesús en la aldea de Belén³².

3. Profesión y estado civil de Jesús

En Nazaret se conoce a Jesús como «el carpintero» (Mc 6, 3), «el hijo del carpintero» (Mt 13, 55). El término griego (*ho*) *tektôn*, utilizado por los dos textos evangélicos, deja sin precisar la naturaleza de la actividad que desarrollaron Jesús y José. Flavio Josefo asocia los «carpinteros» (griego, *tektionai*) a los constructores y obreros especializados en la restauración del templo de Jerusalén³³. Por lo demás, esta asociación de actividades se encuentra ya en la Biblia griega de los Setenta, cuando se habla de los diversos oficios que trabajaron en la construcción del templo y sus sucesivas restauraciones, desde Salomón hasta su reconstrucción en tiempos de Esdras. Normalmente los carpinteros y trabajadores de la madera se asocian a los albañiles y a los que tallan la piedra, a diferencia de los obreros que trabajan el

referencia al censo de Quirinio con el nacimiento de Jesús. Las fuentes históricas extraevangélicas ignoran un censo de Sulpicio Quirinio como gobernador de Siria en tiempos del reinado de Herodes el Magno, es decir, antes del 4 a. C. Por otra parte, no puede imaginarse un censo romano en territorios del reino de Herodes, *rex socius* de Roma, o en los de su hijo Herodes Antipas. El único censo que conocemos, asociado al nombre de Quirinio, es el que se hizo en Judea el año 6 d. C. cuando, depuesto Arquelao, sus posesiones entraron a formar parte del fisco imperial (cf. Josefo, *Guerra* 11, 8, 1 §§ 117-118, II, 17, 8 § 433, VII, 8, 1 § 253, *Ant.* XVII, 13, 5 § 355; XVIII, 1, 1 § 1-2; XVIII, 2, 2 § 29). Este fue el primer censo romano en Palestina y provocó la insurrección dirigida por Judas el Galileo, como recuerda el mismo Lucas en Hech 5, 37, pero también en este caso Lucas invierte las fechas respecto a Flavio Josefo, ya que pone este censo después de la revuelta de Teudas, que según el historiador judío habría estallado en tiempos del procurador Cuspio Fado, o sea, el 44-46 d. C.

32. El linaje davidico de Jesús, por una rama colateral, podría ser digno de respeto, ya que en realidad este dato no ocupa un papel decisivo en la cristología primitiva. Por otra parte, se tiende a dejar en segundo plano la ascendencia davidica, real, de Jesús debido a las connotaciones político-nacionalistas que evocaba en el ambiente judío. El origen betlemita del mesías davidico está documentado en algunos textos judíos tardíos (*bBer* 5a; *Lam R* 1, 16); *Jn* 7, 41-42 atestigua que hubo cierta discusión entre los judíos y los cristianos sobre este punto. La tradición de la cueva de Belén es conocida por Justino, *Dial* 78 (siglo II), por el autor del apócrifo *Protoevangelio de Santiago* 18, 1, por Orígenes, *Contr. Cels* 1, 51 (cf. Orígenes, *In Matth.* 10, 17).

33. Josefo, *Ant.* XV, 11, 2 § 390; cf. *Ant.* VII, 3, 2 § 66, en donde los «carpinteros» como expertos en el trabajo de la madera, se encuentran siempre asociados a los constructores (gr. *oikodomoi*) para la construcción del palacio real de David.

hierro o el bronce (2 Re 12, 12; 22, 6: «carpinteros y obreros»), junto con los jefes y los militares, distintos de los «pobres» del país, o sea, los viñadores y los campesinos, son los que los babilonios se llevan al destierro). En los textos proféticos el artesano se sitúa a la par del carpintero que fabrica estatuas idolátricas o funde los metales (Os 8, 6; 13, 2; Is 44, 12-13; Jer 10, 3). El Sirácida, que escribe en Jerusalén el siglo II a. C., en su lista de oficios manuales distingue el trabajo del artesano y del artista (griego, *tektôn* y *architektôn*) que consiste en tallar la piedra, del trabajo del herrero (griego, *chalkeus*) que trabaja los metales (Eclo 28, 27-28: LXX).

Si damos crédito a lo que dice incidentalmente Justino, que nació en Palestina el siglo II, el carpintero, tal como podía ser Jesús, es uno que hace arados y yugos³⁴. Así pues, en Nazaret, Jesús es conocido por sus paisanos a través de su oficio de artesano y esta actividad manual, junto con su ambiente familiar bien conocido, es el que se contraponen con estupor e incredulidad a su pretensión de enseñar con autoridad (sabiduría) y de realizar acciones extraordinarias (Mc 6, 1-3; Mt 13, 53-55). También Orígenes confirma este descrédito que se proyectó sobre la figura de Jesús debido a su profesión de carpintero, de la que se burla Celso, poniéndola en relación con su muerte en el madero de la cruz³⁵. Esta manera de pensar refleja la mentalidad griega y helenista, en donde se contraponen el trabajo manual al intelectual del filósofo y del sabio. También Jesús ben Sirá, que vivía en los ambientes cultos de Jerusalén, contraponen el trabajo manual del artesano, del obrero, del ceramista y hasta del escribano, al del sabio que puede dedicarse a la sabiduría y es buscado para aconsejar al pueblo³⁶. En el ambiente judío, por el contrario, como se deduce de los textos de la tradición rabínica superior, se estima y se recomienda la actividad manual como medio de sustentación autónoma incluso para el sabio y para el maestro autorizado. En el ambiente de los rabinos la contraposición no se establece entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, sino entre los oficios honestos y los que son considerados como «impuros» por diversas motivaciones ético-religiosas³⁷.

34. Justino, *Dial.* 88, cf. Máximo de Tiro, 25, 3c.

35. Orígenes, *Contr. Cels* VI, 36. El docto alejandrino se apresura a replicar diciendo que en los evangelios canónicos no se dice nunca que Jesús sea «carpintero», sino solo «hijo del carpintero» (Mt 13, 55). Evidentemente Orígenes, o no tiene en cuenta a Mc 6, 3, o bien lo lee en un manuscrito ya armonizado por motivos apologeticos con el de Mateo.

36. Eclo 38, 24-35. También Epicteto, *Diatr.* I, 15, 2 contraponen el trabajo manual del carpintero y del fundidor al del filósofo-sabio.

37. Una antigua sentencia del rabino Shemaiah, que vivió antes de Jesús, dice: «Ama el trabajo y odia la arrogancia y no tengas nada que ver con el poder» (*Abot* 1, 10); se recomienda al padre que enseñe al hijo un oficio, para que no se incline al bandajaje

En el trasfondo de todo este conjunto de datos lingüísticos y culturales se puede admitir que Jesús desarrolló, lo mismo que su padre José, la actividad de artesano o de carpintero en el ambiente de Nazaret y de las localidades cercanas. Esta actividad artesanal garantizó a Jesús y a su madre una autonomía social y económica. En otras palabras, Jesús no pertenece a la categoría de los más pobres de su ambiente. La muerte de José parece que debió tener lugar antes de que comenzase la misión pública de Jesús, dado que no se habla de él fuera del evangelio de los orígenes. Por consiguiente Jesús, como hijo varón primogénito, tuvo que atender al sustento de su madre.

La frecuencia de las imágenes de la construcción en las sentencias y parábolas de Jesús no justifica la hipótesis de que formara parte junto con José de alguna empresa de construcción en las obras de las nuevas ciudades que por entonces se levantaron y a las que podía llegarse fácilmente desde Nazaret, como Tiberiades, Cesarea y Samaría. En ese caso había que pensar igualmente que Jesús trabajó de labrador, de viticultor o de pastor. Muchas de las imágenes y de los símbolos evangélicos están sacados del ambiente, pero bajo el estímulo de la tradición bíblica, especialmente la profética.

Aunque Jesús no asistió a la escuela superior junto a algún rabino o maestro que lo iniciara en la interpretación tradicional de la Escritura, sin embargo no se puede excluir que poseyera aquella cultura de base que podrían tener los muchachos de una aldea de Galilea, en donde junto a la sinagoga había una escuela de lectura de la torah³⁸. La familiaridad con algunos textos bíblicos como la profesión de fe en el Dios único (Dt 6, 4), los mandamientos, la historia del éxodo y algunos trozos proféticos, provenía de la vida religiosa familiar y de la asistencia a la liturgia de la sinagoga. Esta formación bíblico-religiosa, junto con el trabajo de carpintero, contribuyó probablemente a dar a la personalidad de Jesús una orientación dirigida a captar los aspectos concretos y pintorescos de la vida. Otro elemento importante de la personalidad histórica de Jesús es su

(*bQidd* 29a), pero se le aconseja que no le enseñe aquellos oficios que lo exponen a los enredos o a la impureza ritual (*Qidd* III, 14) En la tradición talmúdica sucesiva se encuentran ciertas sentencias en donde «carpintero» e «hijo de carpintero» sirven para indicar a un sabio e instruido (cf. *bAZ* 50b, *pYeb* 9b; *pQidd* 66a) Una confirmación de esta estima del trabajo manual, que no desdice en nada del hombre culto, puede verse en Pablo, que se gana la vida con el trabajo manual (cf. *Hech* 18, 3; 20, 34, 1 *Cor* 4, 12, 1 *Tes* 2, 9)

³⁸ Según *Jn* 7, 15 los judíos de Jerusalén se extrañaban de que Jesús conociera la Escritura sin haber estudiado (cf. *Jn* 5, 39, 46-47) Jesús responde apelando a otra autoridad magisterial, la que viene de Dios, distinta del aprendizaje escolar (*Jn* 7, 16-17). Por lo demás, también en la tradición sinóptica se reconoce que la autoridad docente de Jesús es distinta de la de los escribas (cf. *Mc* 1, 22; *Mt* 7, 28-29), lo mismo vale para los discípulos de Jesús (*Hech* 4, 13).

condición de célibe. De las fuentes evangélicas, así como de la fragmentaria documentación antigua extraevangélica, no se deduce que Jesús estuviera casado durante su actividad pública, ni puede tampoco presumirse que fuera viudo o estuviera separado de su esposa, ni que hubiera tenido hijos. Sólo sobre la base de concepciones totalmente infundadas se ha podido forjar la hipótesis de un matrimonio de Jesús con María Magdalena³⁹. Se ha dicho también que una opción celibataria no sólo era inconcebible en el ambiente judío en el que vivía Jesús, sino que incluso habría sido denunciada como una trasgresión al mandamiento de Dios en *Gén* 1, 28: «Sed fecundos y multiplicaos»⁴⁰. Los descubrimientos de Qumrán han confirmado en parte la existencia de una comunidad de judíos adultos, contemporáneos de Jesús, que vivían el celibato por motivaciones ascético-religiosas. Según Filón, los esenios habrían eliminado el matrimonio y se habrían decidido a practicar la continencia perfecta para no poner obstáculos a la vida comunitaria⁴¹. Esta motivación podría integrarse con lo que, en el último período de la comunidad qumránica en el siglo I d. C., se convierte en el clima de espera escatológica mesiánica: como participantes de la comunidad santa y convocada para la guerra sagrada, los miembros de la comunidad viven en un estado de perfecta pureza, representado por el celibato. Sin embargo, en los escritos que se han encontrado en Qumrán, donde se conservan las normas para la vida de la comunidad, se prevén también algunos casos de miembros casados, con hijos e hijas⁴².

En lo que se refiere a la opción celibataria de Jesús y su motivación resulta realmente problemática una influencia de la corriente

³⁹ W. E. Phipps, *Was Jesus Married? The distortion of Sexuality in the Christian Tradition*, New York 1970; *The Sexuality of Jesus. Theological and Literary Perspectives*, New York 1973 El erudito judío S. Ben Chorin que presenta la figura de Jesús en la perspectiva judía en su libro *Bruder Jesus. Der Nazaraner in jüdischer Sicht*, München 1972, 127-130, sostiene que es inconcebible el celibato de Jesús, si se tiene en cuenta el ambiente judío y su función de rabino; la prueba está en que en los textos evangélicos falta toda alusión a la ausencia de matrimonio de Jesús. Esto no sería verdad si se ve en *Mt* 19, 10-12 una respuesta a los rumores sobre los «eunucos»

⁴⁰ Este es el reproche que se le hace a R. Simeon ben Azzai, de la segunda generación de los tannaitas, por parte de Eliezer ben Hyrkanos, por no haberse casado a pesar de sus enseñanzas sobre el deber del matrimonio Ben Azzai responde «Mi alma está totalmente captada por la torah. El mundo puede perpetuarse por medio de otros» (*bYeb* 63b) Sin embargo, se prevenía el celibato en caso de dificultades económicas (cf. *Ket* XIII, 5)

⁴¹ *Apología de los hebreos*, conservada por Eusebio de Cesarea, *Praep. Ev.* XII, 14, cf. *Josefo, Guerra* II, 8, 13 §§ 160-161.

⁴² *IQSa* I, 4, 11, en donde se preve el matrimonio para el joven iniciado a la edad de 20 años, cf. *CD* VII, 6-8 Sin embargo, no se advierte ningún rigor especial sobre la disciplina matrimonial monogámica: cf. *CD* IV, 21-V, 11

ascético-espiritual de Qumrân, incluso en sus acentuaciones mesiánico-escológicas. Es más probable que Jesús se inspire en la figura profética de Jeremías, que con su estado de célibe debía ser un signo para sus contemporáneos (Jer 16, 1-13).

Podría vislumbrarse la motivación del celibato de Jesús en la sentencia pronunciada en forma de *mashal*-enigma como respuesta a la objeción de sus discípulos frente a la propuesta de una relación matrimonial inspirada en el proyecto original de la creación. A las dos categorías de eunucos, los naturales y los artificiales de los que habla también la tradición rabínica, Jesús contrapone a los que se hacen eunucos por el reino de los cielos (Mt 19, 12). Quizás sea ésta la respuesta que da Jesús al insulto o a las críticas que circulan sobre él y sobre su grupo de discípulos, que se han separado de sus familias respectivas: «sois eunucos». El celibato de Jesús, no impuesto por constricciones externas, por condiciones sociales o económicas, no derivado tampoco de una imposibilidad física de casarse y tener hijos, es un signo del tiempo nuevo que ha inaugurado la irrupción del reino de Dios en la historia humana.

Lo que impresiona en los orígenes de Jesús y en los rasgos que definen su personalidad humana y social es la combinación paradójica de elementos comunes y excepcionales: un artesano de Nazaret que vive en su contexto cultural y familiar, sin hacerse notar, y que al mismo tiempo hace una opción especial como la de vida célibe, que no encuentra una justificación inmediata en el ámbito judío tradicional. Sólo otro personaje, contemporáneo de Jesús, conocido con el nombre de Johanan y el apelativo de «bautizador» (griego, *baptistes*), podría compararse con Jesús en esta opción del celibato. Pero ¿cuál es la relación histórica que une a Jesús de Nazaret con Juan, llamado el Bautista? La figura y la actividad del profeta del Jordán ¿tuvieron alguna repercusión en el proyecto y en la misión histórica de Jesús?

El proyecto de Jesús

Lo que sorprende en la lectura de los evangelios canónicos es la casi total ausencia de toda preocupación biográfica. Incluso en los dos evangelios de Mateo y de Lucas, que sitúan el relato sobre los orígenes de Jesús antes de la exposición de su actividad pública, se percibe una desconexión entre la vida escondida o los llamados «años oscuros» de Jesús y el comienzo de su misión por el que se interesa la narración evangélica. El evangelio de Lucas ha intentado colmar esta laguna refiriendo un episodio de la juventud de Jesús, que sirve de transición entre la infancia y el comienzo de la vida pública (Lc 2, 41-50). El episodio se centra en una frase de Jesús que sin que se enteren sus padres, se queda en el templo en medio de los maestros para escucharlos y preguntarles. Todos se quedan maravillados de su inteligencia. Cuando su madre le reprocha este comportamiento, Jesús responde: «¿No sabíais que tengo que ocuparme de las cosas de mi Padre?» (Lc 2, 49). Jesús en el templo a los doce años de edad, durante una peregrinación pascual, delante de los maestros y de sus padres, revela su excepcional sabiduría y reivindica su fidelidad a su condición especial de «Hijo de Dios». Pero a pesar de este episodio que arroja un poco de luz sobre los años oscuros, Jesús regresa a Nazaret con sus padres y sigue su vida ordinaria de sumisión a ellos¹.

Este relato de Lucas, modelado sobre otros análogos de la literatura judía en donde otros personajes famosos —Samuel, Moisés—

1. Los evangelios apócrifos de la infancia intentaron llenar este vacío recurriendo a la fantasía creadora y retroproyectando la imagen del Jesús adulto —maestro excepcional y taumaturgo— sobre el niño y el joven que vivió en Nazaret: cf. *Evangelio de la infancia de Tomás* y *Evangelio árabe de la infancia*. La reconstrucción del historiador y escritor R. Aron, *Los años oscuros de Jesús*, Madrid 1963 (ed. francesa, París 1960), aunque dictada por la noble intención de reunir a las dos grandes religiones monoteístas, hebraísmo y cristianismo, para una auténtica recuperación de lo sagrado, no logra obtener resultados convincentes, ya que hace un uso demasiado acritico de las fuentes evangélicas y judías, la Mishna y el Talmud.

revelan desde su infancia o desde su juventud las cualidades típicas de su misión cuando sean adultos, no modifica en nada el marco histórico que sirve de trasfondo a la narración común a los cuatro evangelios canónicos. Jesús comienza su actividad pública en edad adulta; ni en su pueblo de Nazaret ni en ningún otro sitio nadie sabe nada de su personalidad excepcional. Por eso sigue abierto a todas las explicaciones posibles el hecho de que Jesús, conocido como el hijo de María y de José, que desempeñó hasta la edad de los treinta años la actividad de carpintero en Nazaret y en sus alrededores, de pronto abandona este trabajo y sus funciones de hijo adulto para dedicarse a una actividad más o menos itinerante de maestro y de curación de enfermos. Es éste un dato que conocemos gracias a la tradición de los evangelios.

Existen algunos precedentes en los profetas bíblicos, como Amós, Isaías y Jeremías, que en un momento determinado abandonaron la esfera de su vida privada y profesional para comprometerse en una actividad de carácter público. Pero esos hombres que dieron también origen a un movimiento de reforma o de despertar espiritual apelan a una experiencia religiosa singular que se ha dado en llamar «vocación» o investidura profética. ¿Existe para Jesús algo análogo? El bautismo que recibió de Juan en el río Jordán ¿puede compararse a la vocación de los profetas bíblicos?

Un segundo dato que atestigüa sólidamente la tradición evangélica y que difícilmente puede ser inventado por motivos apologeticos o de otro tipo es el siguiente: Jesús comienza su actividad pública en relación con la de otro personaje, al que conocemos también por las fuentes extraevangélicas: Juan, apodado el «bautista» o el «bautizador». ¿Cómo se sitúa la figura y la actividad-mensaje de Juan en el contexto de los movimientos judíos que esmaltan el horizonte religioso de Palestina en el siglo I? ¿Cuáles fueron las relaciones que mantuvo Jesús con Juan, el bautizador? ¿Qué influencia tuvo este último en el proyecto y en la misión histórica de Jesús?

Finalmente, hay que tener en cuenta un tercer elemento si queremos acercarnos a la figura de Jesús que se nos esboza en los evangelios. Existe actualmente un consenso general en considerar que la actividad pública de Jesús, su mensaje y sus gestos más significativos, deben colocarse bajo el símbolo religioso del reino de Dios. De cualquier manera que se intente reconstruir el proyecto esencial de Jesús, no es posible prescindir de esta categoría bíblica en la que los evangelios sinópticos condensan su anuncio inicial y la enseñanza sucesiva. ¿En qué relación se encuentra el anuncio inaugural del reino de Dios por parte de Jesús con su experiencia en contacto con Juan el bautista? ¿Cuál es el elemento que podría cualificar el reino de Dios que se nos propone en el anuncio de Jesús respecto a la tradición

bíblica y las esperanzas judías de su ambiente? Son éstos algunos de los problemas que preocupan a la investigación que se presenta con el título comprometedor de «el proyecto de Jesús».

1. *Juan el Bautista y Jesús de Nazaret*²

Cualquiera que sea en el plano histórico la relación existente entre Juan el bautizador y Jesús de Nazaret, no es posible negar que para las primeras comunidades cristianas, a las que van dirigidos los cuatro evangelios canónicos, la misión histórica de Jesús no puede separarse de la de Juan. El comienzo de la actividad pública de Jesús, su desarrollo y su conclusión trágica, encuentran una analogía puntual en las peripecias del profeta del desierto, al que nos presenta la tradición evangélica como precursor del Mesías. En comparación con este dato evangélico resulta realmente impresionante el silencio total de Pablo y de su tradición respecto a la figura y la actividad de Juan el Bautista. Un silencio que sólo puede parangonarse con el que los mismos escritos paulinos mantienen sobre la actividad histórica de Jesús. En otras palabras, sin el testimonio de los evangelios la figura del Bautista y su mensaje habrían desaparecido en medio de toda aquella barahúnda de grupos y movimientos que poblaban el universo religioso judío a comienzos de la era cristiana.

a) *Juan el Bautista en el testimonio de Flavio Josefo*

Pero a diferencia de otros líderes y reformadores religiosos, Flavio Josefo en su reconstrucción de la historia del pueblo judío reserva un trato de favor a Juan denominado «el bautista». Hablando de las desventuras que cayeron sobre Herodes Antipas debido a su matrimonio con Herodías, la antigua esposa de su hermanastro, llamado como él con el nombre de Herodes, el historiador hebreo traza un breve retrato de Juan y de su actividad, antes del arresto y condena en la fortaleza-castillo de Maqueronte por orden del tetrarca. Según Flavio Josefo, algunos judíos atribuyen al castigo divino por

2. C. H. Scobie, *John the Baptist*, London 1964; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, SocNTS Mon. Ser. 7, Cambridge 1968; E. Bammel, *The Baptist in Early Christian Tradition*: NTS 18 (1971/1972) 95-128; J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, BS 63, Neukirchen-Vluyn 1972; E. Linnemann, *Jesus und der Täufer*, Fs. E. Fuchs, Tübingen 1973, 213-236; M. E. Enslin, *John and Jesus*: ZNW 66 (1975) 1-18; A. Brunot, *Sur les pas de Jean-Baptiste*: BiTers 180 (1976) 10-18; J. Starky, *Jean Baptiste et les Esséniens*: BiTers 180 (1976) 6-8.

semejante delito la destruccion del ejercito de Herodes en la guerra contra Aretas, rey de los nabateos, a cuya hija habia repudiado para poder casarse con su propia sobrina Herodias

He aqui el testimonio del escritor judio en lo que se refiere a Juan el Bautista

Algunos judios opinaron que el ejercito de Herodes habia sucumbido por obra de Dios que de esta forma —se trataba de una expiacion muy justificada— vengaba la muerte de Juan apodado el bautista Este era, en efecto, un hombre de bien que Herodes habia hecho asesinar Exhortaba a los judios a practicar la virtud, a actuar con justicia unos con otros y con piedad para con Dios, para estar unidos por un bautismo Porque asi seguramente es como el bautismo resultaria agradable a Dios, si servia no ya para hacer absolver de ciertos pecados sino para purificar el cuerpo despues de que el alma habia quedado previamente purificada por la justicia Como todos estos judios se reunieran, sumamente exaltados al escuchar las palabras de Juan, Herodes tuvo miedo de que aquella fuerza de persuasion los incitase a la revuelta, todos parecian estar dispuestos a cualquier cosa por consejo de aquel hombre Por eso creyo preferible adelantarse a los acontecimientos y suprimirlo antes de que surgiese algun conflicto por parte de Juan en vez de encontrarse el mismo en apuros si se produjera aquella revuelta y no pudiera hacer ya nada entonces Victima de las sospechas de Herodes, Juan fue enviado preso a la fortaleza de Maqueronte de la que antes habia hablado y alli fue matado Los judios opinaban que el ejercito habia quedado destruido para vengarlo Dios habia querido castigar a Herodes (*Ant XVIII* 5 2 § 116-119)

La presentacion que hace Flavio Josefo de Juan como predicador de la virtud, de la justicia y de la piedad, y de su bautismo como rito de purificacion corporal en confirmacion de la limpieza etica y espiritual, corresponde a la intencion propagandistica de su obra, con la que intenta hacer comprensibles y aceptables en el ambiente greco-romano las practicas y usos judios En este mismo programa entra probablemente su censura de los aspectos mesianico-escatologicos de la predicacion del Bautista La intervencion de Herodes Antipas contra Juan, que el historiador considera excesiva y dictada por el miedo y la sospecha, no presupone una verdadera y propia actividad subversiva por parte del predicador, pero confirma el exito y el entusiasmo religioso que suscito en los ambientes populares Ademas, la opinion de los judios que atribuyen a un castigo de Dios la derrota sufrida por el ejercito de Herodes por el delito que habia cometido contra Juan, un hombre bueno, es un indicio del caracter decididamente religioso de la actividad del bautizador y predicador condenado a muerte por el tetrarca

Semejante valoracion de Flavio Josefo, substancialmente favorable a la figura de Juan el Bautista, resulta todavia mas interesante si se la compara con las paginas en las que el historiador judio describe ocasionalmente la actividad y el exito de otros cabecillas o lideres de movimientos de inspiracion mas o menos religiosa, pero de todas

formas casi siempre con una fuerte motivacion o apariencia politico-religiosa³ El historiador, que escribe en la corte de los flavios en Roma, descalifica a todos esos agitadores judios colocandoles la etiqueta de «bandidos» o de «falsos profetas» La tragica conclusion de la guerra anti-romana condiciona muy seriamente el juicio de Flavio Josefo sobre los acontecimientos de Palestina en el siglo I, preocupado como esta de rehabilitar a los ojos de los vencedores la historia de su nacion

El retrato de Juan y de su actividad bautismal que propone Flavio Josefo puede relacionarse con una experiencia personal que el escritor tuvo a la edad de 16 años, cuando quiso ponerse en seguimiento de un tal Bannus, «que vivia en el desierto utilizando para vestirse las hojas y para alimentarse lo que la tierra producía espontaneamente, haciendo frecuentes abluciones con objeto de purificarse con agua fria de dia y de noche» (*Vida II*, 11) Esto sucedia a mitad de los años cincuenta d C, unos veinte años despues de la actividad de Juan Bautista La figura del eremita que fue durante tres años maestro de Flavio Josefo se situa en el trasfondo de los movimientos de reforma y de despertar religioso cuyos miembros practican el baño ritual de purificacion Apelando a las prescripciones leviticadas del antiguo testamento, los seguidores de esos movimientos o asociaciones se comprometian a vivir un regimen de observancias religiosas para conseguir la salvacion

Pero era distinta la concepcion del proceso salvifico que caracterizaba al movimiento de orientacion farisaica y que lo enfrentaba con el bautismal El primero, de origen laical, queria extender al «verdadero Israel» el estatuto de pureza de los sacerdotes mediante la estricta

3 Flavio Josefo menciona la actividad «terrorista» de un tal Judas hijo de un bandido famoso, Ezequias apresado anteriormente por Herodes el Grande despues de apoderarse del arsenal del palacio real de Seforis en Galilea, empeno a desolar toda la region robando y atacando a los viajeros (*Guerra I*, 10 5 § 204 *Ant XVII* 10 5 § 271-272) probablemente este Judas tiene que identificarse con aquel Judas Galileo que organizo la revuelta antirromana en tiempos del censo de Quirinio (cf *Guerra II*, 4, 1 § 56, II 8, 1 § 118) El historiador judio recuerda las empresas de otros jefes al frente de grupos de gente armada que luchaban contra los romanos y contra sus aliados en Palestina, Herodes y sus descendientes el esclavo de Herodes, Simon (*Ant XVII* 10, 6 § 273-277, *Guerra II*, 4 2 § 57-59), el pastor enérgico Atronegetes o Atrongeio, que organizo junto con sus cuatro hermanos la lucha contra los convoyes militares romanos (*Ant XVII*, 10, 7 § 278-284, *Guerra II* 4, 3 § 60 65) A estos movimientos de insurreccion del tiempo de Herodes y de sus inmediatos sucesores hay que añadir los de los años posteriores que desembocaron en la guerra del 66/70 la revuelta dirigida por el profeta Teudas, que convencio para que lo siguiera hasta el Jordan a una gran turba, prometendoles repetir el milagro biblico del paso del rio (año 44-46 d C *Ant XX*, 5, 1 § 97 98), así como un profeta de origen egipcio que reunio en el monte de los Olivos a varios miles de personas anunciandoles el derrumbamiento de los muros de Jerusalem para dejar libre acceso a los conquistadores (año 60 62 d C *Ant XX* 7 6 § 168-172 cf *Guerra II* 13 5 § 261 263)

observancia de las leyes religiosas y de las prescripciones sobre la pureza ritual. Los baños en agua pura que practicaban los fariseos expresan este empeño de un grupo separado y distinto del «pueblo de la tierra», pecador y ritualmente impuro. El movimiento bautismal, del que Juan habría sido un representante de primera fila, propone el rito de inmersión en el agua viva como muestra de conversión y para el perdón de los pecados con la esperanza del juicio escatológico inminente. También se distingue este bautismo del que practicaba el movimiento separatista-esenio que atestiguan los escritos de Qumrán, en cuanto que propone el baño de inmersión para tener el perdón de los pecados —el bautismo— como único e irrepetible para todos los que se deciden a la conversión. Este rito y este compromiso no dan origen a un movimiento separado y elitista como el de los fariseos o el de los qumránicos, sino que abre paso a un proceso de reforma espiritual en el seno de todo el pueblo de Israel.

b) *Juan el Bautista en los evangelios*

En este punto se puede establecer una confrontación entre el cuadro religioso judío en donde se coloca Juan el bautizador y la documentación relativa de los evangelios. Hay que decir inmediatamente que la tradición evangélica se interesa por Juan sólo en función subordinada, o sea, dentro de su intención de presentar y recomendar la figura y la actividad de Jesús. Llevando al extremo esta consideración se ha dicho que la relación Juan-Jesús fue creada artificialmente por los evangelios para desembarazarse de un movimiento real, convirtiendo a Juan en el precursor del Mesías-Jesús, en conformidad con las palabras proféticas de Mal 3, 23-24 sobre la venida del profeta Elías antes del día del Señor⁴. Semejante interpretación de los datos evangélicos sobre Juan no se puede sostener, ya que hace incomprendible tanto el bautismo de Jesús, en donde el «Mesías» aparece en un papel de subordinación respecto al profeta precursor, como en todas las demás palabras con las que Jesús hace elogio de Juan o apela a su autoridad y testimonio para acreditar su misión (cf. Mt 11, 7-19 par, 21, 23-27 par, 21, 32). Aunque se admita la tendencia de la tradición evangélica a «cristianizar» al Bautista identificándolo con Elías, el precursor de Jesús-Mesías, no se puede negar la fiabilidad substancial de los textos evangélicos sobre Juan y sobre sus relaciones con Jesús.

La documentación evangélica sobre el Bautista concuerda con lo que dice Flavio Josefo, aun teniendo en cuenta las diferencias de perspectiva. Juan, denominado *baptistes*, con su predicación de carácter ético-religioso y el rito de inmersión-bautismo, se convierte en un

4 Cf. M. S. Enslin, *John and Jesus* ZNW 66 (1975) 1-18

punto de convergencia de un movimiento popular que suscita las sospechas del tetrarca Herodes Antipas, que al final por motivos de precaución lo hace detener y ajusticiar. Los evangelios sinópticos integran estos datos del historiador judío con algunos detalles sobre el lugar de su actividad —en el desierto, a la orilla del río Jordán—, sobre su forma de vestir y su estilo de vida tan austero, en sintonía con su llamada urgente a la conversión teniendo como fondo el juicio inminente de Dios⁵. La tradición evangélica condensó también la predicación de Juan en el anuncio del juicio de Dios que amenaza a todos los hombres impenitentes, de la misma manera que amenaza el hacha al árbol a punto de ser cortado y echado al fuego y como la paja que al final queda separada del grano para ser quemada. De este bautismo de fuego de la ira de Dios sólo es posible escaparse por medio de la conversión, de la que es símbolo el baño en el agua como compromiso de aceptar una nueva vida. El protagonista de este juicio divino es alguien que está para venir como delegado de Dios y para cuyo servicio se considera indigno el propio Bautista⁶.

Transcrita en términos bastante generales, sin las interpretaciones cristológicas y las adaptaciones catequísticas redaccionales de cada uno de los evangelios, esta síntesis del mensaje de Juan podría ser el eco de una tradición histórica fidedigna. De hecho, los elementos típicos de la predicación de Juan, como la ira inminente, el fuego del juicio con la llamada correspondiente a la conversión, quedan un tanto al margen del anuncio de Jesús. Pero incluso la inmersión en el agua —el bautismo— como signo de conversión para el perdón de los pecados no tuvo un especial relieve en la misión y en el proyecto histórico de Jesús. Por otra parte el bautismo lo practicaban las primeras comunidades cristianas en el nombre de Jesús como rito de iniciación. En este punto se plantea el problema de las relaciones históricas entre Jesús y Juan el Bautista.

5 Cf. Mc 1, 1-8, Mt 3, 1-12, Lc 3, 3-18. La austeridad del Bautista está confirmada por Mt 11, 18, Lc 7, 33. Los datos dignos de crédito que pueden sacarse del relato de Lucas sobre los orígenes de Juan no amplían este cuadro, ya que en los relatos del anuncio y de la natividad de Juan se proyectan aquellas informaciones ya conocidas por la tradición cristiana (Lc 1, 5 —25 39-45 57-80). El elemento nuevo sería la pertenencia de Juan a una familia sacerdotal de Judea (Lc 1, 5) y su educación en el desierto desde niño (1, 80). También las referencias al bautismo de Juan en los Hechos de los apóstoles confirman la tradición sinóptica tal como está atestiguada en Lucas (cf. Hech 1, 22, 10, 37, 13, 24, 18, 25, 19, 3-4).

6 No es imposible que Juan Bautista haya hablado del «Espíritu de santidad», reservado para aquel que habra de realizar el juicio de Dios, desde el momento que en los textos de Qumrán se pone en relación el papel purificador del Espíritu santo con el baño en el agua (IQS III, 7-9, IV, 21), del mismo modo, del hecho que en Qumrán se hace referencia al texto de Is 40, 3 para justificar la opción de su estancia en el desierto, se puede presumir que Juan apelaba a la tradición isaiana para proponer con su estilo de vida la espiritualidad del desierto (cf. IQS VIII, 12-16).

Para tener un cuadro completo de la documentación hay que tener igualmente presente todo lo que refiere en este sentido el evangelio que figura con el nombre de Juan. En él se observa una curiosa contradicción. Por una parte aparece con toda claridad la tendencia a subordinar a Juan —a quien nunca se designa con el sobrenombre de *Baptistas*— por debajo de Jesús, de quien da testimonio en nombre de Dios (Jn 1, 6-8.15 29-34), Juan declara expresamente que él no es el mesías, ni Elías, ni el profeta escatológico (Jn 1, 19-21); él no es la luz, sino una simple lamparilla que arde por algún tiempo (Jn 5, 33.35). Por otra parte, el cuarto evangelio es el que nos ofrece algunos detalles topográficos sobre la actividad de Juan y sus relaciones con la actividad de Jesús.

Teniendo en cuenta estas informaciones, se tiene la impresión de que los dos protagonistas estuvieron durante cierto periodo desarrollando una actividad bautismal simultánea, aunque en localidades distintas. «Después de esto, se fue Jesús con sus discípulos al país de Judea, y allí se estaba con ellos y bautizaba. Juan también estaba bautizando en Ainón, cerca de Salim, porque había allí mucha agua, y la gente acudía y se bautizaba» (Jn 3, 22-23). Y como si quisiera adelantarse a una tácita objeción de los lectores, el evangelista hace inmediatamente una observación «Pues todavía Juan no había sido metido en la cárcel» (Jn 3, 24) Más tarde vuelve a hablar de la tradición sobre la actividad bautismal de Jesús, pero la corrige con otra observación. «Aunque no era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos» (Jn 4, 2). Efectivamente, poco antes había recogido un fragmento tradicional en el que los dos grupos, el de Juan y el de Jesús, habían chocado a propósito del baño de purificación. Los discípulos de Juan se habían dirigido a su maestro diciéndole. «Rabbi, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, aquél de quien diste testimonio, mira, está bautizando y todos se van a él» (Jn 3, 26, cf. Jn 10, 40-42) Estos datos del cuarto evangelio no pueden atribuirse a preocupaciones cristológicas o apoloéticas, ya que van en contra de su tendencia a hacer de Juan un testigo en favor de la mesianidad de Jesús (cf. Jn 1, 29-36).

c) Relaciones entre Juan y Jesús

Sobre la base de toda la tradición evangélica se obtiene un cuadro más articulado de la actividad de Juan y de sus relaciones con Jesús. En primer lugar se llega a saber que Juan ha reunido un grupo de discípulos, que se han unido a su maestro no sólo en virtud del bautismo, sino también mediante cierto estilo de vida en el que se prevén algunas prácticas de la religiosidad judía. la oración y el ayuno

(cf. Mc 2, 18 par., Lc 11, 1). No es improbable que Jesús, después de haber recibido el bautismo de Juan en el Jordán, hubiera formado parte de este grupo de discípulos. Más tarde, se habría separado de él arrastrando tras de sí a una parte de simpatizantes, de los que algunos pasaron a ser discípulos suyos (Jn 1, 37-42). Esta primera fase de la actividad de Jesús en relación con Juan se desarrolló en la zona de Perea, a la otra orilla del Jordán, y luego, tras la separación del Bautista, en Judea, mientras que Juan se había trasladado cerca de las fuentes de Samaria, la actual 'Ain Farah, a 12 km. al nordeste de Siquén⁷.

A pesar de esta separación que revela una nueva y distinta orientación programática de Jesús, sigue estando viva todavía la relación entre los dos personajes, desde el momento en que en la opinión popular y en los ambientes de Herodes la actividad taumaturgica de Jesús es interpretada como una señal de que ha resucitado Juan el Bautista (Mc 6, 14-16 par., 8, 28 par). En efecto, sólo después del arresto de Juan es cuando Jesús inaugura su nueva actividad en Galilea con el anuncio programático del reino de Dios (Mc 1, 14-15 par). En lugar del baño de conversión, Jesús apela a la confianza en su anuncio del señorío de Dios, que se revela en sus gestos de acogida y de liberación en favor de los pobres, de los pecadores y de los enfermos. A pesar de esta opción, que lo distingue del Bautista, Jesús no reniega de las relaciones que tuvo con el profeta del desierto. Pero Juan, aun dentro de su papel excepcional y único, se queda arrinconado en el umbral de aquel proyecto de salvación que Jesús expresa mediante la imagen del reino de Dios, que irrumpe con fuerza en la historia (Mt 11, 9. 11-13 par). Esta diversa colocación no le impide a Jesús reconocer hasta el final que la legitimación de su tarea de anunciador autorizado del reino de Dios no puede prescindir de la actividad profética de Juan el bautizador (Mt 21, 23-27 par).

Las fuentes evangélicas sobre las relaciones entre Juan y Jesús revelan cierta tensión, por no decir en algunos casos una abierta contradicción. Por una parte, tienden a subrayar la continuidad en sus respectivas funciones, en el sentido de que Juan anuncia de antemano y prepara la misión de Jesús, por otra, ponen de manifiesto la novedad y el distanciamiento de Jesús respecto al profeta precursor. Para los sinópticos este encuentro decisivo y único entre el profeta y bautizador del Jordán y el predicador del reino de Dios en Galilea tiene lugar en el momento del bautismo de Jesús. Luego los dos se separan definitivamente. Según el evangelio de Mateo, Juan habría reconocido la identidad mesiánica de Jesús, confirmada por la teofanía y por la voz celestial después del bautismo (Mt 3, 13-17).

⁷ Cf. M. Boismard, *Aenon pres de Salem (Jean III, 23)* RB 80 (1973) 218-229

Pero después de su encarcelamiento, cuando Juan oye hablar de las «obras de Cristo», Juan envía desde la prisión a dos de sus discípulos a preguntarle: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» (Mt 11, 2-3). Esta contradicción redaccional, más evidente en el primer evangelio que en el evangelio de Lucas — Marcos no menciona esta encuesta de Juan sobre Jesús — nos invita a examinar con mayor atención el significado de la experiencia bautismal de Jesús en relación con su misión, caracterizada por el anuncio del reino de Dios.

d) *El bautismo de Jesús*⁸

Como primer paso hemos de plantear la cuestión de la historicidad del hecho de que Jesús se sometiera al rito bautismal de Juan. Más allá de las diversas interpretaciones que se han dado, la tradición evangélica se muestra de acuerdo en referir el episodio del bautismo de Jesús antes del comienzo de su misión pública y en conexión con la actividad de Juan el bautizador (Mc 1, 9-11 par.). Si el cuarto evangelio no refiere el hecho del bautismo de Jesús, lo presupone cuando recoge el testimonio de Juan sobre Jesús: «He visto al Espíritu que bajaba del cielo como una paloma y se quedaba sobre él... Y yo le he visto y doy testimonio de que éste es el elegido de Dios» (Jn 1, 32.34). En realidad, esta tendencia a pasar por encima o a reducir el hecho del bautismo de Jesús se advierte también en los evangelios sinópticos, que apenas aluden al rito bautismal, para conceder mayor importancia a la visión del Espíritu que desciende sobre Jesús y a la voz del cielo que lo presenta como Hijo de Dios, amado y fiel. En otras palabras, se tiene la impresión de que el bautismo de Jesús por manos de Juan crea una especie de dificultad que los evangelistas se esfuerzan en soslayar. Más aún, el primer evangelista Mateo se adelanta a ella presentando la objeción explícita de Juan delante de Jesús cuando éste le pide el bautismo: «Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?» (Mt 3, 14)⁹. Teniendo en cuenta

⁸ F Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern Literarkritisch und Gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, FTSt 4, Frankfurt a M 1970, A Feullet, *Le baptême de Jésus* RB 71 (1964) 351-352, *La personnalité de Jésus entrevue a partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur* RB 77 (1970) 30-49, *L'historicité des récits évangéliques du baptême de Jésus* NVet 52 (1977) 178-187

⁹ Esta misma preocupación, probablemente en dependencia del evangelio de Mateo, se advierte en el fragmento del *Evangelio de los ebionitas*, que recoge Epifanio, *Haer* 30, 13, 7-8, al final Juan, frente a las palabras del cielo, se arrodilla y le dice a Jesús «Por favor, Señor, bautízame tu» Pero Jesús se lo impidió diciendo «Déjalo, porque así conviene que se cumpla todo» El *Evangelio de los hebreos*, citado por Jeronimo, *Adv Pel* III, 2, refiere este dialogo «He aquí que la madre del Señor y sus hermanos le decían "Juan Bautista bautiza para el perdón de los pecados, vayamos a recibir el bautismo de

esta dificultad, es inconcebible que una situación tan embarazosa como ésta haya sido creada por la comunidad cristiana primitiva para justificar su propia praxis bautismal. Por otra parte, los relatos actuales del bautismo no contienen ninguna referencia explícita al rito cristiano pospasual en el nombre del Señor Jesús, ni tampoco la catequesis sobre el bautismo cristiano en los Hechos o en las cartas de Pablo tiene la más mínima alusión al bautismo de Jesús. En conclusión, es preciso reconocer que Jesús, antes de comenzar su actividad pública en Galilea, fue probablemente a Perea — Betania, al otro lado del Jordán (Jn 1, 28) — para cumplir con el rito de inmersión en el agua corriente que proponía Juan como símbolo y compromiso de conversión, con vistas al juicio inminente de Dios.

Es precisamente este significado «penitencial» del bautismo de Juan, expresamente remarcado por los sinópticos, el que constituye un problema en el caso de Jesús. Los que se hacían bautizar por Juan en el río Jordán — nos dice Mateo — «confesaban sus pecados» (Mt 3, 6). Los otros dos evangelistas, Marcos y Lucas, presentan a Juan como el predicador de un bautismo de conversión «para el perdón de los pecados» (Mc 1, 4, Lc 3, 3). Más allá de una posible interpretación cristiana del bautismo de Juan, de la que se percibe cierto eco en estas formulas, está el hecho de que Jesús se acerca a recibir semejante bautismo para «la remisión de los pecados». Para solucionar este problema la tradición que está en la base de los actuales evangelios ha colocado en segundo plano el hecho del bautismo para destacar lo más posible la bajada del Espíritu santo sobre Jesús en conexión con su bautismo en el Jordán. La escenografía está modelada sobre los precedentes bíblicos de las visiones-audiciones que tienen por destinatarios a los personajes llamados a desempeñar una función especial en los planes de Dios: los patriarcas y los profetas. La novedad de los evangelios está constituida por la acentuación del papel del Espíritu que baja del cielo y por la solemne investidura de Jesús como Hijo amado de Dios y ejecutor fiel de su voluntad. En el fondo se percibe la figura del siervo, presentado como el elegido de Dios, sobre el que ha puesto su Espíritu para que pueda llevar a cabo la misión confiada (Is 42, 1). Jesús, mediante el don del Espíritu en el momento del bautismo, ha quedado plenamente capacitado para su misión de Hijo de Dios con la actitud del siervo fiel. Este es el significado que la tradición primitiva dio del bautismo de Jesús y que hicieron propio los evangelistas, aunque con diversas acentuaciones. ¿Pero es éste también el significado que le dio Jesús? ¿Por qué quiso recibir el bautismo «penitencial» de Juan? ¿Qué relación existe entre esta experiencia bautismal y el comienzo de su actividad pública?

el" Pero Jesús les dijo "¿Que pecado he hecho yo para ir a recibir el bautismo de él? A no ser que lo que he dicho haya sido fruto de la ignorancia"»

Para responder a estos interrogantes no se puede apelar al relato evangélico que atribuye a Jesús la visión de los cielos abiertos, de los que baja sobre él el Espíritu y la voz que lo proclama hijo amado y fiel. Semejante reconstrucción de la experiencia de Jesús, además de proyectar sobre la pantalla psicológica lo que es el lenguaje simbólico-religioso sacado de la Biblia, incurre en la misma simplificación de quien hiciera del bautismo de Jesús el momento de su toma de conciencia mesiánica o profética, en una especie de *raptó* místico o de exaltación espiritual. El camino de la reconstrucción psicológica, por muy sugestivo que sea, no es practicable para quien se atenga a la documentación evangélica y a la perspectiva religiosa de la tradición que la ha conservado y transmitido.

Para encontrar el significado del bautismo de Jesús en relación con su proyecto histórico hay que tener en cuenta los elementos que nos proporcionan los mismos evangelios. En primer lugar, el bautismo de Jesús se pone en estrecha relación con la figura, la actividad y la predicación de Juan el Bautista. Esta relación no puede reducirse a un hecho ocasional y aislado, como es el del rito bautismal: Jesús parte de Nazaret con su programa ya definido y acude a Juan para recibir el bautismo, luego vuelve a Galilea y sigue su propio camino. ¿Por qué Jesús acude a Juan y no a los disidentes de Qumrán o a alguna de las cofradías de fariseos? La singularidad del rito de Juan, propuesto para todos como compromiso de preparación radical para el juicio inminente de Dios, revela una notable afinidad con la propuesta sucesiva de Jesús que anuncia para todos la posibilidad de encontrar a Dios, que se ha hecho cercano a los hombres. El anuncio del juicio a todo Israel pecador que necesita perdón, así como la radicalidad de las exigencias ético-religiosas, son características del mensaje de Juan, condensado en el rito simbólico del baño.

El segundo dato que hay que tener presente es que el bautismo recibido de Juan en el Jordán representa un giro decisivo en la trayectoria histórica de Jesús. De hecho, antes del bautismo, él vive y trabaja en Nazaret, sin distinguirse de sus demás paisanos y parientes ni por su compromiso religioso ni por algún gesto de carácter público extraordinario. Después del bautismo recibido de Juan, abandona ese estilo de vida privada y comienza una actividad pública de un fuerte compromiso religioso. El bautismo representa esta línea divisoria entre las dos formas de vida de Jesús, entre el carpintero de Nazaret y el profeta de Galilea que comienza a anunciar el reino de Dios.

Pero hay un tercer elemento decisivo para comprender el exponente religioso de la experiencia bautismal de Jesús en relación con su proyecto histórico. A pesar de que el comienzo de la actividad pública de Jesús guarda relación con el bautismo de Juan, de hecho él sigue una línea y una metodología espiritual y religiosa que en algunos

aspectos no solamente se diferencia, sino que se contrapone, a la de Juan. Hay una primera constatación que salta a la vista: en el proyecto histórico de Jesús el rito bautismal no tiene ninguna función. En otras palabras, Jesús de Nazaret deja el ambiente del desierto y empieza a frecuentar las sinagogas de las aldeas y, en Jerusalén, el área del templo para hablar en público a la gente, no tiene ningún escrúpulo en acoger a los pecadores y en comer en su compañía, sin tener en cuenta los tabúes ascético-alimentarios del Bautista (cf. Mt 11, 18-19 par.) Jesús y el grupo de sus discípulos se distinguen del movimiento de Juan en que no observan la práctica del ayuno de devoción. Y el motivo que se condensa en una sentencia de Jesús es que ha irrumpido ya la alegría mesiánica, verdadera alegría de bodas, incompatible con las formas penitenciales, del mismo modo que la novedad mesiánica de Jesús no puede tampoco contenerse en los viejos esquemas de la religiosidad y de las prácticas judías (Mc 2, 18-22 par.)¹⁰

Pero lo más impresionante es que Jesús, a pesar de haberse sometido al rito penitencial de Juan con vistas al juicio inminente de Dios, sitúa en el centro de su mensaje programático el anuncio del reino de Dios que se ha hecho cercano como posibilidad de salvación para todos. Lo que es decisivo en el proyecto de Jesús no es sólo ni principalmente un futuro lleno del juicio inminente de Dios, sino el presente en que se decide el destino salvífico de cada uno. Para ese destino de salvación resulta determinante la reacción del individuo frente al reino de Dios, propuesto con autoridad en las palabras de Jesús y en sus gestos poderosos, en sus libres tomas de posición y en sus opciones en favor de los pobres y de los pecadores. Pero al mismo tiempo Jesús se coloca en la línea «profética» de Juan y remite a su misión y a su actividad bautismal para legitimar su misión y autoridad en relación con el reino de Dios (cf. Mt 11, 11-13, 21, 23-27). ¿Cómo explicar esta continuidad y diversidad original de Jesús respecto al profeta bautizador del Jordán?

e) *El bautismo y el proyecto de Jesús*

Para responder a estos interrogantes es preciso recordar cuál es la nota característica del bautismo y del mensaje de Juan. A diferencia de los baños de purificación, incluidos los esenios-qumránicos, el bautismo de Juan se les propone a todos los israelitas necesitados de

¹⁰ J. B. Muddiman, *Jesús and Fasting, Mark II 18-22* en *Jesús aux origines de la Christologie* Gembloux 1975, 271-281.

perdón como primer paso para un compromiso serio de conversión. Este ofrece la posibilidad nueva y existencial para todos aquellos que son considerados como «pecadores» y gente perdida por parte de los diversos grupos elitistas y separatistas. Son éstos los que corren a recibir el bautismo de Juan. Este éxito popular está atestiguado por las fuentes evangélicas y por el testimonio anteriormente mencionado de Flavio Josefo (*Ant. XVIII, 5, 2 § 118*). También la sentencia evangélica que nos conserva Mateo es un eco de este hecho: «Los publicanos y los pecadores os pasan delante en el reino de Dios. Vino Juan (en el camino de la justicia) y no le creísteis, pero los publicanos y las prostitutas le creyeron» (Mt 21, 31-32; cf. Lc 7, 29-30). A estos «pecadores» que reciben el bautismo Juan les propone el «camino de la justicia» y un compromiso de conversión que se inspira substancialmente en la tradición bíblico-judía.

Jesús por su parte ve en el movimiento de los pecadores que reciben el perdón la señal del tiempo nuevo, aquel en que el reino de Dios entra en la historia como ofrecimiento gratuito de salvación para todos. Este es efectivamente el núcleo dinámico y unificador que se encuentra en el centro del anuncio de Jesús, formulado en sentencias breves e ilustrado por medio de parábolas. Por eso se va separando progresivamente de Juan el Bautista, abandona la praxis bautismal y, cuando después del arresto de Juan comienza en Galilea su actividad autónoma, se advierte inmediatamente la nueva entonación: el reino de Dios se ha hecho cercano como don de salvación para todos, a partir de los pobres y de los pecadores. Hasta Juan, el profeta excepcional que se encuentra en los umbrales del tiempo nuevo, se extiende el tiempo de la promesa salvífica, atestiguada por «la ley y los profetas», a partir de entonces el reino de Dios irrumpe con fuerza en la historia de los hombres llamados a una decisión radical (Mt 11, 12-13, Lc 16, 16). Acoger el reino de Dios quiere decir tomar posición frente a Jesús y su anuncio de salvación, ya que su persona está hasta tal punto implicada en su proyecto que puede referirse a la imagen bautismal para expresar su compromiso de fidelidad total a Dios y de solidaridad extrema con los hombres (Mc 10, 38, Lc 12, 50). Este es ahora «su bautismo». En esta perspectiva también el rito bautismal de Juan, signo de penitencia, al que Jesús se sometió al comienzo de su compromiso religioso y que marco un giro en su proyecto histórico, se convierte en expresión de su aceptación de compartir el destino de los pecadores.

El significado cristológico que la tradición evangélica condensa en la escena puesta como comentario del bautismo de Jesús recorre como un hilo conductor todo su proyecto, que parte del bautismo de Juan y que culmina con su muerte en la cruz, la inmersión definitiva en la muerte de los pecadores. La muerte violenta de Juan, el profeta

de la conversión y del juicio de Dios, le indica a Jesús cuál habrá de ser el resultado de su compromiso de fidelidad y de solidaridad al servicio del reino de Dios. Por medio del bautismo final en la muerte de cruz Jesús aparecerá como el Hijo amado de Dios y el siervo fiel, plenamente autorizado mediante el don del Espíritu para anunciar la salvación a Israel y a los pueblos lejanos. El encuentro y la confrontación entre Juan, el austero predicador del desierto, el bautizador del Jordán, y Jesús, el Hijo y siervo fiel, anunciador del reino de Dios para los pecadores, crean un díptico en el que destaca la originalidad irreductible de ambos protagonistas. Estrechamente vinculados entre sí por una auténtica afinidad espiritual, recorren con coherencia dos caminos complementarios y divergentes al mismo tiempo. Sin Juan el comienzo de la vida pública de Jesús no tendría raíces ni impacto históricos. Sin Jesús Juan sería el último aliento de la profecía bíblica, sepultada para siempre en el olvido secular. Por el camino del reino de Dios Juan se presenta ahora y para siempre como el último indicador profético que recoge y concluye todos los demás indicadores que le precedieron.

2. El anuncio del reino de Dios¹¹

Un hecho que admiten incluso los que consideran que es imposible reconstruir el anuncio original de Jesús partiendo de los evangelios actuales es el siguiente: el núcleo en torno al cual gravitan la enseñanza y la actividad histórica de Jesús está constituido por el anuncio del reino de Dios. Esta conclusión nos la impone la impresionante frecuencia de la fórmula «reino de Dios» o «reino de los cielos» en las palabras y en las enseñanzas de Jesús que nos refieren los tres evangelios sinópticos¹². Por el contrario, esta fórmula está escasamente atestiguada en los escritos judíos contemporáneos. Aparece en

11 R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblischtheologische Studie*, Freiburg i. Br. 1958 (tr. esp., *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970), J. Jeremias, *La aurora del reino de Dios*, en *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús*, Salamanca 1981, 119-132, G. Barbaglio, *Il regno di Dio e Gesù di Nazareth*, en *Conoscenza storica di Gesù*, Brescia 1978, 103-119, B. C. Chilton, *Regnum Dei Deus est*, ScotJT 31 (1978) 261-270, G. Dautzenberg, *Der Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der urchristlichen Mission*, QDisp 87 (1979) 11-32, K. Koch, *Offenbaren wird sich das Reich Gottes*, NTS 25 (1979) 158-165, J. Schlosser, *Le regne de Dieu dans les dits de Jésus*, RScRel 52 (1979) 164-176, *Le regne de Dieu dans les dits de Jésus*, EB 1-II, Paris 1980, P. Grelot, *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Roma 1981, A. Feuillet, *Regne de Dieu*, en DBS X, 54 (1981) 2-165.

12 La fórmula «reino de Dios» o «reino de los cielos» en labios de Jesús aparece unas 61 veces en los evangelios sinópticos, 85 en total si se computan los pasajes paralelos, distribuidos de este modo: 13 veces en Marcos, 9 veces en Mt-Lc paralelos, 27 veces solo Mateo y 12 veces solo Lucas, 2 veces en Juan (3, 3-5).

algunas plegarias de la sinagoga, como el *Qaddish*, en las versiones arameas de la Biblia y en algunos textos apócrifos de orientación farisaica (*PsSal* 5, 18, 17, 3), en los escritos encontrados en Qumrán sólo aparece quince veces¹³. La fórmula «reino de Dios» se encuentra también en los escritos de la tradición cristiana, pero en un porcentaje muy inferior respecto a los evangelios, con un total de unas 30 veces contra el centenar de veces que aparece en los sinópticos. En algunos casos, como en los Hechos de los apóstoles, la expresión «reino de Dios» designa el contenido del anuncio cristiano (Hech 8, 12, 20, 25, 28, 23.31), pero la mayor parte de las veces sirve para indicar la perspectiva de la salvación escatológica o final. En tales contextos el «reino de Dios» resume la motivación escatológica de la exhortación cristiana¹⁴.

La confrontación con los textos evangélicos revela inmediatamente la diversa acepción de la fórmula «reino de Dios» en labios de Jesús. Si en algunos pasajes de los evangelios el reino de Dios se pone como motivo del compromiso ético y de la perseverancia en el seguimiento, en otros esta fórmula define el contenido específico del anuncio de Jesús. En algunas frases de la tradición sinóptica el reino de Dios es presentado como una realidad dinámica y activa, sujeto de unos verbos que indican movimiento en la historia. «el reino de Dios viene, llega, irrumpe, se acerca». Son estas expresiones las que han hecho vislumbrar la originalidad de la concepción del reino de Dios, puesto en relación con la persona de Jesús y su actividad pública. La tradición evangélica ha captado esta novedad cuando presenta la actividad inaugural de Jesús, inmediatamente después del arresto de Juan el Bautista con estas expresiones. «Marchó Jesús a Galilea y proclamaba la buena nueva de Dios. “El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca, convertíos y creed en la buena nueva”» (Mc 1, 14-15, cf Mt 4, 17, Lc 4, 43).

Esta fórmula evangélica «el reino de Dios está cerca» se coloca en el interior de la tradición bíblica, filtrada y actualizada a través de la reflexión y de las esperanzas presentes en las diversas orientaciones de los movimientos, grupos y asociaciones judías. En la antigua aclamación cultural «Dios, el Señor, reina», se expresa la experiencia de la acción y de la presencia salvífica de Dios en la historia de su pueblo a partir de la liberación de Egipto hasta la entrada en la tierra y el asentamiento en su santuario sobre el monte Sión¹⁵. El «reino de Dios» coincide con su soberanía y su dominio universal sobre la

13 Cf J Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento* I, 47, K. G. Kuhn, *basilea* en GLNT II, 152-161

14 Cf 1 Cor 6, 9-10, 15, 50, Gal 5, 21, 1 Tes 2, 12, cf Ef 5, 5, 2 Tes 1, 5

15 Ex 15, 3-18, Sal 47, 3, 93, 96-99

historia y sobre el mundo y no puede limitarse al ámbito del santuario ni siquiera al de toda la historia nacional de Israel (cf 1 Cor 29, 11-12). También la esperanza bíblica de un mediador histórico de la salvación, el mesías real, profético o sacerdotal, está subordinada a la perspectiva final del «reino de Dios». Para los representantes del judaísmo farisaico «los días del mesías» son un preludio de la época definitiva del reino de Dios. En el fondo de esta concepción se comprende el valor de la expresión «el reino de Dios» (arameo, *malkûtā' de' lahā'* o *dé Jahweh*) con que el reino de Dios es traducido en las versiones litúrgicas arameas de algunos textos proféticos. Dios se manifiesta e interviene como Señor y salvador de su pueblo (TgIs 31, 4-5, 40, 9, 52, 7; Mtq 4, 7, Zac 14, 9).

En otras palabras, la expresión «el reino de Dios» no indica en primer lugar el territorio, ni el ámbito o la época de su soberanía histórico-nacional, incluso espiritual-ética, presente o futura, sino que expresa la realidad dinámica de la manifestación poderosa y gloriosa y la presencia salvífica de Dios, circunscrita a la nación de Israel, a su historia presente o bien extendida a todos los pueblos y proyectada en el horizonte escatológico.

a) *El reino de Dios está cerca*

El rasgo peculiar del anuncio de Jesús es la afirmación inequívoca de que el reino de Dios «está cerca». Jesús no se preocupa de definir en términos directos y precisos en qué consiste ese reino de Dios, ya que respecto a la soberanía de Dios comparte con sus oyentes la noción común que hunde sus raíces en la tradición bíblica, tal como se actualizaba en el ambiente de la sinagoga. Al contrario, es nueva y original su proclamación segura de que Dios se manifiesta y actúa como Señor en el presente. Esta declaración resuena no sólo en el anuncio que Mateo y Marcos colocan al comienzo de su actividad en Galilea, sino además en algunas sentencias en las que el mismo Jesús interpreta su actividad y su función en relación con el reino de Dios. La tradición común de Mateo y de Lucas, dentro del debate con los dirigentes judíos sobre el significado de los exorcismos realizados por Jesús, recoge esta sentencia. «Pero si yo echo los demonios en virtud del Espíritu de Dios —Lucas. «con el dedo de Dios»—, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12, 28, Lc 11, 20). La liberación de los posesos mediante la palabra eficaz de Jesús en el contexto religioso y cultural de su ambiente puede interpretarse como un signo de la irrupción del reino de Dios, que pone fin a la invasión de las fuerzas del mal que se encuentran bajo el signo de Satanás. La novedad desconcertante es la identificación tan concreta que realiza

Jesús entre sus exorcismos y la poderosa manifestación de Dios como señor y salvador o, dicho en otras palabras, la llegada actual del reino de Dios.

La misma conciencia sobre la actualidad y presencialidad del señorío de Dios se advierte en otra frase de Jesús que se ha conservado siempre en la doble tradición de Mateo y de Lucas en diferentes contextos. El primer evangelista, al referir el elogio que Jesús hace de Juan el Bautista, reproduce también la sentencia sobre el reino de Dios en esta forma: «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora el reino de los cielos sufre violencia y los violentos se apoderan de él. Todos los profetas y la ley profetizaron hasta Juan» (Mt 11, 12-13). Lucas da un enunciado más sencillo y un tanto retocado del mismo *logion*: «La ley y los profetas hasta Juan; desde entonces es anunciado el reino de Dios y cada uno se esfuerza por entrar en él» (Lc 16, 16). El contexto no es en esta ocasión el del elogio de Juan, en el que había insertado Mateo esta sentencia, sino que está constituido por una serie de *logia* sobre el valor de la ley (Lc 16, 16-18). Resulta difícil establecer cuál era el tenor original de la sentencia de Jesús, ya que las dos formas que tenemos en la actualidad han sido retocadas por los evangelistas. Si es legítimo sospechar que Mateo prefirió su fórmula «reino de los cielos» en lugar de la usual «reino de Dios», no se puede excluir la posibilidad de que Jesús se adaptase a la costumbre judía de sustituir el nombre de Dios por el símbolo «los cielos», de donde se derivaría la fórmula aramea *malkûta' de shemaya*. También la concepción del papel «profético» del antiguo testamento —«los profetas y la ley»— es típica de Mateo, como por lo demás la idea de la evangelización del reino de Dios refleja más bien la mentalidad de Lucas. También es discutida la interpretación de la «violencia» y de los «violentos» en relación con el reino de Dios o de los cielos¹⁶. Pero hay una cosa que resulta evidente, aun dentro de la diversidad de las dos tradiciones y a pesar del carácter enigmático del *logion*: desde el tiempo de Juan, que cierra la época de «la ley y los profetas», hasta ahora el reino de Dios es protagonista de la historia. El que habla de esta manera es Jesús, que ha comenzado a anunciar el reino de Dios

16. Para Lucas (16, 16) no se trata ya de la «violencia» que el reino de Dios padece, sino de la «tensión» histórica provocada por el anuncio del reino de Dios en el que se esfuerza cada uno por entrar; para la edición del texto de Mt 11, 12-13 la interpretación es más compleja, porque sigue estando abierta a varias posibilidades, compatibles incluso con los diversos niveles de la tradición y redacción: la «violencia» es la que sufrieron Juan y Jesús y, en su seguimiento por el reino de Dios, sus discípulos; o bien, el que hace «violencia» por el reino de Dios es el héroe que entra en la casa del fuerte para apoderarse de todas sus cosas (Mt 12, 29); o bien se trata de la violencia activa por establecer el reino de Dios por parte de los zelotes; o bien de la «violencia» metafórica pasiva de los que han quedado excluidos en la tradición judía: los pobres y los pecadores.

como realidad cercana y presente después de haber sido arrestado Juan.

Una tercera sentencia con este mismo significado está atestiguada sólo por el evangelio de Lucas en un breve diálogo entre Jesús y los fariseos a propósito de la venida del reino de Dios (Lc 17, 20-21). El marco redaccional en forma de diálogo es típico del tercer evangelista, así como se resiente también de su mentalidad la preocupación por desmontar las esperanzas de sabor apocalíptico en torno a la manifestación espectacular del reino de Dios (cf. Lc 19, 11; Hech 1, 6). Sin embargo, no es posible excluir que en la base de este texto lucano hay una sentencia de Jesús, que llama la atención sobre las cualidades del reino de Dios. «Al preguntarle los fariseos sobre cuándo vendría el reino de Dios, respondió: El reino de Dios no viene de modo que llame la atención y nadie dirá: “Está aquí o está allí”. Porque el reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17, 20-21). La manifestación y la presencia de la acción poderosa de Dios no están sujetas a cálculos y controles humanos. En este punto podían estar también de acuerdo los círculos apocalípticos, a pesar de que habían elaborado todo un complejo inventario de signos premonitorios y hablaban de ciertos plazos preliminares a la llegada final de Dios en gloria y majestad. Pero una vez más, el acento nuevo de Jesús recae sobre el hecho de que el reino de Dios es ya una realidad histórica presente y operante en medio de quienes lo escuchan.

De las tres sentencias mencionadas resulta que Jesús no solamente proclama la presencia del reino de Dios, sino que al mismo tiempo rubrica esta actualidad del señorío de Dios con su misma persona. En otras palabras, Dios se revela como Señor de la historia y se hace activo en el mundo porque Jesús lo proclama y lo señala como ya presente y operante en sus gestos poderosos en favor de los hombres necesitados. El mismo Jesús, con todo lo que hace y lo que dice, se considera no sólo como anunciador o predicador del reino de Dios, sino como protagonista y sujeto activo del mismo. Aunque Jesús no hace nunca directamente propaganda de sí o de su actividad, sin embargo, establece un vínculo único e indisoluble entre su persona y el reino de Dios, entre sus opciones y propuestas autorizadas y el hecho de que Dios se manifiesta y actúa aquí y ahora, de manera que ahora los hombres se encuentran ante una ocasión única e irrepetible de salvación. De aquí se deriva la urgencia y la seriedad de las invitaciones de Jesús tanto a la conversión como a la acogida del reino de Dios.

b) *El reino de Dios «viene»*

Pero al lado de estas decididas afirmaciones de Jesús sobre la presencialidad del reino de Dios, que señala un giro decisivo en la historia de las promesas bíblicas y de las esperanzas judías, se encuentran en los mismos evangelios sinópticos algunas sentencias en donde la manifestación de la soberanía de Dios se anuncia para un futuro inminente. En vísperas de su muerte, durante la cena final con los discípulos, Jesús declara solemnemente: «En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mc 14, 25). Lucas, que ha distinguido las dos fases de la cena, la pascual y la eucarística, desdobra la frase de Marcos en dos sentencias, una relativa a la cena pascual, cuyo cumplimiento se anuncia en el reino de Dios (Lc 22, 16), y la otra inspirada en el cáliz del vino: «Desde ahora ya no beberé del fruto de la vid, hasta que venga el reino de Dios» (Lc 22, 18). Mateo sigue la edición de Marcos con una variante que se resiente de su estilo y de su orientación espiritual. Jesús anuncia a los discípulos que se sentará junto a ellos en el reino de «su Padre» (Mt 26, 29). Esta sentencia evangélica, puesta en labios de Jesús, podría haber sido sugerida por el clima de la cena pascual hebrea, cargada de esperanzas escatológicas. Pero dado que resulta difícil establecer con seguridad el carácter pascual de la última cena de Jesús, es preferible ver expresada en ella su esperanza frente a la perspectiva de la separación de los discípulos en la inminencia de la tragedia final. En todo caso hay que destacar que todo el arco de la actividad pública de Jesús se extiende entre dos afirmaciones a primera vista contradictorias sobre el tiempo o la venida del reino de Dios. Al comienzo de la misión en Galilea Jesús proclama que el tiempo se ha cumplido y que el reino de Dios «se ha hecho cercano»; podría traducirse también: «ha llegado», «está aquí» (Mc 1, 15); al final, antes de su muerte, Jesús da una cita a sus discípulos para sentarse una vez más a la mesa en el reino de Dios.

Esta espera del reino de Dios para el futuro, aunque sea inminente, está también documentada por otras sentencias evangélicas, entre las que destaca una que refiere la triple tradición sinóptica: «En verdad os digo: hay algunos aquí presentes que no morirán sin haber visto al reino de Dios venir con poder» (Mc 9,1). Lucas da una versión de esta frase que refleja su experiencia más en consonancia con la historia: Jesús no promete la experiencia de la venida gloriosa del reino de Dios, como dice en el texto de Marcos, sino que anuncia simplemente que algunos de los allí presentes verán el reino de Dios antes de que mueran (Lc 9, 27). Mateo por su parte ha transcrito la frase de Jesús en el formulario que él prefiere, por lo que el protago-

nista de la venida o *parousía*, prometida a los discípulos que perseveren, es el Hijo del hombre (Mt 16, 26-27; cf. 10, 23).

La sentencia sobre la venida del reino de Dios ha sido adaptada en la tradición de la primera comunidad al contexto de la exhortación, dirigida a sostener la perseverancia de los cristianos en las pruebas. De esta misma preocupación parenética se deriva su elaboración redaccional en los tres evangelios sinópticos. Pero este proceso de adaptación y actualización no excluye que en su origen haya una sentencia de Jesús, relativa a la llegada inminente del reino de Dios en un contexto vinculado con la perspectiva de su final violento. Por otra parte, no se explica la conservación tan tenaz de esta sentencia de un anónimo profeta cristiano, puesta bajo la autoridad de Jesús, para estimular a los perseguidos. Sobre todo si se tiene en cuenta que los retoques de los tres evangelistas dejan asomar una especie de tensión, la que ellos mismos advierten entre esta sentencia y las otras relativas a la presencia y actualidad del reino de Dios. Es verdad que los destinatarios del primer y tercer evangelio estaban ya habituados a convivir con estas dos perspectivas, la presencialidad y el futuro del reino de Dios, ya que la oración programática propuesta a los discípulos les invitaba a dirigirse a Dios Padre diciendo: «Venga tu reino» (Mt 6, 10; Lc 11, 2).

La perspectiva futura del reino de Dios está también en el fondo de aquella serie de sentencias en las que se dice que alguien «entrará» o «quedará excluido» del reino de Dios. En el contexto del diálogo con el joven rico que pregunta: «¿Qué tengo que hacer para tener la vida eterna?», Jesús declara que es difícil que aquellos que poseen riquezas entren en el reino de Dios (Mc 10, 23. 25 par). «Entrar en el reino de Dios» equivale a «tener la vida eterna». Esta realidad está en un futuro que no es inminente, aun cuando guarda una estrecha relación con la decisión que hay que tomar ahora frente a la propuesta de Jesús. Los *logia* evangélicos sobre el reino de Dios futuro, equiparado a la vida eterna o salvación definitiva, son los que muestran un estrecho parentesco con la catequesis cristiana que se conserva en los escritos apostólicos. La referencia al reino de Dios sirve para motivar las exhortaciones dirigidas a los cristianos. Pero este hecho no excluye que en su origen haya un grupo de sentencias en las que Jesús recurre a un formulario tradicional para expresar toda la seriedad y la urgencia de su invitación.

¿Cómo se compaginan en el anuncio y en el proyecto histórico de Jesús estas diversas perspectivas del reino de Dios: presente, inminente, futuro? Una solución sugestiva y que gozó de una cierta fascinación en las presentaciones biográficas tradicionales, es la de quienes se imaginan un progreso y una evolución histórico-psicológica de Jesús y de su programa histórico: desde el anuncio gozoso y cargado de

esperanzas de los comienzos de Galilea hasta la crisis central relacionada con la desilusión de las turbas y la hostilidad de los dirigentes, para acabar finalmente con la tragedia que culmina en la condenación a la muerte de cruz en Judea, en Jerusalén. En esta hipotética reconstrucción Jesús habría dado voz a su experiencia inicial en la proclamación de que el reino de Dios está presente; frente a la resistencia y hostilidad que hacen presagiar la crisis y la tragedia final, habría pensado en la venida futura e inminente del reino de Dios con poder después de su muerte. Este cuadro corresponde más a la necesidad de coherencia lógica y psicológica de los biógrafos que a la real documentación evangélica relativa al anuncio del reino de Dios. Los evangelios actuales no permiten trazar un esquema fidedigno de la evolución histórica del proyecto de Jesús, aunque es cierto que tiene su punto de partida en el anuncio del reino de Dios y que concluye trágicamente con la muerte infamante y dolorosa en la cruz. Existe ciertamente una conexión entre el anuncio programático de Jesús, que está bajo la fórmula «el reino de Dios» y su muerte violenta final. Pero esta relación es mucho más profunda y más real que la que se puede plantear como hipótesis en una reconstrucción biográfica psicológica, que no encuentra un sólido apoyo en las fuentes evangélicas. En el reino de Dios se expresa y se condensa la esperanza de Jesús incluso frente a la amenaza y la perspectiva de la muerte. Pero para encontrar el contenido y las articulaciones de esta esperanza que dan razón de la diferencia de perspectiva, presente y futura, incluidas ambas en el anuncio que Jesús hace del reino de Dios, es indispensable completar la investigación en torno a otro aspecto específico del reino de Dios tal como él lo proclamó: el reino de Dios es para «los pobres».

c) *El reino de Dios para los pobres*¹⁷

En el interior de la tradición evangélica sinóptica es posible señalar una serie de *logia* emparentados entre sí porque proclaman todos ellos que el reino de Dios, contenido central del anuncio de Jesús, está destinado a los «pobres». En las breves sentencias con que se abre el sermón de la montaña de Mateo, conocidas como «bienaventuranzas», se declara solemnemente: Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5, 3). Siguen luego otras siete fórmulas de estructura análoga, en las que se anuncia el cumplimiento de las esperanzas y la recompensa plena para aque-

17. J. Dupont, *Les Béatitudes*. I. *Le problème littéraire*; II. *La bonne nouvelle*, Paris 21969; III. *Les Evangiles*, Paris 1973; *Le message des béatitudes*, Cahiers Evang. 24, Paris 1978 (tr. esp., *El mensaje de las bienaventuranzas*, Cuadernos bíblicos n. 24, Estella 1978).

llos que son designados como «los que lloran», «los mansos», «los que tienen hambre y sed de justicia», «los misericordiosos», «los limpios de corazón», «los que buscan la paz», «los perseguidos por causa de la justicia» (Mt 5, 4-10). En la versión correspondiente de Lucas las categorías de bienaventurados son sólo cuatro: los pobres, los hambrientos, los afligidos y los perseguidos (Lc 6, 20-23). A ellos se les anuncia la desaparición de la situación actual de privación de sufrimientos y tribulaciones. El consuelo para los afligidos, la exultación para los perseguidos, así como la abundancia para los hambrientos, corresponden a aquel reino de Dios que se les aseguraba a los pobres: «porque vuestro es el reino de Dios». Las divergencias en el número y en la forma entre las dos series de bienaventuranzas —cuatro más en Mateo y con una acentuación ético/espiritual— pueden explicarse mediante la adaptación que estas sentencias han experimentado en la tradición primitiva y luego en el trabajo redaccional de los evangelistas.

En el origen de esta declaración de felicidad para los pobres «porque a ellos les pertenece el reino de Dios», hay que reconocer el anuncio inaugural de Jesús, que resume en el símbolo del reino de Dios la esperanza que recorre toda la historia bíblica, desde el éxodo hasta los profetas del destierro. Dios se revela como Señor porque saca de la condición de esclavitud a los «pobres», a los oprimidos de Egipto, y libra del destierro a los prisioneros. El retorno de los deportados gracias a la intervención eficaz y gratuita de Dios puede anunciarse a la ciudad de Jerusalén como una «buena noticia» de paz, de salvación y de felicidad. En una palabra, el mensajero de la liberación dice: «Tu Dios reina» (Is 52, 7). Este pregón de felicidad para los pobres, identificados con los que lloran, con los prisioneros y los oprimidos, es la tarea que viene a cumplir el enviado de Dios (Is 61, 1-2). Es propio del rey ideal llevar a cabo en nombre de Dios la «justicia» y el «derecho» en favor de los pobres y de los desgraciados (Is 11, 1-5; Jer 23, 5; Sal 72). Por eso, cuando Dios manifiesta su soberanía en el mundo y en la historia, los pobres pueden ser proclamados felices porque son ellos en primer lugar los beneficiarios de la intervención eficaz y liberadora de Dios (Miq 4, 6-7; Sal 146, 5-10). Las bienaventuranzas evangélicas son el punto de llegada de esta historia bíblica de esperanza para los pobres, que gravita en torno a la imagen del reino del señorío de Dios.

La novedad del anuncio gozoso de Jesús consiste en el hecho de que él, dirigiéndose a los pobres, les asegura que su esperanza comienza a ser escuchada ya ahora. Ellos son llamados felices a pesar de la privación, el sufrimiento y las pruebas que los atormentan, porque Dios establece ya ahora su reino, que cambia radicalmente su situación de infelicidad. Jesús mismo es el que proclama esta buena noticia

que tiene como primeros destinatarios a los pobres. El «reino de Dios se ha hecho cercano» para ellos, porque Dios como soberano justo y poderoso ha hecho justicia a los oprimidos y ha defendido a los débiles. La declaración programática de Jesús que nos refieren los evangelistas hace resonar con una autoridad y seguridad excepcionales el compromiso gratuito de Dios en favor de los pobres. aquí y ahora Dios se revela Señor y soberano porque hace justicia a los que tienen necesidad de ella. Los «pobres» son proclamados «bienaventurados», felices por el motivo de que les pertenece a ellos el reino de Dios, porque Dios acepta en sus manos y en su corazón la suerte que están corriendo. En una palabra, el reino de Dios es para los pobres no porque éstos tengan títulos o cualidades especiales que les recomienden ante Dios, sino porque Dios es «justo», es decir, libera y salva a los que lo necesitan. El anuncio programático de Jesús de que «el reino de Dios es para los pobres» es una declaración que puede contar con el amor gratuito y salvador de Dios.

d) *El reino de Dios para los «pequeños»*

A este anuncio inaugural de las bienaventuranzas hacen eco las demás palabras de Jesús en las que se concreta la identidad de los «pobres». Como el criterio del anuncio de felicidad a los pobres es de carácter religioso —«porque de ellos es el reino de Dios»—, del mismo modo las categorías de los pobres se señalan dentro de una perspectiva religiosa: pobres son no solamente los humildes, los «pobres de espíritu», los desgraciados, los privados de los bienes esenciales para la vida, los hambrientos, los afligidos y los perseguidos, sino también todos los desamparados de los que Dios quiere cuidarse. En esta categoría de «pobres» entran los niños, los pecadores y los paganos. Jesús anuncia que el reino de Dios es para ellos, por el único y exclusivo motivo de que lo necesitan y de que Dios, según sus promesas, se pone junto a ellos como señor poderoso y rey justo.

La triple tradición sinóptica recoge una frase de Jesús en el interior de una escena en la que reprende a sus discípulos por apartar a los niños de mala manera. La toma de posición de Jesús queda resumida en una sentencia programática: «Dejad que los niños vengán a mí y no se lo impidais, porque a ellos precisamente les pertenece el reino de Dios» (Mc 10, 14). Tras esta frase viene otra en la que Jesús hace una aplicación parenética de la anterior: «En verdad os digo: el que no acoge el reino de Dios como un niño, no entrará en él» (Mc 10, 15; Mt 18, 3). La primera declaración de Jesús sobre los niños, destinatarios del reino de Dios, presupone un contexto social y cultural en donde los niños junto con los esclavos y las mujeres, son

considerados como inmaduros, irresponsables, y por eso privados de derechos y de dignidad humana en todos los niveles. Precisamente de «éstos», débiles e indefensos —proclama Jesús—, se preocupa Dios por ser el señor y el soberano que ejerce la justicia. La aplicación parenética, que se resiente de la influencia del ambiente comunitario, hace del «niño» un modelo de la actitud que hay que tener ante el reino de Dios, proyectado en el futuro. A esta idea se contraponen de forma negativa la advertencia dirigida a los discípulos con las palabras sobre los ricos: «¿Qué difícilmente entrarán los que tienen riquezas en el reino de Dios?» (Mc 10, 23 par.). La tradición evangélica lucana expresa esta misma idea con la serie de los cuatro «¡ay!» dirigidos a los ricos, cuya suerte frente al reino de Dios es diametralmente opuesta a la de los pobres (Lc 6, 24-26). A la categoría de los pobres y de los pequeños se asemejan los discípulos, el grupo de personas reunidas en torno a Jesús. Ellos no pueden contar con el prestigio social ni con la seguridad económica, ni tampoco pueden hacer valer un estatuto religioso comparable con el de los observantes, aquellos hebreos cultos y devotos que gozan de la estima de la gente. Pero precisamente a ellos, que representan al pequeño «resto» del pueblo de Israel, disperso y desbandado, Jesús les anuncia la iniciativa gratuita y salvadora de Dios, el Padre: «No temais, pequeño rebaño, porque vuestro Padre se ha complacido en daros el reino» (Lc 12, 32). Esta sentencia, referida solamente por Lucas, está en armonía con la bienaventuranza reservada a los discípulos, que, a los ojos de Jesús, son los representantes de los «pequeños» y de los pobres a los que Dios, el Padre, reserva su atención para la salvación (Lc 10, 21 par; cf Mt 11, 25-26, 13, 10 16-17 par). De esta manera aparece clamorosamente la gratitud radical de la acción de Dios como señor y salvador. No es la pertenencia social la que da derecho al reino de Dios; no hay ninguna cualidad religiosa y ninguna actitud moral que pueda hacerse valer como crédito o como mérito para gozar del reino de Dios. Jesús reivindica la absoluta y soberana gratitud de la iniciativa de Dios cuando proclama que los «pequeños» o los pobres son sus destinatarios.

e) *El reino de Dios para los pecadores y los que están lejos*

El reino de Dios no es solamente la manifestación de la gracia bienhechora de Dios, sino también el triunfo de la misericordia salvadora. Efectivamente, de la categoría de los «pobres» forman también parte los «pecadores». En este ámbito quedan encerrados todos aquellos que por cualquier irregularidad ético-religiosa están

privados de los derechos y de los privilegios garantizados a los miembros de una sociedad teocrática como es la israelita. Típicos representantes de este grupo de «pecadores» son los «publicanos», que en el ambiente palestino no son los grandes recaudadores de las tasas del imperio y sus dependientes, sino los pequeños agentes locales, de los que se suele sospechar que son poco honrados y que están además en contacto con los ambientes paganos. En una sentencia, recogida por el primer evangelista en un contexto polémico, Jesús declara a los dirigentes judíos de Jerusalén: «En verdad os digo: los publicanos y las prostitutas ocupan vuestro sitio en el reino de Dios» (Mt 21, 31; cf. Lc 18, 9-14). Esta declaración «escandalosa» de Jesús corresponde a la opción que ha hecho de sentarse a la mesa con los «pecadores y publicanos», hasta el punto de ofrecer la ocasión de aquel rumor infamante que circula sobre él: «Es un comilón y un bebedor, amigo de los publicanos y de los pecadores» (Mt 11, 19; Lc 7, 34). El se justifica apelando al estilo de Dios que como un médico va a curar a los que están mal y como un pastor va en busca de la oveja descarriada (Mt 9, 12; Lc 15, 4-7).

En una situación análoga frente al reino de Dios se encuentran aquellos que han quedado radicalmente excluidos del estatuto religioso israelita: los paganos. Jesús les anuncia que también ellos tendrán plena participación en el reino de Dios en un *logion* de estilo profético, atestiguado en la doble tradición de Mateo y de Lucas. Está inserto en un contexto polémico, en donde se denuncia la incredulidad de Israel (Mt 8, 10) y la falsa seguridad de un ambiente que considera la salvación como un derecho de propiedad, como una garantía nacional (Lc 13, 26-27). Jesús les opone entonces la nueva perspectiva: «Os digo que muchos vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados fuera a las tinieblas, en donde habrá llanto y rechinar de dientes» (Mt 8, 11-12). La versión lucana ha conservado esta frase de una forma ligeramente distinta, pero substancialmente concorde en el contenido: «Allí habrá llanto y rechinar de dientes cuando veáis a Abrahán, a Isaac y a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios y vosotros seáis echados fuera. Vendrán de oriente y de occidente, del septentrión y del mediodía y se sentarán a la mesa en el reino de Dios» (Lc 13, 28-29). El judaísmo más liberal de la tradición de Hillel preveía como única posibilidad para un pagano de participar en la condición salvífica de Israel la de la conversión total, es decir, hacerse «prosélito» o miembro externo de la comunidad del verdadero Israel. La sentencia de Jesús anuncia con las palabras y las imágenes de los profetas la participación de los pueblos paganos en el reino de Dios al lado de los padres de Israel (cf. Is 25, 6-7. Más aún, según las palabras polémicas

de Jesús, los paganos ocuparán el puesto reservado a los hijos de Israel, de la misma manera que «los pecadores» son introducidos en el reino de Dios en el puesto de los justos. Algunos gestos proféticos de Jesús, como la acogida y la curación de algunos paganos y extranjeros, corresponden a esta sentencia que amplía los horizontes del reino de Dios a los pueblos lejanos. Sin embargo, lo cierto es que Jesús reservó su misión a las «ovejas perdidas» de la casa de Israel, mientras que anunció para el futuro la convocatoria de todos los pueblos en el reino de Dios. La comunidad cristiana organizará la misión entre los pueblos sin esperar a que se realice su «peregrinación» hacia el reino de Dios. Este hecho es una confirmación de que la palabra de Jesús sobre el reino de Dios abierto a los paganos no pudo haber sido elaborada en la comunidad cristiana primitiva en tiempos de la misión pospascual, sino que se remonta en substancia a Jesús y corresponde a su proyecto histórico que está bajo el símbolo del reino de Dios.

De esta rápida investigación sobre los destinatarios del reino de Dios se puede destacar que la proclamación de Jesús: «Bienaventurados los pobres porque de ellos es el reino de Dios», pone el dedo en lo que es el aspecto central y característico de su proyecto. El anuncio del reino de Dios para los «pobres» revela una nueva imagen de Dios y hace intuir cuál es el rostro del hombre feliz y realizado. Dios es aquel que, por su iniciativa libre y soberana, se hace cercano a los pobres para su liberación y salvación; acoge y se aproxima a los pequeños para darles dignidad y libertad; perdona a los pecadores y rehabilita a los marginados en la comunión salvífica. La realeza de Dios, según el anuncio de Jesús, se revela y actúa ya desde ahora en la historia como don, como gracia y como perdón ofrecidos a todos, a partir de los pobres y precisamente porque escoge a los pobres, a los pequeños, a los pecadores y a los alejados. En esta perspectiva de radical gratuidad del reino de Dios saltan por los aires los privilegios de todo tipo, los religiosos y los morales que dividen a los hombres en judíos y paganos, justos e impíos; los sociales y económicos que justifican la discriminación entre grandes y pequeños, ricos y pobres, hombres y mujeres, libres y esclavos, sabios e ignorantes. Desde el momento en que Dios se ha acercado a los hombres como Padre que libera, que acoge y perdona a los pobres, cualquier individuo, a pesar de su condición miserable, puede considerarse «bienaventurado», ya que ha sido gratuitamente liberado, acogido y salvado.

Con este programa religioso, situado bajo el emblema de «reino de Dios», Jesús conforma de una manera coherente sus opciones de vida. El no es solamente el anunciador del reino de Dios, sino aquel que, con autoridad y con una decisión excepcional, lo lleva a la práctica, lo actúa, obligando a sus contemporáneos a tomar postura

ante él. La acogida y solidaridad con los pobres, el sentarse a la mesa con los pecadores, la defensa de los pequeños, son otras tantas tomas de posición por parte de Jesús que corresponden a su anuncio programático. Pero si esto es una buena noticia para los pobres, suena por el contrario como una amenaza peligrosa para los «ricos», para los grandes y los que se creen justos, para los que se sienten seguros de sí mismos y protegidos sobre la base de su pertenencia étnica o religiosa. El anuncio del reino de Dios para los pobres y las opciones coherentes de Jesús provocan un conflicto insoluble entre su proyecto histórico y todos los que se sienten denunciados y amenazados en su seguridad.

La muerte violenta de Jesús, sea cual fuere la explicación del mecanismo que la provocó, es un dato histórico que supone un desafío a cualquier tipo de manipulación ideológica. Es posible dudar de todo lo que los evangelios dicen y hacen decir a Jesús. Es posible poner en discusión cualquier imagen tradicional o revolucionaria de Jesús y de su proyecto. Pero no es posible evitar la confrontación con su condenación a la muerte de cruz. Cualquier interpretación, históricamente digna de crédito, de Jesús y de su obra no puede menos de tener en cuenta este hecho histórico que pone término a su actividad pública de una manera trágica. Tratándose de una ejecución capital, conminada por la autoridad romana, y no de un atentado, sus raíces deben buscarse en aquella conflictividad que enfrentó a Jesús con los grupos dirigentes judíos que estaban de acuerdo con la autoridad romana de ocupación en Palestina.

En el origen de semejante conflicto solamente puede haber un proyecto global irreductible a las divergencias socio-religiosas normales entre movimientos y grupos judíos en la Palestina de los años treinta. El anuncio del «reino de Dios para los pobres», como proyecto radicalmente innovador de Jesús, es perfectamente digno de crédito en el plano histórico, porque da la razón suficiente de aquel conflicto con los responsables de la nación judía que determinará su condena a muerte por parte de la autoridad romana.

En esta conexión histórica el reino de Dios expresa no sólo el proyecto operativo de Jesús, sino que cataliza también su esperanza frente a la amenaza de muerte. Una esperanza que sigue estando abierta al futuro del reino de Dios tal como se realiza con el anuncio de su manifestación histórica actual en favor de los pobres. En esta perspectiva se coloca su proyecto que anuncia el reino de Dios presente y su cumplimiento futuro. Frente a la muerte violenta la proclamación del reino de Dios para los pobres se convierte en esperanza de resurrección, como victoria definitiva sobre la muerte y participación plena de la vida de Dios.

La actuación del proyecto

Las fuentes evangélicas, las únicas que de un modo amplio documentan la actividad de Jesús, no permiten reconstruir el desarrollo progresivo de su vida. Fuera del marco histórico y geográfico ya mencionado anteriormente a propósito del ambiente en que se desarrolla la actividad pública de Jesús, no es posible presentar un esquema cronológico fiable en cuyo interior distribuir los episodios que nos refieren los evangelios. Es conocida la trama común a los tres evangelios sinópticos, en la que se prevén cuatro fases sucesivas de la actividad de Jesús: el bautismo de Juan Bautista, el comienzo de la actividad en Galilea, el viaje a Jerusalén y la actividad en Judea, que se cerró con los acontecimientos de la pasión, muerte y resurrección. Pero incluso este esquema evangélico refleja más una exigencia kerigmático-catequística que un verdadero y propio interés historiográfico. Esta articulación de la vida de Jesús en un marco progresivo que va desde Galilea a Judea, desde el bautismo de Juan a la resurrección-asunción a los cielos, corresponde al esquema de la predicación cristiana sobre Jesús, tal como atestigua Lucas en los Hechos 1, 21-22; 10, 37-41. Que se trata en este caso de una presentación esquemática y reductiva es lo que nos confirma la confrontación con el cuarto evangelio, independiente de los sinópticos. Sobre la base de este esquema de los tres primeros evangelios, la actividad de Jesús se desarrollaría en un arco de tiempo entre seis meses y un año todo lo más. El evangelio de Juan, sin embargo, que pone en relación la actividad de Jesús al menos con tres pascuas sucesivas, permite extenderla más ampliamente durante un tiempo que va desde dos años y medio a tres.

En esta situación es preferible, a falta de otro cuadro más fidedigno, conservar el esquema tradicional catequístico y colocar en su interior la actuación del proyecto de Jesús, formulado en el anuncio del reino de Dios a los pobres. También la distribución de la actividad

de Jesús en los evangelios obedece a un criterio catequístico-sistemático más que a una preocupación biográfica. Los milagros de Jesús como sus controversias y debates con los adversarios se recogen en algunas secciones unitarias en función de la predicación y catequesis cristiana. Lo mismo hay que decir para la colección de palabras o de enseñanzas de Jesús dirigidas a la gente o a los discípulos. Solamente el relato de los últimos acontecimientos en Jerusalén —la pasión, la muerte y la resurrección— sigue un orden progresivo, aunque respeta el interés kerigmático y catequístico que preside la composición de los evangelios.

La tradición primitiva, que confluye en los actuales evangelios, conservó el recuerdo de la actividad de Jesús según un modelo fijo: la actividad y la enseñanza (cf. Hech 1, 1). La imagen tradicional de Jesús es la de «un profeta poderoso en acciones y en palabras» (Lc 24, 19), que desarrolló su actividad predicadora y de enseñanza en las sinagogas y al aire libre (Mt 4, 23; 9, 35; 15, 29-30; Mc 1, 39; 4, 1; 6, 34; Lc 4, 44) y que acogió a las gentes de Palestina que le presentaban a los enfermos y endemoniados para que los curase y los librase de sus males (Mt 4, 23-25; Mc 3, 7-8.10-11; 6, 53-56; Lc 6, 17-19). La composición actual de los evangelios sinópticos es una confirmación de esta alternancia entre las obras y las palabras de Jesús.

También el cuarto evangelio, que define toda la actividad de Jesús con la categoría bíblica de «signos», de hecho pone por delante de los gestos de Jesús, o bien más a menudo detrás de ellos, un diálogo o un debate donde se desarrolla su significado y su sentido de revelación. Acogiendo esta sugerencia de la tradición evangélica, se pueden señalar algunas líneas directrices de la actividad de Jesús, obras y palabras, en donde se va llevando a cabo su proyecto, tal como quedó anunciado en la proclamación inicial sobre el reino de Dios.

1. *Tomas de posición de Jesús*

La tradición sinóptica, sostenida también en este punto por la de Juan, refiere diversas situaciones conflictivas en las que Jesús se enfrenta con los representantes autorizados del judaísmo, en particular con los «escribas», asociados la mayor parte de las veces a los «fariseos» (Mt 9, 3. 11; 12, 2. 14. 38; Mc 2, 6. 16. 18. 24). En algunos casos en el campo enemigo figuran también los «saduceos» (Mt 16, 1; 22, 23) y hasta los «herodianos» (Mt 22, 15-16; Mc 3, 6). En el ambiente de Jerusalén, en el área del templo, para oponerse a Jesús forman un bloque los jefes de los sacerdotes con los «ancianos» o responsables del pueblo (Mt 21, 23. 45 par.). Estos son los dos grupos que organizan, con la connivencia de Judas, el arresto de Jesús

durante su última visita a Jerusalén (Mt 26, 3. 14). Junto a ellos más tarde, en el relato de la pasión, se menciona a los «escribas» (Mt 26, 57), con lo que se obtiene la triple agrupación de los notables que toman asiento en el consejo supremo llamado «sanedrín» (Mc 14, 53. 55; 15, 1; Lc 22, 66).

Esta línea conflictiva que recorre toda la trama evangélica no puede hacerse remontar a la retroproyección del conflicto posterior que se desarrolla entre las primeras comunidades cristianas y el frente institucional judío. Este tipo de interpretación de la conflictividad evangélica haría inexplicable la muerte violenta de Jesús. Si por una parte es verdad que el evangelio de Mateo, así como el de Juan, tiende a concentrar el frente adversario de Jesús en el grupo de los «fariseos» (escribas), por otra hay que observar que en la tradición evangélica común aparecen al lado de los fariseos también los «saduceos» y los «ancianos». Estos dos últimos grupos después del año 70, cuando se agudiza la polémica entre el movimiento cristiano y el judaísmo oficial, no representan ya aquel papel de dirección autorizada que fueron tomando progresivamente los fariseos. Por eso, aunque se admita cierta simplificación y adaptación por parte de los evangelios actuales cuando presentan el frente de la oposición judía a Jesús, no es posible negar que en la base de todo ello hay un dato histórico, que es el único que da razón del final trágico del profeta de Galilea: algunas opciones y tomas de posición de Jesús se llevaron a cabo en una franca contraposición con las orientaciones religiosas y sociales de la autoridad judía en la Palestina de los años treinta.

Esta constatación es tanto más digna de atención cuanto que normalmente parece vivir y moverse dentro de las instituciones y de las costumbres judías. Asiste a la sinagoga, participa en las fiestas de peregrinación al templo de Jerusalén, reza la plegaria de «bendición» con ocasión de las comidas (Mt 14, 19 par.), probablemente lleva las «franjas» en el borde del manto lo mismo que los devotos judíos (Mt 9, 20; Mc 6, 56). Pero el interés de los evangelistas por estos aspectos de la integración judía de Jesús es muy secundario, hasta el punto de que se puede sospechar que detrás de sus informaciones pueda haber más que un pensamiento o un recuerdo histórico una adaptación genérica de la imagen de Jesús al ambiente judeo-palestino. El hecho es que este comportamiento judío de Jesús es mencionado por los evangelistas en función de su actividad específica: a las sinagogas no va a «rezar», sino más bien a enseñar y a curar (Mt 13, 9-13; Mc 1, 21; Lc 4, 14-16; 13, 10); no se dice tampoco que en el templo de Jerusalén tome parte en los ritos y en las oraciones, sino que en el área del santuario enseña a la gente allí reunida (Mt 21, 23; Mc 14, 49; Lc 19, 47; 21, 37; Jn 18, 20); la «bendición» de la mesa se nos refiere con ocasión del milagro de los panes, así como el detalle de las «franjas»

en relacion con su poder de curar a los que lograban por lo menos tocarlas

Para señalar la linea de accion de Jesus en relacion con su proyecto, mas que indagar en torno a cada uno de los detalles en los que pudiera asomar su conformidad o su ruptura con el ambiente judío, es preferible examinar sus tomas de posicion frente a las que pueden considerarse como las intuiciones religiosas fundamentales del judaismo palestino anterior al año 70 d C la ley y el templo La «ley» como conjunto de normas y de tradiciones que hunden sus raíces en la Escritura, regula toda la vida del individuo y de la comunidad judía El templo, como lugar de culto y centro religioso cultural, es simbolo de la identidad nacional para todos los judios de Palestina y de la diaspora Pues bien, es sintomatico el hecho de que los dos grupos con los que, segun la tradicion evangelica, choco Jesus, los fariseos y los saduceos, apelasen a la autoridad y al valor de alguna de estas dos instituciones los fariseos-escribas apelaban a la ley, los jefes de los sacerdotes-saduceos apelaban al templo ¿Cual es el criterio que sirve de base a sus opciones en este sentido?

a) *Jesus y las instituciones legales*¹

La tradicion evangelica, atestiguada por Mateo y por los otros dos sinopticos, refiere toda una serie de episodios en los que Jesus por su cuenta o junto con sus discipulos es acusado por los responsables judios debido a su comportamiento o toma de posicion divergente en algun punto respecto a la ley o las normas tradicionales A la objecion de los dirigentes judios responde generalmente con una contrapregunta que pone en evidencia, en una nueva perspectiva religiosa, los respectivos puntos de vista en litigio Al final, en una breve sentencia, Jesus compendia su opcion para dar razon de su manera de obrar y del comportamiento de sus discipulos Este modo de proceder estereotipado ha recibido el nombre de «controversia», un modelo literario que tiene paralelismos en la tradicion judia posterior De aqui surge la sospecha de que los diversos episodios conflictivos registrados en los evangelios sean construcciones artificiales que reflejan la situacion controvertida de la iglesia con el judaismo, mas bien que unos choques reales de Jesus con los judios representantes autorizados de su tiempo A esto hay que objetar que la eliminacion de este elemento conflictivo en la actuacion real de

1 R Banks *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* Cambridge 1975 M Hubaut *Jesus et la Loi de Moïse* RevTheolLouv 7 (1976) 410-425 P Fiedler *Jesus und die Sünden* BeiBibExT 3 Frankfurt a M Bern 1977 J Lambrecht *Jesus and the Law An Investigation of Mk VII 1-23* ETL 53 (1977) 24-82

Jesus hace inexplicable un dato historicamente seguro la muerte violenta del profeta y maestro de Galilea Por eso actualmente, en el nivel de la critica historica, los autores se inclinan a reconocer en las controversias evangelicas un nucleo historico, representado la mayor parte de las veces por la sentencia que resume la posicion de Jesus, pero sin excluir que haya tambien algunos elementos del marco de la controversia historicamente fiables, cuando constituyen el presupuesto necesario para la trasmision y la comprension de la misma sentencia

El ambito u objeto de los debates que enfrenta a Jesus con los dirigentes del judaismo va desde la observancia de las costumbres religiosas —ayuno— y de las leyes sobre el sabado, sobre la pureza ritual, sobre los alimentos y la mesa, hasta la interpretacion de la Escritura y tradicion de ciertas creencias y opciones practicas la resurreccion de los muertos, el mandamiento principal y el tributo personal al emperador (Mc 2, 1-3, 6, 7, 1-23, 12, 13-34 par) Un punto caliente de la confrontacion entre Jesus y el ambiente de las autoridades judias es el de su autoridad o legitimacion, una vez que su ensenanza y sus opciones dejan de colocarse en el interior de los sistemas tradicionales de legitimacion la ley y el templo (cf Mc 11, 27-33 par, 8, 11-13, cf Mt 12, 38-42 par) El examen de la controversia a proposito de dos sectores neurálgicos de las observancias judias, que se hacen remontar a la autoridad tradicional de la ley, puede iluminar la metodologia y los criterios de la valoracion y de las opciones practicas de Jesus el descanso del sabado y la pureza ritual

El sabado

La observancia del «sabado» como dia consagrado al Señor por medio del cese (hebreo *shabbat*) del trabajo hunde sus raíces en la Escritura y forma parte de las diez palabras de la alianza (Ex 20, 8-11, cf Dt 5, 12-15) El compromiso de observar el sabado en su aspecto social y religioso es la característica de que uno pertenece al pueblo de Dios (cf Is 56, 2-6) Las divergencias y las discusiones entre las escuelas y las orientaciones de los movimientos se refieren a las modalidades sobre la observancia del sabado con un interes especial por la problematica de las diversas actividades permitidas o prohibidas segun las circunstancias El tratado relativo al *shabbat* en la Mishna, del siglo II d C, enumera los principales trabajos prohibidos en dia de sabado «Cuarenta menos uno el que siembra y ara y cosecha y ata gavillas, el que trilla y aventa y escoge, el que muele y criba y amasa y cuece, el que escribe dos cartas y las borra para escribir otras dos, el que edifica y derriba, el que apaga y enciende el fuego, el que va de un lugar a otro Son estos los trabajos principa-

les, los cuarenta menos uno» (*Shabb. VII, 2*). Un testimonio de la antigüedad de estas prescripciones sobre la observancia del sábado lo tenemos en los escritos de Qumrán: «En el día de sábado que nadie ayude a una bestia a parir y, si se cae en una cisterna o en un hoyo en sábado, no se ponga a sacarla...; si una persona cualquiera cae en un lugar lleno de agua o en algún otro sitio, que nadie le haga salir con una escalera, con una cuerda ni con cualquier otro objeto» (*CD XI, 13-14. 16-17*).

Pues bien, lo que impresiona en los evangelios es la toma de posición de Jesús respecto a la observancia del descanso sabático. La triple tradición recoge el caso de la curación de un hombre con la mano paralizada que Jesús cura un día de sábado en la sinagoga, suscitando la reacción de los judíos observantes allí presentes (*Mc 3, 1-6 par*). El evangelio de Lucas recoge otras dos curaciones en un contexto y situación análogos (*Lc 13, 10-17; 14, 1-6*). Los tres evangelios sinópticos narran también otra controversia sobre la observancia del sábado aprovechando la ocasión de que los discípulos de Jesús un día de sábado cogieron algunas espigas y se comían los granos (*Mc 2, 23-28 par*). También el cuarto evangelio está al corriente del hecho de que Jesús realizó algunas curaciones en sábado provocando así la reacción hostil de los observantes y de los dirigentes judíos (*Jn 5, 5-16; 9, 6. 13-16*). Un antiguo códice mayúsculo, siglado con la letra D, como conclusión del debate de *Lc 6, 5*, refiere una sentencia paradigmática de Jesús sobre el sábado: «Aquel mismo día vio a un hombre que trabajaba en sábado y le dijo: ¡Hombre! Si sabes lo que haces, eres dichoso. Pero si no lo sabes, eres maldito y trasgresor de la ley»².

Frente a esta documentación evangélica tan acorde y abundante resulta difícil atribuir la toma de posición relativa al sábado a la comunidad cristiana que vive fuera de Palestina en polémica con los grupos judíos o judeo-cristianos observantes (cf. *Gál 4, 10; Rom 14, 5; Col 2, 16*). En esta situación resultaría incomprensible la línea escogida por Mateo que, de acuerdo con la tradición, refiere las controversias sobre el sábado, pero supone todavía válida y vinculante para su comunidad la normativa rigurosa sobre el descanso sabático: «Orad para que vuestra huida no tenga lugar en sábado» (*Mt 24, 20*). La problemática sobre la observancia del sábado, y sobre todo la argumentación reproducida en las controversias evangélicas, supone un contexto judeo-palestino muy distinto del de las comunidades que viven en la diáspora y en un ambiente pagano. Al contrario, no se excluye que la tradición primero y los evangelistas después hayan adaptado el material sobre el sábado en función de su situación más o

2. J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús, o. c.*, 67 s; defiende con buenos argumentos la probable autenticidad de este *logion* en labios de Jesús.

menos desligada de la influencia judía (cf. *Mc 2, 28*). Pero en el origen de la nueva comprensión del sábado hay que admitir la toma de posición de Jesús.

Esto está confirmado por la verificación que cabe hacer a propósito de la doble serie de controversias evangélicas respecto al sábado: las curaciones y la recogida de espigas. En ambos casos hay que notar que la trasgresión del sábado no es intencional ni provocativa sino subordinada a la actividad de Jesús (curaciones) y a las necesidades de los discípulos. Sólo en este último caso se podría sospechar un interés más específicamente comunitario: se apela a la palabra autorizada de Jesús para legitimar una praxis más liberal respecto al sábado judío. Pero el tipo de argumentación al que se recurre para justificar la libertad en lo que atañe al sábado revela una coherencia muy sólida con lo que es el estilo global de Jesús. En las dos situaciones, la de las espigas recogidas por los discípulos para calmar el hambre en día de sábado y la de las curaciones en día de descanso, se plantea el problema del criterio para discernir la auténtica voluntad de Dios sobre el sábado. Este criterio no es la salvaguardia de una norma abstracta —la prohibición de ciertas prestaciones y actividades—, sino el bien verdadero del hombre que se ve necesitado. Hacer o proteger lo que está bien para el hombre es la intención última de la voluntad de Dios, que está en la base de la normativa del sábado. Todo ello podría perfectamente sintetizarse en la sentencia que recoge solamente Marcos: «El sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (*Mc 2, 27*)³.

Pureza ritual

Otro ámbito en el que resulta evidente el contraste entre Jesús y los observantes judíos es el de la pureza ritual con una atención especial a los alimentos y a la convivencia en la mesa. En la base de la normativa sobre la pureza ritual están las prescripciones del código levítico sobre los animales puros e impuros, así como sobre los contactos que hacen a una persona ritualmente impura (*Lv 11, 1-47; Dt 14, 3-21*). Originalmente, la pureza ritual es un signo de la pertenencia total del pueblo a Dios, el santo (*Lev 11, 44-45*). Los fariseos extienden a todos los laicos el estatuto de pureza cultural que se requiere para los sacerdotes. De aquí la escrupulosa atención para

3. Se encuentra una expresión análoga en la tradición judía posterior; al final de una larga cadena de sentencias-opiniones sobre la suspensión de la ley del sábado en el caso de que se trate de salvar la vida de una persona, se dice: «El sábado ha sido hecho para ti y no tú para el sábado»; *Mek Es 31, 13-14*; cf. *bYoma 85b*. Para la discusión sobre la autenticidad de *Mc 2, 27* y el contexto relativo, cf. F. Neiryck, *Jésus and the Sabbath, en Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, 227-270.

evitar las violaciones de los tabúes alimenticios, los contactos contaminantes y toda la serie de abluciones para recuperar la condición de pureza ritual, comprometida por eventuales transgresiones incluso involuntarias.

La tradición sinóptica conoce algunas sentencias de Jesús en las que denuncia el formalismo en la búsqueda y en la protección de la pureza ritual: «¡Bien! Vosotros, los fariseos, purificáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro estáis llenos de rapiña y maldad» (Lc 11, 39, Mt 23, 25). Como alternativa a esta hipocresía él propone el compromiso por la pureza interior, en donde se vive la profunda relación con Dios y la relación justa con el prójimo (Lc 11, 40-41; Mt 23, 26). En sintonía con esta denuncia de estilo profético se nos refiere también la controversia sobre el valor y el significado de las abluciones rituales antes de las comidas y la pureza de los alimentos (Mc 7, 1-23; Mt 15, 1-20). La discusión parte del hecho de que los discípulos de Jesús se ponen a comer sin hacer las abluciones prescritas por los observantes en conformidad con su tradición. Jesús responde contraponiendo a la tradición de los antiguos «el mandamiento de Dios», que los observantes desvirtúan y desautorizan por medio de interpretaciones sutiles y de sofismas. Al final, condensa su posición en una sentencia lapidaria. «Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerlo impuro, sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre» (Mc 7, 15, Mt 15, 11).

Esta sentencia evangélica no sólo señala una ruptura con la mentalidad formalista de los observantes, sino que se integra de un modo coherente con otras opciones de Jesús que no siente ningún escrúpulo en sentarse a la mesa con los pecadores y los «impuros»⁴. La doble tradición de Mateo y Lucas ha registrado la murmuración calumniosa que corre a propósito de Jesús: «Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19; Lc 7, 34). En los tres sinópticos se nos cuenta el episodio de Jesús que llama en su seguimiento a un publicano, Levi-Mateo, y se sienta luego a la mesa junto con sus discípulos en un banquete que éste le ofrece con otros muchos publicanos y pecadores (Mc 2, 13-14. 15 par) Ante la observación escandalizada de los fariseos que denuncian esta violación ritual a los discípulos, Jesús responde: «No necesitan médico los sanos, sino los que están mal, no he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2, 17 par). Estas tomas de posición con sus motivaciones relativas no pueden cargarse a cuenta de una reelaboración de los grupos cristianos que después de la pascua tuvieron que enfrentar-

⁴ Es interesante comparar la frase evangélica que establece el nuevo criterio de la «pureza» con la enseñanza de R. Johanan ben Zakkai, por el año 70 d. C., el cual afirma que es la obediencia a la voluntad de Dios, relativa a las prescripciones rituales, lo que hace «puro», no las abluciones materiales. *Pesik* 40b

se con el problema de la convivencia entre judíos y paganos convertidos y la cuestión relativa a la pureza ritual y la participación en la mesa con los no cristianos (cf. Gál 2, 12, Rom 14, 2-3. 6, Hech 10, 1-11, 8), ni tampoco con el problema análogo de los banquetes sagrados y el culto idólatrico (1 Cor 8, 7-13, Hech 15, 20.29). Aparte la diversidad del contexto eclesial respecto al de los evangelios, es interesante observar que las motivaciones que acompañan a las indicaciones cristianas comunitarias de Pablo y de los Hechos son de carácter moral-parenético o bien cristológico. La justificación de la opción implícita en las sentencias y en las tomas de posición de Jesús se deriva de la nueva perspectiva que capta la relación inmediata del hombre con Dios. Jesús con su palabra y con su misión histórica pone de manifiesto esta profunda y original dimensión religiosa del hombre que consiente mantener una relación sana y limpia con las cosas y entre las personas.

b) *El templo*⁵

El otro punto neurálgico de la religiosidad e identidad nacional judía está constituido por el templo de Jerusalén, que no puede temer la competencia de los otros santuarios judíos de la diáspora — Elefantina y Leontópolis en Egipto — ni la del templo samaritano de Garizim (cf. Jn 4, 20). En torno a este templo jerosolimitano, después del destierro, se concentran todos los esfuerzos de restauración y de reforma espiritual. El santuario de Jerusalén es el símbolo de la libertad religiosa y nacional en la lucha de los Macabeos. La imponente construcción que Jesús y sus discípulos pueden contemplar en Jerusalén, por los años treinta, es el segundo templo, el que fue renovado por los trabajos de restauración emprendidos por Herodes el Grande a partir del 20/19 a. C. y que prosiguieron hasta la víspera de la sublevación armada contra Roma que llevó a su destrucción definitiva en el año 70 d. C. (cf. Mc 13, 2) Hacia este templo de Jerusalén afluyen los peregrinos judíos en las festividades de las diversas estaciones para participar en la liturgia del santuario. Cada día tiene lugar el culto sacrificial, por la mañana y al atardecer, bajo la responsabilidad de los sacerdotes de turno y con la participación de las delegaciones de los laicos. En la zona del templo, en el atrio externo, se desarrolla la vida social y cultural relacionada con la institución sagrada. La venta de animales para los sacrificios, el cambio de las monedas ordinarias por la que tenía curso en el templo, la moneda de Tiro, la enseñanza de los maestros.

⁵ J. Dupont, *Distruzione del templo e fine del mondo*, Roma 1979, 115-148

Con la institución del templo guardan relación, como es lógico, los grupos o clases sacerdotales y en particular las grandes familias de Jerusalén, sacerdotales y laicas, cuyo prestigio social y cuya fortuna económica están ligados a la función religiosa del templo. Los escribas y los juristas de orientación saducea, que apelan preferentemente a la tradición escrita, propugnan las normas y las prescripciones relacionadas con la vida religiosa y ritual del santuario. También entre los otros grupos y movimientos, como los de orientación farisea, se mantiene vivo el interés por el templo y las relativas observancias de pureza ritual de las demás obligaciones religiosas: los diezmos y las primicias. Incluso entre los disidentes de Qumrán, de origen sacerdotal y de orientación esenia, no se discute de suyo el culto del templo, sino la indignidad del alto clero que lo preside. Una línea más crítica y reformista respecto al santuario se puede observar entre algunos movimientos bautismales y en los ambientes progresistas de la diáspora judía.

Sobre este fondo se coloca la acción y la enseñanza de Jesús en Jerusalén en el área del templo y sus tomas de posición respecto al culto y la institución del santuario. El culto «sacrificial» del templo ofrece la ocasión para algunas sentencias de Jesús que no se refieren sin embargo directamente a su valor y significado religiosos⁶. En la tradición sinóptica se menciona la presencia de Jesús en el templo, donde normalmente enseña y lleva a cabo algunas curaciones según el evangelio de Mateo (21, 14, cf. Mc 14, 49 par., Jn 18, 20)⁷. Pero hay dos tomas de posición impresionantes de Jesús respecto al templo que están atestiguadas por la triple tradición sinóptica y confirmadas por la del cuarto evangelio. Jesús realiza un gesto muy elocuente en el área del templo echando fuera a los mercaderes y a los traficantes y derribando los tenderetes de los cambistas (Mc 11, 15 par.; Jn 2, 14-15), anuncia además proféticamente la destrucción del templo (Mc 13, 2 par.), asociada a la ruina de la ciudad de Jerusalén (Lc 13, 34-35, 19, 44, Mt 23, 37-39).

El primer episodio se nos cuenta en los sinópticos en el último — que es también el único para ellos — viaje que Jesús hizo a Jerusalén, en donde había entrado acompañado de un cortejo organizado como

⁶ Mt 5, 23-24 en el contexto de la reconciliación fraterna se habla de la ofrenda en el altar, cf. Mt 23, 16-22 en relación con las formas sustitutivas de los juramentos en el nombre de Dios se menciona el templo, el altar, la ofrenda, Mt 12, 5-6 se alude a los sacerdotes que en el templo rompen el sábado y se afirma «Aquí hay algo más grande que el templo».

⁷ El evangelio de Juan es el que recuerda en más ocasiones la actividad y la enseñanza de Jesús en el templo de Jerusalén, además de Jn 2, 13-22, cf. Jn 5, 14 Jesús se encuentra con el paralítico curado en el templo, 7, 14 en medio de la fiesta de los tabernáculos Jesús sube al templo y enseña en él, 8, 59, 10, 22-23 en la fiesta de la dedicación Jesús pasea bajo el pórtico de Salomón y discute con los judíos

una entrada «mesiánica» Juan, por su parte, lo coloca al comienzo de la actividad pública de Jesús durante su primera visita como profeta predicador a Jerusalén (Jn 2, 13-23). Esta misma discordancia de testimonios plantea el problema de la reconstrucción histórica del gesto de Jesús y de la significación que asumió en la tradición evangelica. No se puede excluir que Jesús desde su primer impacto en Jerusalén con la experiencia del mercado que se desarrolla en el área del templo, reaccionara con un gesto o una palabra de estilo profético. Los sinópticos, que han centrado la actividad de Jesús en Jerusalén tan solo en la última semana, se han visto obligados de alguna manera a situar entonces el gesto de Jesús y su toma de posición en relación con el templo. Pero tanto Juan como los sinópticos han transmitido, además del recuerdo de la acción demostrativa de Jesús, el significado que tiene esa acción en el trasfondo de la tradición bíblica y profética en particular.

Juan refiere el gesto llamativo de Jesús echando fuera a «todos» los que trafican en el templo con las palabras que lo acompañan. «Quitad esto de aquí. No hagáis de la casa de mi Padre una casa de mercado» (Jn 2, 16). E inmediatamente después añade su propio comentario que remite a la comprensión postpascual del signo de Jesús a la luz del salmo 69, 10. «Sus discípulos se acordaron de que estaba escrito: El celo por tu casa me devorará» (Jn 2, 17).

En este mismo contexto, dentro del debate que surge a continuación con los judíos, Juan refiere también la palabra profética de Jesús sobre la destrucción del templo: «Destruid este santuario y en tres días lo levantaré» (Jn 2, 19). También sobre esta sentencia de Jesús a propósito del templo el evangelista hace su propio comentario cristológico identificando el templo con el cuerpo de Cristo, indicando en la fe pascual la perspectiva para esta profundización. Así pues, el cuarto evangelio es consciente de la distinción entre lo que Jesús hizo y dijo y la nueva comprensión que maduró luego en la comunidad de los discípulos. Este es un indicio que hemos de tomar en consideración para valorar la fiabilidad histórica de lo que se nos cuenta y se nos refiere sobre la acción y el pronunciamiento de Jesús en lo que atañe al templo jerosolimitano.

Los evangelios sinópticos recogen en dos contextos diversos el gesto de Jesús en la zona del templo y sus palabras proféticas sobre la destrucción del santuario. La intervención contestataria contra el mercado y el tráfico en el templo forma parte de la actividad final de Jesús en Jerusalén que había quedado inaugurada con su entrada de estilo mesiánico. En el evangelio de Mateo esta conexión es más inmediata porque Jesús, después de haber entrado triunfalmente en la ciudad de Jerusalén, va inmediatamente al templo y echa fuera a todos los que están por allí comprando y vendiendo y derriba los

tenderetes de los cambistas y los bancos de los que venden palomas (Mt 21, 12). Este mismo orden, aunque de una forma más concisa, es el que sigue Lucas. El evangelio de Marcos coloca este episodio al día siguiente, después de la maldición simbólica de la higuera infructuosa (Mc 11, 15-16). En los tres evangelios esta acción demostrativa de Jesús recibe un comentario que hace referencia a los textos de los profetas (Is 56, 7 y Jer 7, 11). El primero es un anuncio de la destrucción espiritual del templo: «Mi casa será llamada casa de oración (para todas las gentes. Mc)»; el segundo es una denuncia de la instrumentalización del templo como cobertura y coartada religiosa de la injusticia: «pero vosotros la habéis hecho cueva de ladrones».

La palabra profética de Jesús, que amenaza con la destrucción del templo, es recogida por los tres sinópticos como apertura del discurso sobre el fin. Cuando uno de los discípulos le hace observar las espléndidas construcciones del templo, Jesús responde de este modo: «¿Ves estas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida» (Mc 13, 2 par). Esta misma formulación se encuentra en Lucas 19, 44 a propósito de la ciudad de Jerusalén. Podría ser el testimonio de la tradición de una misma sentencia. Por el contrario, en el curso del proceso judío los evangelios de Mateo y de Marcos ponen en boca de los testigos presentados a deponer contra Jesús esta sentencia: «Este dijo: Yo puedo destruir el santuario de Dios y en tres días levantarlo» (Mt 26, 61). La versión de Marcos se modifica de tal manera que inmediatamente se vislumbra el sentido metafórico de las palabras de Jesús: «Nosotros le oímos decir: Yo destruiré este santuario hecho por hombres y en tres días levantaré otro no hecho por hombres» (Mc 14, 58). Estas mismas palabras son recogidas bajo forma de provocación irónica por los que pasan por delante de la cruz (Mc 15, 29; Mt 27, 40)⁸.

De este conjunto de testimonios se deduce con toda claridad una toma de posición de Jesús respecto a la institución del templo; es muy dudoso que pueda atribuirse tanto este gesto demostrativo contra el mercado como sus palabras proféticas a la primera comunidad cristiana, preocupada por establecer su autonomía y separación del sistema religioso judío representado por el templo. Solamente en algunos círculos cristianos de lengua griega, de los que es portavoz el grupo de Esteban, es donde aparece una verdadera y propia polémica cristiana en lo que se refiere al templo (Hech 6, 13-14, 7, 48-50). Al contrario, la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén toma parte en la vida religiosa del templo hasta su destrucción en el año 70 d. C. (cf. Hech 2, 46; 3, 1, 5, 12, 21, 23-24, 26). Para los cristianos de origen

⁸ Lucas, que no recoge estas palabras de Jesús en su evangelio, en el contexto de la pasión, las inserta en el proceso contra Esteban, acusado de amenazar en nombre de Jesús la destrucción del templo (Hech 6, 14)

pagano el templo judío no constituye ningún problema, hasta el punto de que Pablo en sus instrucciones habla de los sacrificios del templo como de algo que ha quedado atrás, ya que el templo es ahora la comunidad de los creyentes en su relación con el Señor (1 Cor 10, 18, 3, 16; 6, 19). Así pues, en el origen del episodio contestatario y de las palabras polémicas contra el templo que conservan en los actuales evangelios hay una acción y una palabra de Jesús.

Una confirmación positiva de la fiabilidad histórica de esta tradición es el estilo de aquella frase: «No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida», y la inspiración profética de su gesto contra el tráfico y el mercado en el templo⁹. Lo que Jesús anuncia no es una reforma o purificación del templo como la que se propugnaba en algunos ambientes sacerdotales y fariseos. Tampoco anuncia simplemente la destrucción del templo según el estilo de los profetas que veían amenazado el símbolo de la presencia de Dios por culpa de la infidelidad de Israel. Jesús afirma simplemente la superación de la institución del templo ya que con el tiempo nuevo, el que ha quedado inaugurado con la irrupción del reino de Dios, ese templo ha cumplido la función que tenía. El que la destrucción del templo junto con la de la ciudad de Jerusalén se convierta en un signo del juicio de Dios es una ampliación ulterior de la palabra y del gesto de Jesús.

El criterio original de valoración de Jesús respecto al templo es de carácter religioso y puede quedar bien expresado por la referencia a la palabra profética que califica el santuario de Dios. «mi casa será casa de oración». En esta línea se colocan también las otras sentencias evangélicas relativas al culto y a las obligaciones religiosas para con el templo. El evangelio de Juan en el diálogo de Jesús con la samaritana sobre la legitimidad del lugar de culto, en Jerusalén o en el monte Garizim, le hace decir: «Los adoradores verdaderos adoran al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4, 23). El templo está en donde se lleva a cabo la nueva relación con Dios que hace posible la revelación y el dinamismo del Espíritu comunicado por Jesús. El evangelio de Mateo, único entre los sinópticos, registra las palabras de Jesús que hablan de la obligación de pagar el tributo anual (el didracma) al templo. Reivindica para sí y para los discípulos (Pedro) aquella libertad o exención que es propia de los «hijos» de casa en contraposición a los extraños (Mt 17, 24-26). De la misma manera los discípulos

⁹ El tenor de la sentencia evangélica «no quedara aqui piedra sobre piedra que no sea destruida» (Mc 13, 2) revela algunos caracteres tipicos del modo de hablar de Jesús: inmediatez, imagenes visuales, referencia a la accion de Dios, verbo en pasiva, forma impersonal. La entonacion profetica del gesto y de las palabras de Jesús en relacion con el templo aparece mas evidente en la confrontacion con la lamentacion lugubre y misteriosa sobre Jerusalem y el templo por parte de Jesús, hijo de Ananias, antes de que estallara la guerra del 66-70, de la que habla Flavio Josefo, *Guerra* VI, 5, 3, § § 300-309

de Jesús pueden disfrutar del estatuto excepcional de los funcionarios del templo en lo que se refiere a la observancia del sábado, porque están al servicio de uno que es mucho más grande que el templo (Mt 12, 5-6)

Aunque en los últimos textos se advierte la influencia de la comunidad cristiana que reflexiona sobre su condición religiosa respecto al templo y el culto de los judíos, no se puede excluir que en la base de semejante comprensión del culto y del estatuto cristiano en términos de libertad espiritual haya una toma de posición de Jesús que, como proclamador del reino de Dios, declara que ha quedado superada la institución del templo y el culto relacionado con ella

2 Jesús y los discípulos¹⁰

Un dato innegable de la tradición evangélica común a los tres sinópticos y que subyace igualmente en el cuarto evangelio, es la presentación de Jesús como «maestro» o «rabbí»¹¹. Resulta difícil explicar esta definición de Jesús como efecto de una retroproyección de la fe cristiana por parte de la comunidad primitiva, ya que en la iglesia después de pascua Jesús no es solamente el «maestro», sino el Señor, con una autoridad única y excepcional. Tenemos un indicio de esta nueva conciencia en los evangelios de Mateo y de Lucas que evitan generalmente poner en labios de los discípulos de Jesús el apelativo de «maestro», sustituyéndolo por el de «Señor» (griego, *kyrios*, en Mt; *epistatés* en Lc) Una confirmación de esta función magisterial de Jesús la tenemos en el modo sociológico dentro del cual la misma tradición evangélica sitúa de modo unánime la acción pública de Jesús. El normalmente enseña en las sinagogas o al aire libre, en el área del templo, habla y discute con los maestros y escribas

10 H Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962, *Discipulos del Señor*, Barcelona 1967, F Hahn, *Die Nachfolge Jesu in vorosterlicher Zeit*, en *Die Anfänge der Kirche in NT*, Ev Forum 8, Tübingen 1967, 7-36, H D Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* BHT 37, Tübingen 1967, M Hengel, *Seguimiento y carisma* Santander 1981, M Adinolfi, *Le discepoli del Signore* BibOr 16 (1974) 9-31, G Theissen, *Sociologia del movimiento de Jesús*, Santander 1980, *The First Followers of Jesus* London 1978, C H Rengstorff *manthano-mathetes*, en *GLNT VI*, 1121-1234

11 Jesús es llamado normalmente «maestro» (griego, *didaskalos*) por los que se encuentran fuera del círculo de discípulos en Mateo y en Lucas, unas diez veces, en Marcos también los discípulos se dirigen a Jesús con este apelativo (Mc 4, 38, 9, 38, 14, 14), en Juan los discípulos llaman a Jesús *rabbi* maestro (Jn 1, 38) o *rabbuni* (20, 16), mientras que los extraños lo conocen como el «maestro», con el término *rabbi/rabbuni*, como título honorífico y no solo de función magisterial, podría relacionarse el arameo *mar*, «señor»

judíos¹². Tampoco esta imagen de Jesús «enseñando», dentro del marco sociológico judeo-palestino, puede ser un producto de la fe postpascual que proclama su exaltación como Señor e Hijo de Dios. Por tanto es preciso admitir que en el origen de esta tradición sobre Jesús «maestro» hay un dato histórico sobre la función y la actividad palestina de Jesús

Un segundo elemento igualmente sólido que nos atestigua la tradición evangélica es que Jesús vive y se desplaza por Galilea y por Judea junto con un grupo de personas, distintas tanto de sus parientes como de la turba anónima, que según los evangelios sinópticos le seguía para escuchar sus palabras y presentarle sus enfermos¹³. Este grupo es designado con el nombre de «discípulos» (griego, *mathetai*) y es identificado en algunos casos con el apelativo de «los doce» o también de «los apóstoles»¹⁴. El mismo uso preponderante del término «discípulos» en los evangelios para definir a los que están con Jesús y le siguen, es un indicio de la relación tan especial que se ha establecido entre su persona y un círculo de otras personas, distintas de los simples simpatizantes y curiosos. En los escritos neotestamentarios fuera de los evangelios el vocablo «discípulos» sólo aparece en los Hechos de los apóstoles, en donde a partir del capítulo 6 hasta el 21 se utiliza para designar a los que se han convertido y han pasado a ser miembros de la comunidad cristiana

De este uso lingüístico de la tradición lucana se puede deducir que también en los textos evangélicos actuales el término «discípulos» asume una connotación más amplia y sirve para indicar a los discípulos de Jesús como grupo ideal, representativo de todos los que le siguen como «creyentes». Lo mismo tenemos que decir del apelativo «apóstoles», que en la obra de Lucas se reserva para los «doce» discípulos de Jesús, mientras que en las cartas de Pablo se aplica a un círculo más amplio y distinto de «los doce»¹⁵. Pero después de haber hecho estas puntualizaciones terminológicas no es posible negar la

12 Jesús enseña en «sus (de ellos) sinagogas» (Mt 4, 23, 9, 35, 13, 54, cf Mc 1, 21, 6, 2, Lc 4, 15, 6, 6, 13, 10, Jn 6, 59), en el templo (Lc 19, 47, 20, 1, 21, 37, Mt 26, 55, Mc 14, 49, Jn 7, 14, 28, 8, 20, 18, 20), al aire libre (Mc 4, 1, Lc 5, 3, 13, 22), discute con los maestros y los dirigentes judíos (Mc 8, 11, 12, 28 par)

13 La gente (mucha) o las gentes siguen a Jesús desde toda Palestina (Mt 4, 25, cf Mc 3, 7, Mt 8, 1, 12, 15, 14, 13, 19, 2, 20, 29, cf Jn 6, 2)

14 El término «discípulos» (griego, *mathetai*) aparece 264 veces en el nuevo testamento, distribuido de este modo: 234 en los evangelios (156 veces en los sinópticos, 78 en Juan) y 30 veces en los Hechos de los apóstoles

15 1 Cor 4, 9, 9, 2, 5, 12, 28-29, 15, 7, 9, Gal 1, 17-19, Mateo aplica el título de «apóstoles» a los doce una sola vez (Mt 10, 2) en el contexto de envío a misionar, Marcos, quizás dos veces ([3, 14], 6, 30), Lucas seis veces, atribuyendo solo dos veces este título a los misioneros Pablo y Bernabé (Hech 14, 4, 14) y en los demás casos (Hechos) reservándolo para el grupo de los doce

existencia de un grupo de personas que tienen con Jesús una relación distinta de la que define la posición de los demás que no entran en la categoría de los «discipulos»

a) *Los «doce»*

La documentación evangelica en este sentido es abundante y precisa. El evangelio de Marcos y el de Lucas mencionan la elección y la constitución del grupo de los doce en el contexto de la actividad de Jesús en Galilea, ambientandola en «la montaña» (Mc 3, 13, Lc 6, 12-13). Mateo coloca la «llamada» de los doce antes del discurso en el que se recogen las instrucciones para los «enviados» (Mt 10, 1-4). En todos estos tres casos se nos da la lista de los nombres de «los doce» discipulos, en la que siempre figura al frente de todos Simón, «llamado Pedro», mientras que se reserva el último lugar para Judas, con la indicación sinistra «el mismo que le entrego» (Mc 3, 19). Es difícil pensar en una invención postpascual de este grupo de «los doce», del que forma parte regularmente Judas, el traidor. Su presencia y su acción, que tendrán un papel decisivo en el hecho del arresto de Jesús, no fueron censuradas, sino solamente reinterpretadas a la luz de los textos bíblicos y de las palabras proféticas de Jesús (Mc 14, 17-21 par, Jn 13, 11 18-19 21-30, 17, 12). También las pequeñas divergencias en el orden de las listas y en los nombres de los doce son una confirmación ulterior de la existencia de una tradición conservada en ambientes diversos sin la preocupación de uniformar la lista oficial de los «jefes históricos»¹⁶

De la lista de nombres se saca la impresión de que algunos de los doce proceden de un ambiente helenizado. Andrés, Felipe, (Pedro). Si atendemos a las noticias fragmentarias del cuarto evangelio, Felipe, lo mismo que los dos hermanos Andrés y Pedro, son naturales de Betsaida de Galilea (Jn 1, 44, 12, 21). Pedro tiene su residencia en Cafarnaúm (Mc 1, 29). También la pareja de los dos hermanos Santiago y Juan, hijos del Zebedeo, viven en el mismo ambiente a orillas del lago, aunque no se nos dice nada de su lugar de origen. Su

16 En las cuatro listas de «los doce» que figuran en los evangelios y en los Hechos hay cuatro nombres que ocupan siempre el mismo lugar de orden: 1. Simón-Pedro, 5. Felipe, 9. Santiago de Alfeo, 12. Judas Iscariote (falta solo en Hech 1, 13), los demás nombres sufren algún ligero desplazamiento o inversión, la tradición lucana respecto a los otros dos sinopticos Mt y Mc recoge un nombre nuevo: Judas de Santiago, en lugar de Tadeo. El evangelio de Juan no recoge la lista de «los doce», pero conoce por lo menos a 8 de sus componentes: Simón (Pedro), su hermano Andrés, Felipe, Natanael, Tomás-Didimo (Juan), Santiago hijo de Zebedeo, Judas hermano de Santiago (Jn 14 22) y Judas Iscariote (cf. Jn 1 35 51, 6, 7 12 21 22, 21, 1 2)

madre forma parte del grupo de mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea (Mt 27, 55-56). Los cuatro primeros de la lista, los hermanos Pedro-Andrés y Santiago-Juan, son pescadores del lago de Tiberiades. Mateo, conocido también como Levi, hijo de Alfeo (Mc 2, 14), es un publicano, un recaudador de impuestos en la pequeña ciudad de Cafarnaúm. La profesión de los demás elementos del grupo nos es desconocida. El sobrenombre que se le da a Simón, «cananeo» (Mt-Mc) o «zelote» (Lc), hace suponer que era simpatizante de alguno de los movimientos de reforma radical, aunque no nos es posible saber en qué línea, si la línea político-militar que promovió Judas el Galileo, o bien la religioso-sacerdotal que se había constituido en los ambientes del templo.

Mas problemática resulta todavía la determinación de la pertenencia ideológica de Judas, denominado «Iscariote», para distinguirlo de otros homónimos, por ejemplo Judas de Santiago¹⁷. Es probable que también el fuera simpatizante de algún grupo comprometido en la reforma religiosa o la restauración nacional. Algunos han propuesto la hipótesis de que incluso Pedro, conocido en Mt 16, 17 con el patronímico Barjona —«extremista-bandido»— formaba parte de alguno de esos grupos¹⁸. A pesar de la precariedad de esta hipótesis, sigue en pie el hecho de que la noche del arresto de Jesús los doce apóstoles están armados con dos espadas y que Pedro intenta hacer uso de ellas para oponerse a los que intentan detener al Maestro (Lc 22, 38, Jn 18, 10). Es difícil atribuir a la creación de la comunidad primitiva este detalle que presenta al que es cabeza de los doce bajo una luz sospechosa y contraria a la línea «pacífica» de Jesús. Por consiguiente, el grupo de los doce discipulos agrupados en torno a Jesús está formado por hombres, procedentes de la clase media, trabajadores autónomos o empleados, un grupo heterogéneo en cuanto a la orientación religiosa e ideológica. Algunos de ellos están desde luego casados, como Pedro, de cuya suegra se nos habla (Mc 1, 30), ya que en nombre de todos el mismo Pedro pudo afirmar que «habían dejado su casa y sus hijos» (Mc 10, 29), o bien «su mujer» (Lc 18, 29).

17 El apelativo de «Iscariote» que se atribuye comúnmente a Judas ha sido interpretado de diversas maneras: «el hombre de Kerioth» (su país de origen, en Judea), «el falso» (*Ish-karya* que traducido al griego se convierte en «el que lo entregó») el «sicario» (hombre de la *sica* «puñal», equivalente a «terrorista»), finalmente se ha propuesto entenderlo como calificación de su profesión «el tintorero» (cf. A. Ehrman, *Judas Iscariot and Abba Saqqara* JBL 97 [1978] 572-573).

18 Es la hipótesis que propone S. G. F. Brandon, *Jesús et les Zelotes* Paris 1975, 232-233, tr. del inglés *Jesús and the Zealots* Manchester 1967, ya la había propuesto antes O. Cullmann, *Petrus Junger Apostel Martyrer* Zurich 2^a 1960, 23-24, mas probablemente *bar yôna* representa la forma abreviada aramea de «hijo de Juan» (Jn 1, 42, 21 15).

b) *La llamada*

En el origen de esta formación del grupo de los doce discípulos esta la iniciativa de Jesús. La tradición evangélica sinóptica ha conservado el recuerdo de la vocación de los cuatro primeros, las dos parejas de hermanos Pedro-Andrés y Santiago-Juan, así como la del publicano Levi/Mateo. La narración evangélica actual lleva los signos de la estilización catequística, ya que la vocación de los primeros discípulos de Jesús y su respuesta se convierten en el prototipo de la experiencia de los creyentes, llamados a su vez a seguir a Jesús con total entrega (Mc 1, 16-20 par). Pero es posible reconocer el núcleo histórico del recuerdo tradicional en la frase con que Jesús ofrece la motivación-promesa de dicha llamada: «Hare de vosotros pescadores de hombres» (Mc 1, 17). La imagen, que se inspira en el oficio que ejercen las dos parejas de hermanos, corresponde al estilo profético y a la inmediatez de la palabra autorizada de Jesús. Su invitación resuena como una orden y su promesa anuncia el compromiso de una misión que no deja sitio para otras actividades concurrentes. «Ser pescadores de hombres» quiere decir participar en la misión de Jesús, que consiste en reunir a los miembros del pueblo de Dios para el juicio definitivo (cf Jer 16, 16).

También la llamada de Levi/Mateo obedece a este mismo esquema. Jesús pasa a lo largo del mar, lo ve sentado en el banquillo de los impuestos, atento a su trabajo de cada día, le dirige la palabra-invitación, «sigueme», e inmediatamente «el se levanta y le sigue» (Mc 2, 14 par). No hay tiempo para replanteamientos y nuevos plazos en este encuentro que gira en torno a la palabra autorizada de Jesús. En la base de este cuadro, que es un ejemplo ideal para todos los que responden a la llamada de Jesús como creyentes, está el recuerdo de su iniciativa que no encuentra ningún ejemplo similar en el ambiente judío contemporáneo. Los evangelios mencionan a veces a «los discípulos de los fariseos», asociados a «los discípulos de Juan», que reprochan a Jesús el hecho de que «sus» discípulos no imiten su forma de comportarse respecto al ayuno de devoción (Mc 2, 18). Jesús por su parte, cuando los fariseos atribuyen sus exorcismos a un pacto con satanas, les pregunta en nombre de quien echan los demonios sus «hijos», es decir sus discípulos-seguidores (Mt 12, 27). Pero a pesar de esta afinidad en la terminología, los que se adhieren a los grupos judíos no constituyen ningún modelo para explicar la opción de Jesús cuando llama y escoge a unas cuantas personas para que le sigan y vivan con él.

En tiempos de Jesús existen aquellos que en las fuentes talmúdicas son llamados los *talmudim* o sea, los discípulos que acuden a un

maestro para llevar vida común con él y escuchar e imitar su interpretación y la aplicación tradicional de la ley. Pero los discípulos de Jesús no se reúnen en torno a él para un estudio de la ley, sino para compartir su misión en una relación singular con su persona. Además, la perspectiva de los que se ponen en su seguimiento no es la de hacer una carrera magisterial, la de pasar de discípulos a «sabios», *hakamim* o maestros. La relación maestro-discípulos en el caso de Jesús es permanente y la correspondencia proverbial del papel maestro-discípulo sirve para subrayar únicamente la solidaridad irreversible de su destino: «No está el discípulo por encima de su maestro, ni el siervo por encima de su amo» (Mt 10, 24, cf Jn 13, 16).

c) *El seguimiento y la misión*

Un modelo más cercano a la relación Jesús-discípulos es el de la tradición profética Elías-Eliseo, Isaías-discípulos, Jeremías-Baruc. En el caso de Elías-Eliseo la investidura profética habilita a Eliseo para estar al servicio de Elías, pero en realidad él estará al servicio de Dios, ocupando el puesto de su maestro-padre Elías (Cf 1 Re 19, 19-21, 2 Re 2, 12-15). En la iniciativa de Jesús, que llama a sus discípulos para que le sigan, se advierte la fuerza de aquella autoridad que Dios otorga a sus siervos, Moisés y los profetas, para que lleven a cumplimiento su misión en favor del pueblo. En esta perspectiva profética se puede intuir el valor simbólico del grupo de los doce, expresado en una sentencia de Mateo y de Lucas. A los que han compartido el destino de Jesús con integridad y perseverancia les promete asociarlos también a su tarea de juez escatológico: «Os sentareis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Lc 22, 30, cf Mt 19, 28). La reconstrucción del Israel ideal, en el que quedarán reunidas las tribus dispersas, forma parte de la esperanza mesiánica proyectada para el final de los tiempos. Con la elección de los doce Jesús hace suya esta esperanza y anticipa su realización.

Dado este significado de la elección de los doce en el proyecto de Jesús, se comprende que su estatuto tenga todo el rigor y la integridad de la adhesión religiosa. En algunas escenas paradigmáticas la palabra de Jesús define la fisonomía del discípulo: un hombre libre de las falsas seguridades, de los vínculos de parentesco, sin nostalgias ni represiones (Mt 8, 18-22, Lc 9, 57-62). La adhesión incondicionada que Jesús exige a sus discípulos solo encuentra actitudes análogas en el estatuto religioso de los miembros del pueblo de Dios llamados a seguir al Señor con corazón íntegro. La radicalidad de las exigencias planteadas como condición para el seguimiento expresa por una parte

la autoridad excepcional de Jesús y por otra la urgencia de su misión de anunciar el reino de Dios¹⁹.

Otro rasgo que caracteriza a la identidad de los «discípulos» de Jesús es el hecho de compartir plenamente su destino de perseguido, como consecuencia lógica de la relación personal e irreversible que está en el origen del discípulo. Aunque algunas de las sentencias sobre el seguimiento han sido releídas y aplicadas a los contextos de persecución por parte de las primeras comunidades cristianas, no se puede negar la posibilidad de que en su origen haya un núcleo de *logia* con los que Jesús definió el estatuto del discípulo en relación con su persona y su misión²⁰. El testimonio público y valiente que se exige a los discípulos en favor de Jesús evoca el contexto jurídico del proceso en las primeras represiones de un ambiente hostil. Pero la formulación de la sentencia en la que se habla de «reconocer» o «renegar» al Hijo del hombre ante los hombres, en perfecta simetría con el ser «reconocidos» o «renegados» ante los ángeles de Dios, remite a un contexto mucho más arcaico y en último análisis a la exigencia radical con que Jesús establece las condiciones del seguimiento para aquellos que son llamados a compartir su destino de perseguido (Lc 12, 8-9; Mt 10, 32-33).

Lo mismo puede decirse de la serie de instrucciones reunidas actualmente en una especie de vademecum para los misioneros itinerantes (Mc 6, 6-13 par; Lc 10, 1-16). La formulación del estatuto de los misioneros, de su estilo de vida y del método de evangelización se resiente de la experiencia misionera de las primeras comunidades cristianas. Pero también en este caso es preciso reconocer que un núcleo de *logia* se refieren a la situación de los discípulos históricos de Jesús asociados a su misión de anunciador del reino de Dios en favor de «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 6). La dedicación total y la libertad radical que se exigen a los discípulos enviados se encuentran en perfecta sintonía con la urgencia del anuncio del reino de Dios, que define la misión de los enviados como la de Jesús. Con esta finalidad han sido asociados a la autoridad de Jesús y están por eso mismo capacitados para el anuncio mediante palabras y gestos poderosos en favor de los enfermos y endemoniados (Mt 10, 1; Mc 3, 14-15; Lc 9, 1). En una palabra, la elección y la constitución del grupo de «discípulos» pone de manifiesto un aspecto esencial de la actuación del proyecto histórico de Jesús.

En el plano histórico no siempre resulta fácil discernir lo que se remonta a Jesús, que llama, constituye y envía al grupo de discípulos, puesto que sus palabras y sus opciones han pasado a ser en la

19. Mt 10, 37-39; Lc 14, 26-27.

20. Mc 8, 34-36 par; Jn 12, 25-26.

tradicón las normas y principios ideales para todos los «discípulos», identificados con los creyentes, convertidos y miembros de la comunidad cristiana. El proceso de formación del grupo histórico de los discípulos fue probablemente mucho más complejo de lo que dejan comprender las escenas evangélicas ideales de llamada. Según el testimonio del cuarto evangelio, el primer contacto de los futuros discípulos con Jesús tuvo lugar en el ambiente de Juan el Bautista (Jn 1, 35-42). Sólo con la experiencia pascual este proceso de agregación de los discípulos en torno a Jesús asumió su forma definitiva e irreversible (cf. Jn 21, 1-14.15-19; Mt 16, 17-19). De algunas indicaciones ocasionales de los evangelios se saca la impresión de que al lado del núcleo cualificado y representativo de «los doce» hubo un círculo más amplio y fluctuante de discípulos simpatizantes (cf. Jn 6, 60-66; Lc 10, 1; Hech 1, 21-23). Entre ellos la tradición evangélica recuerda la presencia de unas cuantas mujeres de Galilea, ligadas por vínculos de parentesco con Jesús y con el grupo de los doce²¹. También este hecho, que no encuentra paralelismo en el ambiente judío, contribuye a definir la originalidad de las opciones de Jesús, inspiradas en el proyecto del reino de Dios. La acogida de las mujeres en el grupo de los «discípulos» es un signo del señorío de Dios que irrumpe en la historia humana para dar libertad y proteger la dignidad de los pequeños y de los pobres.

3. Los milagros de Jesús²²

La figura evangélica de Jesús no puede separarse del marco del taumaturgo que cura a los enfermos, expulsa al demonio de los posesos, da de comer a la gente hambrienta y libra a los discípulos del

21. La presencia de las mujeres en el grupo itinerante de Jesús se menciona explícitamente en Lc 8, 1-3: «María de Magdala...; Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes, Susana y otras muchas que le asistían con sus bienes» (cf. Lc 23, 49. 55; 24, 10.22). Entre las mujeres que asisten a la crucifixión y sepultura de Jesús y van al sepulcro el primer día de la semana figuran María de Magdala, María madre de Santiago y José, la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 27, 55-56. 61; 28, 1 par); Mc 15, 40-41; 16, 1 añade a Salomé; Jn 19, 25 hace asistir a la muerte de Jesús también a su madre y a la hermana de su madre, María de Cleofás.

22. H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Suppl. NT 9, Leiden 21968; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, SANT 23, München 1970; *Die Wunder Jesu in der neueren Exegese*: ThB 5 (1976) 71-105; *Jesús, sus milagros y Satanás*: Concilium 103 (1975) 359-369; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten*, Quaest. Disp. 52, Freiburg i. Br. 1970; L. Sabourin, *Les miracles de Jésus*: BTBib 1 (1971) 59-80; *Les miracles de l'AT*: *Ibid.*, 253-270; *Miracles hellénistiques et rabbiniques*: BTBib 2 (1972) 283-308; *The miracles of Jesus*: BTBull 4 (1974) 115-175; 5 (1975) 146-200; D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, SBL Diss. Ser. 1, Missoula-Montana 1972; D. Merli, *Fiducia e fede nei miracoli evangelici*, QuadBibOr 5, Genova 1973; G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelium*, Gütersloh 1974; J. M. Hull, *Hellenistic Magic*

miedo en medio de la tempestad sobre el lago. En conjunto los tres evangelios sinópticos recogen unos veinte milagros realizados por Jesús en beneficio de los individuos o de los grupos —discípulos, gente—, a los que hay que añadir ocho episodios milagrosos que nos refiere el cuarto evangelio²³. Así pues, para la tradición cristiana primitiva que está en la base de los actuales evangelios, la actividad de Jesús se caracteriza por una serie de hechos prodigiosos, tal como hacen comprender no sólo los relatos más o menos amplios de sus milagros, sino también sus palabras en este sentido y las síntesis que nos ofrece cada uno de los evangelistas²⁴. Pero al lado de este dato incontrovertible de los evangelios hay otro igualmente impresionante: el total silencio de la tradición extraevangélica sobre la actividad taumatúrgica de Jesús. Las alusiones en los discursos de los Hechos (2, 22; 10, 38) no representan una fuente autónoma respecto a los evangelios, ya que reproducen los informes que Lucas recogió sobre los hechos y las palabras de Jesús (Lc 1, 1-4, Hech 1, 1-2). Pablo de Tarso, a pesar de que se muestra interesado por la confirmación taumatúrgica del anuncio misionero, no alude en lo más mínimo a los milagros de Jesús²⁵. Las fuentes judías, a pesar de que atestiguan el recuerdo de la actividad prodigiosa de Jesús, el nazareno, solamente pueden ser utilizadas con ciertas reservas, ya que son tardías y se discute su autenticidad²⁶. Por consiguiente, quedan los evangelios

and the Synoptic Tradition SBT 2 Ser 28, London 1974, Varios, *Les miracles de l'Évangile*, Cahiers Ev 8, Paris 1974, 5-58 (tr. esp. *Los milagros del evangelio* Estella 1979), A. George, *Paroles de Jésus sur ses miracles*, en *Jésus aux origines de la christologie* o. c., 283-301, G. Petzke, *Die historische Frage nach der Wundertaten Jesu. Dargestellt am Beispiel des Exorzismus Mc 9, 14-29* par NTS 22 (1975) 180-204, X. Leon-Dufour, *Les miracles de Jésus selon le NT*, Paris 1977 (tr. española *Los milagros de Jesús* Madrid 1979), U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas* For z V 24, Würzburg 1977, M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*, For z B 37, Würzburg 1980.

23 Los relatos de milagro se distribuyen del siguiente modo en los cuatro evangelios: 19 en Mateo, 18 en Marcos, 20 en Lucas y 8 en Juan, de estos últimos siete son comunes o análogos a los que refieren los sinópticos, realmente nuevo es solo el milagro de las bodas de Cana.

24 Mt 4, 24, 8, 16-17 par 11, 5 par, 12, 15, 14, 34-36 par, 15, 30-31, Lc 8, 2, Jn 2, 23, 4, 45, 6, 2, 12, 37, 20, 30-31.

25 La postura de Pablo ante los milagros es ambivalente, por una parte alude a las manifestaciones poderosas que acompañan al anuncio del evangelio (Rom 15, 18-19, I Cor 2, 4, 2 Cor 12, 11-12, I Tes 1, 5), por otra se muestra desconfiado con estos «signos» porque los supravaloran sus «competidores» en contraste con la lógica de la cruz. Por lo demás hay que recordar que Pablo se muestra reticente no solo con los milagros de Jesús, sino con toda su actividad prepasual.

26 Cf Flavio Josefo, *Ant.* XVIII, 1, 3 §§ 63-64, que presenta a Jesús como agente de hechos extraordinarios, *Sanh* VI, 1, *bSanh* 43 a, *bSanh* 67a, 107b, donde se habla de la condenación de Jesús *ha-nôzri* porque practicaba la magia y seducía al pueblo. cf. cap II, *Fuentes* 35 ss.

que con su amplia y detallada información sobre los milagros de Jesús son las fuentes de las que disponemos actualmente para reconstruir su actividad taumatúrgica.

Pero en esta investigación se entrecruzan dos problemas de diversa naturaleza, aunque inseparables entre sí. El primero se refiere a la fiabilidad histórica de los relatos de milagro evangélicos. Y bajo este aspecto la investigación sobre los milagros de Jesús tiene que recurrir a la metodología anteriormente mencionada de la crítica histórica, insistiendo en los criterios de historicidad diversos y convergentes. Sin embargo, este sector de la investigación no es tan «neutral» como podría ser el que se refiere a la fecha del nacimiento o a las causas de la muerte de Jesús. Incluso admitiendo que existen teóricamente datos históricos «neutros», la investigación sobre las narraciones de milagro moviliza de hecho toda una serie de reacciones que se arraigan en la precomprensión ideológica del investigador e incluso del simple lector del evangelio. Ante todo y más allá de toda información y metodología literaria e historiográfica, el que se acerca a los evangelios tiene una postura más o menos explícita y consciente respecto al milagro: ¿se trata de un acontecimiento extraordinario que manifiesta la iniciativa de Dios en la historia del mundo? ¿o es un producto de la sugestión colectiva o individual? ¿o es finalmente un hecho extraño que no ha recibido todavía una explicación por falta de datos y de conocimientos? Estas diversas posiciones previas, bien sea de escepticismo frente a los acontecimientos prodigiosos, o bien de acogida religiosa de los mismos, condicionan también en parte la investigación sobre los relatos de milagro evangélicos. La disposición más correcta sería la de quien, tomando nota de su propia precomprensión ideológica o religiosa, se enfrentase con la lectura de los datos evangélicos con simpatía crítica, dispuesto incluso a modificar su posición. En efecto, si es verdad por una parte que los evangelios ofrecen una lectura claramente religiosa y cristológica de los milagros de Jesús, por otra hay que señalar que la tradición cristiana extraevangélica anuncia y profesa la fe en Jesucristo sin necesidad de recurrir a los milagros anteriores a la pascua.

a) *Palabras de Jesús sobre los milagros*

Una investigación sobre los milagros de Jesús puede partir perfectamente de la tradición evangélica de las sentencias en las que se alude a los hechos prodigiosos de Jesús, ya que éstas son acogidas con mayor simpatía por la crítica literaria e histórica. Por otra parte, es verdad que un hecho del pasado se puede reconstruir sólo a través del informe o de la narración de sus testigos, mientras que la palabra o la

sentencia de una persona puede ser referida casi en sus términos exactos, aun cuando sea imposible tener la reproducción «histórica» del contexto vital en que se pronunció la primera vez. Por eso, también en este caso tiene que aplicarse con todo rigor el método de crítica literaria e histórica a fin de garantizar la autenticidad de las palabras de Jesús relativas a sus milagros.

La primera sentencia es la que ya examinamos más arriba a propósito de la presencia y actualidad del reino de Dios o de los cielos, del que son un signo los exorcismos de Jesús: «Si por el Espíritu de Dios —«dedo de Dios»: Lucas— expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12, 28; Lc 11, 20). Esta frase evangélica, que refieren Mateo y Lucas dentro del contexto de la controversia con los judíos sobre los exorcismos, se remonta con mucha probabilidad a Jesús, ya que no puede explicarse como creación de la comunidad pospascual, en la que los exorcismos en el nombre de Jesús no tienen la función de atestiguar la llegada del reino de Dios, como en el programa histórico de Jesús. Esta caracterización «exorcizadora» de la actividad de Jesús se ve confirmada por otros *logia* que se conservan en la tradición lucana. Cuando los discípulos vuelven de su misión y se dirigen a Jesús llenos de alegría exclamando: «Señor, ¡hasta los demonios se nos someten en tu nombre!», él les dice: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10, 18). Con esta imagen de sabor profético-apocalíptico Jesús relaciona los exorcismos practicados por sus discípulos con la victoria decisiva sobre Satanás, expulsado de sus dominios. Hay además otra sentencia programática, que nos refiere Lucas en la respuesta que dio Jesús a los emisarios de Herodes Agripa, en la que se sintetiza su actividad con estas palabras. «Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana y el tercer día soy consumado» (Lc 13, 32). Aunque haya podido ser retocada por el trabajo redaccional lucano, esta breve sentencia tiene serias probabilidades de remontarse a Jesús si nos fijamos en su tenor semitizante.

Otra serie de *logia* evangélicos caracteriza a la actividad taumaturgica de Jesús como intervenciones terapéuticas prodigiosas en favor de varias categorías de enfermos. Encontramos una lista amplia y detallada de estos gestos en la respuesta que Jesús da a los discípulos enviados por Juan a la cárcel y que nos refieren los dos evangelistas Mateo y Lucas. Cuando dos de los discípulos de Juan le preguntan: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?», Jesús les responde: «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 el que no se escandalice de mí!» (Mt 11, 3-6; Lc 7, 20-23). Se puede sospechar que el marco redaccional refleja los modos de pensar y de

expresarse de la comunidad cristiana, que se representa a la figura de Juan el precursor como viviendo en la esperanza del mesías, del que «tiene que venir». La serie de las cinco curaciones de Jesús, entre las que es curioso que falta la mención de los exorcismos, está formulada con una alusión más o menos explícita a los textos de Isaías²⁷. Esto podría ser un indicio de una reelaboración de la tradición cristiana que relea la actividad de Jesús sobre el fondo de determinados textos proféticos. Pero esta reflexión cristiana posterior no excluye que en su origen haya una toma de posición de Jesús, que interpreta su actividad terapéutica vinculándola al anuncio del reino de Dios a los pobres. Este último hecho, que cierra la enumeración de las diversas obras mesiánicas, es característico del proyecto histórico de Jesús como anunciador del reino de Dios en favor de los pobres.

Un tercer grupo de sentencias evangélicas presenta la actividad prodigiosa de Jesús como «signo» de Dios que invita a la conversión. Es una vez más la doble tradición de Mateo y de Lucas la que registra las quejas cargadas de amenaza contra las ciudades del lago. Mateo introduce el doble «¡ay!» contra Corazín y Betsaida con una nota redaccional. «Entonces se puso a maldecir a las ciudades en las que se habían realizado la mayoría de sus milagros, porque no se habían convertido. ¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotros, tiempo ha que con saco y ceniza se habían convertido... Y tú, Cafarnaún, ¡hasta el cielo te vas a encumbrar? ¡Hasta el infierno te hundirás! Porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que se han hecho en ti, aún subsistiría el día de hoy. Por eso os digo que el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma que para ti» (Mt 11, 20-24, cf Lc 10, 13-15).

En este texto evangélico aparece el término característico de los sinópticos para designar la actividad taumaturgica de Jesús: «potencias» (griego, *dynamis*) (Mt 11, 20-21.23). Esta terminología de origen bíblico, la formulación de la frase en forma pasiva para aludir a la acción de Dios, la valoración pesimista sobre los milagros que no tienen una eficacia garantizada, son otros tantos elementos que deponen en favor de la autenticidad en labios de Jesús de estas sentencias en su núcleo substancial, es decir, sin los desarrollos y adaptaciones que atestiguan las dos ediciones evangélicas. Una confirmación de ello se derivaría de la constatación de que en los evangelios no se localiza ningún relato de milagro en Betsaida y que

27 Cuatro de las cinco curaciones enumeradas en la sentencia evangélica corresponden a las que habían preanunciado Isaías 26, 19 muertos, 29, 18-19 sordos y ciegos, 35, 5-6 ciegos, sordos (mudos), cojos, en los textos de Isaías mencionados faltan los leprosos curados, cf Is 61, 1 «los pobres son evangelizados»

incluso se ignora por completo fuera de este texto el nombre de Corazín; en Cafarnaún por el contrario se ambientan algunos episodios milagrosos y en el evangelio de Mateo esta localidad se convierte en la «patria» de Jesús. Por todo ello se comprende su ampliación redaccional (Mt 11, 23-24).

Esta comprensión de los milagros por parte de Jesús como «signos» que revelan la acción poderosa de Dios, llamada urgente y decisiva a la conversión para la salvación, se encuentra también en algunas frases polémicas en contra de los responsables judíos. Cuando le piden un signo para legitimar su misión, Jesús les responde aludiendo al «signo» de Jonás, el profeta del juicio de Dios y de la conversión (Mt 12, 38-39 par; 16, 4 par). Al contrario, los discípulos, asociados por benigna y gratuita iniciativa de Dios a la suerte de Jesús, son proclamados bienaventurados porque sus ojos ven lo que los profetas y justos habían deseado ver y no lo vieron (cf. Mt 13, 16-17; Lc 10, 23-24). En conclusión, los evangelios sinópticos atestiguan la existencia de una tradición en la que se conservan algunas palabras de Jesús que presuponen su actividad taumatúrgica en la forma de exorcismos o de curaciones. Esta documentación sobre la base de los *logia* garantiza aquel mínimo de fiabilidad histórica de los milagros de Jesús en que se muestran de acuerdo incluso los críticos más exigentes²⁸.

b) *Los relatos de milagros*

Partiendo de esta plataforma histórica mínima, ¿es posible reconstruir un cuadro fidedigno de los «milagros» de Jesús? De los veinte relatos de milagro que se conservan en los actuales evangelios, ¿cuáles y cuántos pueden superar el examen de una crítica histórica rigurosa? Hay que decir enseguida que los textos evangélicos reproducen los milagros según ciertos modelos literarios ya reconocidos por la tradición religiosa de su ambiente. El relato de curación sigue siempre más o menos este esquema:

1. *introducción*, en la que se presenta el caso del enfermo en la condición de una persona sin esperanzas de curación con los medios terapéuticos normales;

2. *encuentro* con el taumaturgo, que corresponde con su gesto y su palabra eficaz a la petición de curación;



3. *conclusión-despedida*, en donde se registra la curación realizada, así como la reacción del que ha sido curado y de los testigos.

Una variante de este modelo se tiene en el relato de exorcismo, en donde el encuentro se resuelve en una especie de duelo entre el taumaturgo y el espíritu de posesión, el demonio, que al final queda vencido y expulsado del poseso. En algunos casos no está bien definida la frontera entre la curación y el exorcismo, ya que se habla de «espíritu de enfermedad» (Lc 13, 10), de «endemoniado ciego y mudo» curado por Jesús (Mt 12, 22; cf. 9, 32-34; 17, 15.18 par). Incluso a veces un gesto poderoso de liberación, como el control de la tempestad sobre el lago, se describe como si fuera una especie de exorcismo (cf. Mc 1, 25/4, 39).

Además de este esquema literario del relato de milagro hay que tener en cuenta su función dentro de la estructura del evangelio y antes incluso en el ámbito de la tradición comunitaria. Algunos relatos de curación en los textos evangélicos actuales ofrecen la ocasión para un diálogo entre Jesús y los judíos observantes, ya que se llevan a cabo en día de sábado (cf. Mc 3, 1-6 par; Lc 13, 10-17; Jn 5, 1-18; 9, 1-41). Cada evangelista transcribe el relato de milagro dentro de su propia perspectiva cristológica y catequística. Marcos ve en los milagros una manifestación de aquel poder salvífico que está presente y operante en Jesús, Hijo de Dios, que se ha revelado en su plenitud en el contexto de su muerte y resurrección. Para el evangelio de Mateo los relatos de milagro se colocan en el interior de los dos polos espirituales de su proyecto de catequesis: Jesús, el Hijo de Dios vivo, y la iglesia, congregación de los hermanos y de los pequeños, llamados a la perseverancia a pesar de las tensiones internas y de los conflictos externos. Los milagros son una llamada a la fe perseverante y activa en Jesús Mesías misericordioso y Señor, presente en la comunidad de los discípulos. El evangelista Lucas presenta los milagros de Jesús como signos de salvación ya anticipada en los gestos de los grandes profetas taumaturgos, pero que se lleva a cabo en la acción y la palabra de Jesús (Lc 24, 19), en la espera de su cumplimiento pleno y definitivo. Juan ha escogido unos cuantos relatos de milagro con vistas a su finalidad: fundamentar la fe de sus destinatarios en Jesús, el Cristo e Hijo de Dios, para acceder a la plenitud de vida divina que él ha revelado y hecho posible con su palabra y su acción salvífica y que culmina en el signo final de la cruz (Jn 20, 30-31).

Frente a este amplio espectro de relecturas que los evangelios presentan de la tradición de los milagros resulta aventurado proponer una reconstrucción histórica de cada uno de los episodios milagrosos que presupone definida ya y claramente distinta la aportación de la tradición de cada uno de los evangelistas. Por eso es preferible trazar

28. R. Bultmann, *Jesus, o. c.*, 159 (tr. fr.: 149).

un cuadro de los rasgos que caracterizan a los relatos de milagro evangélicos. Estos rasgos característicos los distinguen por una parte de los del ambiente judío y helenista y los diversifican respecto a toda la gama de intereses típicos de la comunidad cristiana pospascual, mientras que por otra parte los insertan en el proyecto global de Jesús, que hemos definido como anuncio y como realización del reino de Dios (cf Mt 12, 28 par).

El primer aspecto que llama la atención de quien confronta los relatos de milagro de los evangelios con los que refieren la *Vida de Apolonio de Tiana* o la tradición de los raros taumaturgos rabinicos o registrados en los exvotos de los santuarios helenistas es el siguiente: entre Jesús y el destinatario del milagro se establece una relación personal que en la tradición evangélica se explicita como «fe». Esto hace que el gesto taumatúrgico de Jesús sea inseparable de su persona, de su proyecto religioso y por consiguiente de las palabras-mensaje que propone. Relacionada con este encuentro personal entre Jesús y los seres humanos necesitados aparece la segunda característica de los gestos taumatúrgicos de Jesús: la manifestación de su «poder» en los diversos ámbitos y situaciones. Jesús interviene con fuerza victoriosa y liberadora en aquellas situaciones humanas de extrema miseria y alienación que se perciben en su ambiente como posesión demoníaca. Actúa con eficacia de curación en algunos casos de enfermedad crónica —ciegos, paralíticos, sordomudos— que representan un grave handicap social y a menudo se convierten en motivo de exclusión religiosa. Con un gesto de poder libera del miedo a los discípulos y con cordial generosidad pone a disposición de la gente algo que es necesario para su sustento fundamental, el pan, o que corresponde a una necesidad inmediata, el vino (Caná).

Una tercera nota de los relatos de milagro en los evangelios es la manifestación de la autoridad-potencia de Jesús con efecto liberador y benéfico en favor de las personas necesitadas. Escoge esta línea aun a costa de entrar en conflicto con las instituciones y los ámbitos de lo «sagrado»: la ley de pureza ritual, el sábado, el templo. De aquí se origina cierta tensión entre Jesús y los que se dedican a proteger esas instituciones sacrales: los escribas de la ley, los funcionarios del culto. Por eso mismo los gestos poderosos de Jesús aparecen también como una legitimación indirecta de sus tomas de posición respecto a las instituciones sacrales y como una autorización de sus afirmaciones en el ámbito religioso: rehabilitación de los pecadores, perdón de los pecados. Pero a pesar de estas manifestaciones de autoridad y de poder, que son inherentes a los milagros de Jesús, sigue intacta la libertad de adhesión o de rechazo por parte de quien tiene experiencia de las mismas. En otras palabras, los milagros de Jesús no pueden encuadrarse dentro de los fenómenos de construcción psicológica o de

fanatismo religioso. La prueba de ello está en el fracaso popular y en la crisis final de los discípulos²⁹.

En confirmación de la fiabilidad substancial de los relatos de milagro de los evangelios se puede aducir el hecho de que la fe-confianza que se exige o que suscita el texto taumatúrgico de Jesús no es explícitamente la fe pospascual en Jesús, Hijo de Dios y Señor. En otras palabras, estos relatos no se dejan perfectamente integrar en el clima e intereses típicos de la primera comunidad cristiana y por consiguiente no pueden explicarse como un producto o retroproyección de las exigencias comunitarias o eclesiales. Además, hay que observar que la imagen de un mesías taumaturgo no forma parte de las esperanzas judías oficiales ni tampoco corresponde al contenido esencial de la fe cristiana. No es una casualidad que entre los milagros de Jesús falten aquellos signos espectaculares que los pretendidos mesías prometen a sus seguidores según los testimonios de Flavio Josefo³⁰.

La independencia de la tradición de los milagros respecto a la fe cristiana primitiva se ve confirmada por el hecho de que Pablo de Tarso puede muy bien anunciar a Jesucristo Señor sin hacer ninguna referencia explícita a sus gestos milagrosos. Por otra parte, la figura prestigiosa de Juan el Bautista, el profeta y el mártir, pudo ser venerada por sus discípulos sin que se le atribuyera ningún hecho milagroso³¹. En conclusión, se puede reconocer que en la base de los actuales relatos de milagro que se conservan en los evangelios hay una sólida tradición que, con toda probabilidad, hunde sus raíces en el recuerdo de unos acontecimientos históricos. Su presentación esquemática y su reelaboración literaria corresponde a las exigencias de la

29 La división tradicional de los relatos de milagro: exorcismos, curaciones, resurrecciones y milagros sobre la naturaleza, no tiene en cuenta el carácter específico de los milagros evangélicos: la relación personal entre Jesús y los destinatarios, por eso es preferible subdividir con X. Leon-Dufour los 34 milagros evangélicos —sumando todos los relatos sinópticos y los de Juan— en cuatro categorías: 1) acciones benéficas (16 curaciones y 8 exorcismos), 2) gestos de liberación (aplaca la tempestad, camina sobre las aguas), 3) donaciones benéficas (panes, peces, vino), 4) gestos de legitimación (4).

30 Flavio Josefo, para el período que precede a la sublevación judía del 66-70, presenta diversos casos de pretendidos mesías y profetas que arrastran tras de sí a la gente con la promesa de gestos espectaculares que tenían que servir como señal del cielo. Teudas, el profeta que anuncia que se secará el cauce del Jordán (*Ant* XX, 5, 1 § § 97-99), el profeta egipcio que promete el derrumbamiento de las murallas de Jerusalén (*Ant* 8, 6 § § 169-172, *Guerra* II, 13, 4 § § 259-260, 13, 5 § § 261-263, *Hech* 5, 36-37).

31 De Juan Bautista afirma el cuarto evangelio que no realizó ningún «signo» (Jn 10, 41). La tradición sinóptica recoge la opinión según la cual Herodes Antipas, frente a la manifestación pública de Jesús, se pregunta si no sería Juan Bautista resucitado, pues así se explicarían los «milagros» que realizaba (Mc 6, 14-16, Mt 14, 1-2), pero de hecho no se menciona ningún milagro de Juan, cuya misión, como la de un nuevo Elías, sería la de preparar al pueblo para el juicio de Dios.

interpretación religiosa de los milagros y a su integración en el contexto del anuncio evangélico.

c) *El significado de los milagros de Jesús*

Los gestos prodigiosos de Jesús se colocan en un ambiente cargado de esperanzas religiosas, mantenidas por la gran tradición bíblica que alimentó los anhelos de una intervención liberadora de Dios en la historia de su pueblo. El acontecimiento fundamental del éxodo, releído en tiempos del destierro, sigue siendo el modelo de la acción liberadora de Dios para el tiempo mesiánico y final. Los «signos» o prodigios realizados por Dios por medio de su profeta Moisés son paradigmáticos: cuando venga el mesías repetirá lo mismo que hizo el primer liberador³². Un eco de esta esperanza de signos espectaculares y que sirven para legitimar al enviado de Dios en los últimos tiempos se percibe también en las advertencias que encierra el discurso dirigido a los cristianos que viven en la perspectiva del fin del mundo y de la venida del Señor: «Surgirán falsos cristos y falsos profetas y realizarán señales y prodigios con el propósito de engañar, si fuese posible, a los elegidos» (Mc 13, 22; cf. Mt 24, 5.11.24). Frente al milagro de los panes, distribuidos generosamente a todos en el desierto, la gente exclama llena de entusiasmo: «Este es sin duda el profeta que iba a venir al mundo» (Jn 6, 14).

Pero frente a estas esperanzas que saben explotar algunos agitadores y cabecillas por motivaciones político-religiosas, reacciona el ambiente de las autoridades que apelan a la tradición legal y a las instituciones oficiales: los fariseos y los saduceos. No puede ser una casualidad el hecho de que los milagros tengan poca importancia en la tradición rabínica. Esta es una prueba más del escaso crédito que tiene el milagro entre el judaísmo oficial³³. Para los maestros del judaísmo talmúdico vale el principio de que en las discusiones no hay que tener en cuenta el argumento del milagro (*Ber* 60a). En todo caso, los milagros —a partir de los de la tradición bíblica— no tienen valor en sí mismos, sino como revelación de la presencia y de la acción

32 Tg Lam 2, 22, Tg N JI Es 12, 42, Josefo, *Guerra* II, 13, 4 § 259-260 «individuos falsos y mentrosos, fingiendo que estaban inspirados por Dios y maquinando desórdenes y revoluciones, impulsaban al pueblo al fanatismo religioso y lo conducían al desierto prometiéndole que allí Dios les mostraría sus signos premonitores de la liberación.» cf *Ant* II, 15, 4 § 327, XX, 8, 6 § 167-168

33 Se recuerdan algunos exorcismos, entre ellos uno atribuido a R Shimeon ben Jokai del siglo II d C (*Me'ilâh* 17a), algunas curaciones como la del hijo de Gamaliel, obtenida por la oración de R Hanina ben Dosa, del siglo I d C (*Ber* 34b) y la respuesta divina al legendario Homi, llamado «el trazador de círculos», cuando invoca la lluvia (*Ta'anit* III, 8).

benéfica de Dios y como una llamada del mismo a la observancia de la ley. Es precisamente la fidelidad escrupulosa a la ley lo que constituye el criterio de discernimiento de los milagros. De aquí que surja la sospecha y la acusación de magia y de idolatría frente a aquellos taumaturgos que enseñan cosas nuevas y que apartan al pueblo de la observancia de la ley. En este trasfondo resulta también comprensible la reacción desconfiada de los responsables judíos frente a los gestos prodigiosos de Jesús y su acusación de que tiene que ver con la «magia» (Mc 3, 22 par).

En los ambientes populares de Galilea, en donde Jesús desarrolla su actividad más o menos itinerante, tomando como punto central a Cafarnaún, los hechos prodigiosos son esperados y buscados por la gente como signos de benevolencia divina y de autentificación religiosa. La tradición de los profetas taumaturgos, Elías y Eliseo, conserva el recuerdo de la resurrección de unos jóvenes muertos, de la curación de un leproso, Naamán el sirio, y de la multiplicación de los panes para remediar el hambre de los discípulos de los profetas. No puede dejar de tener un significado el hecho de que el taumaturgo de cierta importancia en la tradición rabínica, R. Hanina ben Dosa, del siglo I d. C., viviera en Galilea, en una pequeña ciudad del distrito de Séforis al norte de Nazaret. Es éste también el ambiente en que los líderes de la oposición a la dinastía herodiana y a la ocupación romana de Palestina encuentran a sus seguidores. Las motivaciones religiosas y las aspiraciones de autonomía encuentran un terreno fecundo en los grupos populares que llevan el peso de un régimen político fiscal controlado por extranjeros.

En este horizonte debe interpretarse la actitud de Jesús taumaturgo en el ambiente de Galilea. Es un hecho sintomático el que gran parte de los milagros evangélicos estén ambientados en Galilea, en la zona del lago. En Judea, en la ciudad de Jericó, los sinópticos colocan la curación de un ciego (de dos en Mateo), mientras que el cuarto evangelio refiere algunos episodios milagrosos de Jerusalén: el paralítico de la piscina de Betzaetá, el ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro en Betania. Pero en todo caso los gestos taumatúrgicos de Jesús suscitan la reacción de dos ambientes: el popular, favorable y entusiasta, y el de los representantes autorizados del judaísmo tradicional e institucional que se muestran recelosos y hostiles. La ambivalencia de los gestos poderosos de Jesús en favor de los enfermos y de las personas necesitadas guarda relación con esta doble actitud: fanatismo popular con tintes nacionalistas y sospecha de herejía y de magia entre los defensores de la tradición y de la ortodoxia. La línea seguida por Jesús, en sintonía con su opción profética y religiosa en la proclamación del reino de Dios, se vislumbra en sus palabras y tomas

de posición, tanto frente a las exigencias populares como frente a las insinuaciones de los dirigentes judíos

Jesús se sustrae con decisión y con firmeza a las exigencias populares a las que les gustaría congelarlo en el papel de taumaturgo para curar enfermos. Normalmente Jesús no toma la iniciativa de la curación, sino que interviene para responder a la petición de la persona enferma o de sus parientes. El justifica esta obra de curación de los cuerpos insertándola en su proyecto de predicador del reino de Dios en favor de los pobres. Los que se sienten heridos en su propia carne, privados de su integridad física y también a menudo de su dignidad humana, entran en esa categoría de «pobres» a los que está destinado el reino de Dios. Lo mismo que el médico va a buscar a los que se encuentran enfermos (Mc 2, 17), lo mismo que el pastor va en busca de la oveja que se ha extraviado, así también Jesús se preocupa de los menesterosos, tanto si son realmente pecadores como si han sido marginados por su condición física. En este aspecto las curaciones realizadas por Jesús corresponden a la «buena noticia» de liberación dada a los pobres, son signos de la irrupción del reino de Dios.

Desde esta perspectiva, dirigida a hacer decantar la ambivalencia religiosa de los gestos taumatúrgicos, se comprende aquella extraña actitud de Jesús que a primera vista parece contradictoria: por una parte escucha la petición para que cure a un enfermo y por otra no quiere que se pregone su gesto. Esta reserva del Jesús taumaturgo, que se ha llamado impropriamente «el secreto mesiánico», se ha extendido a otras situaciones y acontecimientos y se ha releído luego en la tradición evangélica en clave catequística para sugerir una opción de fe frente a Jesús, el Mesías humillado, el Hijo de Dios y el Señor desconocido. Pero no se puede excluir que en el origen de esta pedagogía de la «reserva» cristológica haya una opción de Jesús que no renuncia a poner el gesto revelador del reino de Dios, a pesar del riesgo de ser mal entendido y de verse instrumentalizado. En este sentido resulta ejemplar el episodio de los panes que ocupa un lugar privilegiado en la tradición evangélica, con seis versiones del mismo en conjunto³⁴. Jesús responde a la necesidad de sustento de la gente que lo ha seguido al desierto. El valor simbólico de este gesto, que evoca los signos del éxodo y de los profetas taumaturgos, enciende las esperanzas mesiánicas populares. Pero Jesús los decepciona sustrayéndose de las pretensiones de aquellos a los que les gustaría instrumentalizar su gesto en función de un mesianismo político nacionalista (Jn 6, 15; Mc 6, 45 par).

34 El relato de la multiplicación de los panes se refiere dos veces en Mateo (14, 13-21, 15, 32-38), dos veces en Marcos (6, 31-44, 8, 1-10) y una sola vez en Lucas (9, 10-17) y en Juan (6, 1-13)

En perfecta coherencia con esta estrategia que se mueve entre el compromiso y la reserva, aparece también la actitud que asume Jesús frente a los notables judíos que le piden un «signo» de legitimación (Mc 8, 11-13 par). Rechaza de forma perentoria ese fanatismo popular que se empeña en secuestrarlo dentro de sus propios anhelos interesados. Pero a pesar de este rechazo decidido, Jesús no renuncia a poner unos gestos demostrativos con los que reivindica su autoridad en el ámbito religioso: la acogida y el perdón de los pecadores, su reinterpretación de la ley sobre el descanso sabático, etc. Con la misma libertad y decisión se enfrenta con los problemas que le acarrearán los representantes de la ortodoxia judía a propósito de sus gestos poderosos de liberación en favor de los alienados bajo el poder de Satanás. En este ámbito de la discusión sobre el valor religioso de los exorcismos Jesús propone en términos explícitos su interpretación en sus gestos eficaces y victoriosos: el hombre y el mundo se liberan de la alienación demoníaca y por eso se revela en ellos activo aquí y ahora ese señorío de Dios que se esperaba para los tiempos mesiánicos.

En último análisis el significado de los milagros de Jesús, una vez decantados de su ambivalencia, se integra armónicamente en su proyecto histórico, definido por el anuncio y por la actuación profética del reino de Dios. En el gesto taumatúrgico de Jesús, bien sea el de curación o bien el de liberación o donación, se encuentran los protagonistas históricos movilizados por la predicación del reino de Dios. Jesús revela y actúa en sus gestos poderosos y salvíficos el señorío de Dios en favor del hombre que se debate y suplica para salir de su miseria y de sus limitaciones. La enfermedad, la alienación, el miedo y la privación son los síntomas del límite radical del hombre amenazado por la muerte. Las acciones poderosas y eficaces de Jesús responden a esta esperanza de liberación y reintegración humana según el proyecto salvífico de Dios que se extiende desde la creación hasta la resurrección. Los gestos taumatúrgicos del profeta que proclama la venida del reino de Dios se vinculan a estos dos polos extremos de la acción de Dios: son un eco del gesto inicial de la creación y una anticipación del acontecimiento final, de la victoria plena sobre la muerte. El nexo entre los milagros de Jesús y su resurrección no es sólo un postulado ideológico, sino un dato que históricamente connota su identidad y su destino. Los gestos poderosos de Jesús, de cualquier modo que se interpreten, plantean el problema de su autoridad religiosa, reconocida o criticada en el ambiente judío. Jesús de Nazaret, limitado al papel de predicador religioso de moral o de narrador de parábolas, no habría tenido impacto en las masas hasta el punto de resultar molesto a las autoridades religiosas y políticas, responsables de las instituciones religiosas

tradicionales y del orden público en Palestina. También es por esos gestos poderosos y peligrosamente significativos en el contexto religioso y político de Palestina de los años treinta por lo que Jesús resultó sospechoso de heterodoxia religiosa y finalmente condenado como pretendido «rey de los judíos». Por eso los gestos taumatúrgicos de Jesús siguen estando indisolublemente ligados tanto a su proyecto histórico, colocado bajo el signo del señorío de Dios, como a la conclusión trágica de su actividad pública.

Pero en el mismo momento en que Jesús fue condenado a muerte como anunciador peligroso del reino de Dios, que es una implícita amenaza contra el *status quo*, se pone también de manifiesto el significado último de sus palabras y de sus gestos poderosos en favor de los «pobres». La resurrección de Jesús va más allá de la frontera de los signos taumatúrgicos, ya que con ella queda realizado el reino de Dios. Pero sin la resurrección los milagros de Jesús no serían más que señales en la ruta de un recorrido histórico interrumpido o de un callejón sin salida. La plena liberación y realización del hombre, amenazadas continuamente y comprometidas por las limitaciones, la miseria y finalmente por la muerte, están prefiguradas en los gestos poderosos de Jesús en favor de los seres humanos necesitados. Pero esos gestos serían promesas sin cumplimiento, cheques sin fondos, siempre que quedara sin superar definitivamente el límite humano y se viera sin realizar la necesidad humana de vida plena y feliz. El significado de los milagros de Jesús se revela en su resurrección.

4 Las palabras de Jesús³⁵

Es un dato de hecho innegable que los actuales evangelios de la vida y de la actividad pública de Jesús están constituidos en su mayor parte por la colección de sus palabras y sentencias insertas en contextos narrativos, como los milagros y las controversias. Respecto a la fiabilidad histórica de todo este material se da generalmente un juicio más favorable que en el caso de la tradición de los hechos de Jesús. Se piensa que la trasmisión de una sentencia, incluso en su tenor verbal, se ve facilitada por un ambiente que concede mayores privilegios a la tradición oral y ha sido educada para la memorización de la enseñanza autorizada de los maestros y de la sabiduría popular. Este presupuesto de carácter general no autoriza a considerar auténtica, es decir, como si se remontara a Jesús, e histórica, o sea fiel y precisa en su tenor propio, cada una de las palabras que los evangelios atribuyen a

35 T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as recorded in the Gospels according to St Matthew and St Luke* (London 1949, 1971).

Jesús de Nazaret. Por eso las sentencias y las colecciones de dichos evangélicos tienen que valorarse sobre la base de los criterios de historicidad ya mencionados. También para las palabras de Jesús, además del criterio de la discontinuidad o desemejanza, vale en particular el de la coherencia con los dos datos históricamente más seguros: el anuncio programático del reino de Dios y la muerte violenta en la cruz. Las palabras evangélicas, que son la consecuencia directa del proyecto histórico de Jesús y la explicación necesaria de aquel conflicto que lo llevó a la muerte de cruz, pueden ser consideradas con gran probabilidad como palabras históricamente procedentes del mismo Jesús.

En apoyo de estos criterios fundamentales pueden valorarse también aquellos indicios favorables sacados del estilo y de la forma de los dichos evangélicos. Se han señalado ya algunas características filológicas y lingüísticas de los dichos evangélicos que hacen pensar en el ambiente arameo-palestino del siglo I: el substrato semítico de la expresión evangélica que se conservó en griego, la presencia de vocablos arameos, el uso frecuente del verbo en forma pasiva para evocar indirectamente la acción misteriosa de Dios, la frecuencia del paralelismo antitético y finalmente una especie de estructura rítmica de las frases, más evidente en algunos casos de retroversión aramea.³⁶ A estas peculiaridades de las sentencias evangélicas se pueden añadir otras de tipo estilístico general, como el carácter paradójico de muchas expresiones referidas en los evangelios, junto con el uso de la hipérbole y de la paronomasia, juego de palabras en la retroversión aramea. Pero todo este conjunto de datos, impresionante y sugestivo en algunos casos, no nos permite superar el umbral de la comunidad judeo-cristiana que vive en Palestina y que habla la lengua aramea en sus variedades dialectales, idénticas a las de Jesús. En otras palabras, para probar que una sentencia se remonta históricamente a Jesús no basta su color arameo-palestino, sino que es preciso demostrar que semejante palabra en su tenor y en su contenido no puede derivarse más que del maestro-predicador de los años treinta a quien la gente conocía como Jesús, el nazareno.

Para hacer esta verificación crítica se puede partir del análisis de la «forma» que asumen las palabras de Jesús en los actuales evangelios, teniendo en cuenta bien sea su función y su contenido —polemica y debate, instrucción y explicación, bien sea sus destinatarios, la gente, los adversarios, los discípulos—. Ante una primera mirada panorámica la tradición evangélica de las palabras de Jesús se puede distribuir según los cánones literarios de la tradición bíblica en palabras de

36 Cf. J. Jeremias, «Hasta que punto es fidedigna la tradición de las palabras de Jesús?» en *Teología del Nuevo Testamento I*, o. c. 13-57.

estilo profético y dichos o discursos sapienciales. En el primer grupo pueden entrar todas aquellas sentencias en que se anuncia la salvación o la ruina definitiva en relación con el reino de Dios o con la toma de posición respecto a Jesús: las bienaventuranzas, los «¡ay!», las frases sobre la misión de Jesús y sobre el seguimiento de los discípulos. Al género sapiencial pertenecen ciertas sentencias especiales que son como breves composiciones a las que la tradición bíblica daba el nombre de *meshalim*: proverbios, enigmas, semejanzas, parábolas, metáforas, frases paradójicas. Estas enseñanzas y dichos de tipo sapiencial, que alcanzan una medida más significativa que las de tipo profético, caracterizan a la tradición evangélica de las palabras de Jesús. Pero tampoco esta constatación nos permite llegar al núcleo histórico de la enseñanza de Jesús, ya que el estilo sapiencial se encuentra igualmente en la tradición judía antigua y en las instrucciones de la primera iglesia. Un intento por superar el umbral de la comunidad cristiana tradicional en cuyo ámbito tuvieron origen los evangelios es el que ha ideado H. Schurmann, que ha llegado a proponer sobre la base de los actuales evangelios una reconstrucción del contexto socio-cultural en el que se conservó la tradición de los dichos de Jesús. Teniendo presente cuál es el mecanismo que está en el origen de la formación y del desarrollo de una tradición, Schurmann opina que es posible remontarse a la situación histórica que precedió a la pascua de resurrección como contexto vital en donde brotó y se organizó la primera tradición de las palabras de Jesús. En ese contexto se conoce a Jesús como maestro que enseña con autoridad, como un profeta excepcional que proclama la cercanía del reino de Dios. Semejante autoridad de aquel que habla es el primer presupuesto para la constitución de una tradición oral de sus palabras. Además, es preciso constatar que en los actuales evangelios están registradas ciertas palabras de Jesús que resultan oscuras e incomprensibles dentro de la nueva perspectiva cristológica que quedó inaugurada en la pascua de resurrección y en el clima de fe que de allí se derivó. Finalmente, hay toda una serie de sentencias y de instrucciones que se adaptan al grupo de los discípulos históricos que siguen a Jesús y que llevan vida común con él. La propuesta de Schurmann, como indicación metodológica para la investigación de las raíces históricas de las palabras de Jesús, sigue siendo substancialmente válida, aunque cabe la posibilidad de discutir y de perfeccionar cada una de sus ejemplificaciones concretas³⁷.

Esto se refiere de manera particular a la verificación del «contexto» en que se han referido las palabras y las instrucciones de Jesús en los evangelios. No es posible suponer sin una puntual verificación

histórico-crítica que el actual contexto literario reproduzca el contexto histórico original. Lo que actualmente es una instrucción exhortativa dirigida a los discípulos pudo ser una requisitoria polémica en contra de los adversarios, los jefes y las autoridades judías (cf. Mt 7, 3-5). En otras palabras, los dichos de Jesús han sido releídos y actualizados en función de las exigencias de la comunidad cristiana y en relación con el nuevo contexto vital que se creó después de los acontecimientos de pascua. Por consiguiente, el contexto histórico original de los dichos y de las instrucciones de Jesús tiene que ser reconstruido sobre la base de los indicios del texto evangélico, pero pasándolos por la criba de la crítica literaria e histórica. Esta investigación del contexto y de los destinatarios históricos parte del presupuesto de que las palabras de Jesús responden a la exigencia de aclarar el significado de sus gestos y de explicar el valor de sus tomas de posición, como resulta de la confrontación histórica de algunos *logia* de Jesús ya examinados, relativos a los milagros y a diversos gestos demostrativos.

La investigación sobre las palabras de Jesús, partiendo de las actuales fuentes evangélicas, puede seguir dos criterios que se entrecruzan entre sí: el de los destinatarios y la función, y el de la forma-contenido. Sobre la base de estos criterios cabe la posibilidad de distinguir las palabras de Jesús dirigidas a los discípulos o a la gente en un contexto de instrucción o de explicación, y las dirigidas a los adversarios en un contexto dialógico o polémico. En el primer grupo se pueden recoger las palabras-instrucciones en las que aparece la nueva imagen de Dios propuesta por Jesús y las relativas exigencias ético-espirituales que de allí se derivan. Al contrario, un ejemplo típico de situación dialógica clarificadora en el debate con los adversarios es la parábola, por medio de la cual Jesús explica su perspectiva religiosa e intenta comunicársela a los oyentes para conducirlos a un nuevo juicio y a una opción existencial.

a) *La imagen de Dios Padre*

Si el anuncio programático de Jesús puede condensarse en la fórmula con que en la tradición evangélica se abre la actividad pública del profeta de Galilea, «se acerca el reino de Dios», entonces está en perfecta sintonía con este anuncio la imagen de Dios caracterizada por el apelativo «Padre». No es ni original ni nueva la invocación de Dios con el nombre de «Padre», porque en la tradición bíblica se presenta y se invoca también a Dios como «Padre». Este título, en los textos de la tradición histórica y profética de la Biblia, expresa la conciencia de la fidelidad y solicitud de Dios que se revelan en el

contexto del éxodo y de la alianza³⁸ En algunos textos sapienciales se invoca a Dios como «Padre» del creyente, pero asociado siempre al título de «Señor» (Eclo 23, 1 4, 51, 10, Sab 14, 3) A este uso bíblico le hacen eco dos plegarias de la tradición judía antigua, en las que los fieles se dirigen a Dios con la expresión «nuestro padre y nuestro rey» En algunos comentarios bíblicos antiguos aparece también en algunas ocasiones la fórmula «padre mío» (hebreo, *Abi*)³⁹ Pero hay que reconocer que el apelativo «padre», «padre mío», tanto en la tradición bíblica como en la judía más antigua, aparece con ciertas reservas

En comparación con ello salta a la vista la novedad evangélica El título de «Padre» se le aplica a Dios 5 veces en el evangelio de Marcos, 17 en el de Lucas, 45 en Mateo y 118 veces en el cuarto evangelio Semejante frecuencia *in crescendo* desde Marcos hasta Juan se puede atribuir a una extensión redaccional de la fórmula El uso sobrio del título Dios-Padre en el evangelio de Marcos se extiende a otros contextos en el desarrollo y en la reflexión sucesiva de la tradición cristiana Una confirmación de ello se puede obtener en los escritos paulinos, en donde el apelativo Dios-Padre es característico del formulario religioso cristiano⁴⁰ Pero semejante lenguaje cristiano eclesial, nuevo respecto al ambiente tanto judío como helenista, no podría explicarse sin una referencia histórica original a la iniciativa de Jesús En efecto, se puede constatar que en algunos textos paulinos se invoca a Dios como «el Padre de nuestro señor Jesús el Cristo» (Rom 15, 6, 2 Cor 1, 3, 11, 31) Además, hay que llamar la atención sobre dos textos paralelos de Pablo, en los que se recoge la aclamación cristiana primero en lengua aramea (*Abbá*) y luego en la versión griega (*ho patèr*, «el Padre») (Rom 8, 15, Gál 4, 6) En estos dos casos hay una referencia explícita a Jesús, en cuyo Espíritu los cristianos están en disposición de dirigirse a Dios con este apelativo excepcional «Padre mío, papá»

Este curioso residuo arameo en dos escritos enviados a unas comunidades cristianas que hablaban y escribían en griego es un indicio del carácter arcaico y de la autoridad de semejante apelativo en la primera tradición cristiana Se podría buscar su origen en el uso de la comunidad judeo-cristiana de Palestina que hablaba el arameo Pero está el hecho de que en el ambiente religioso judío del siglo I en

38 Cf Ex 4, 22, Dt 32, 6, Os 11, 1-2, Jer 31, 9, Is 63, 16, 64, 7

39 Cf *SDt* 2, 26, *Mek Ex* 20, 6, en una plegaria de R Sadoq, por el año 70 d C, se dice Padre mío, *abi* que estas en los cielos, tu has destruido tu ciudad y has quemado tu templo y permaneces despreocupado y silencioso»

40 El apelativo «padre» se dirige a Dios unas 18 veces en las cartas paulinas auténticas, ordinariamente en los contextos del saludo inicial y de la bendición conclusiva

Palestina no es ni mucho menos corriente este formulario religioso. El término *abbá* es conocido y utilizado, pero para designar al padre terreno en el contexto familiar y fuera de él como fórmula de cortesía cuando uno se dirige a alguna persona de distinción⁴¹ Así pues, el uso particular de *abbá* en los textos cristianos, lo mismo que la excepcional frecuencia del apelativo divino «Padre», tienen que explicarse en referencia con la actitud y el vocabulario religioso típicos del mismo Jesús, tal como están atestiguados en los escritos cristianos.

En los textos evangélicos se recogen unas 21 plegarias en cuyo contexto Jesús invoca a Dios como «Padre». Aunque eliminemos los duplicados, quedan aún 16 ejemplos de oración en donde el apelativo «Padre» es utilizado por Jesús para dirigirse a Dios Pero es singular el hecho de que Jesús en todas las oraciones atestiguadas por los evangelios se dirija a Dios designándolo como «padre», a excepción del grito desde la cruz «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», que es una fórmula recogida del comienzo del salmo 22 (cf Mc 15, 34, Mt 27, 46) Si examinamos más de cerca las cosas, la fórmula del actual texto griego —nominativo con artículo o vocativo— corresponde al original arameo *abbâ*, según el uso corriente en el arameo palestino del siglo I⁴² Efectivamente, el evangelio de Marcos 14, 36, que recoge la breve oración de Jesús en Getsemaní, tiene la forma aramea *abbâ* y su traducción al griego *ho patèr*, a la que corresponde *pater mou* («padre mío») de Mt 26, 39 y el simple vocativo de Lucas, *pater* (Lc 22, 42) Por consiguiente, se puede mantener con un alto grado de probabilidad que un rasgo característico de las oraciones de Jesús no es solamente la invocación de Dios como padre, sino el apelativo religioso excepcional de *abbâ* que se le da a Dios Mediante esta invocación de Dios como *abbâ* Jesús expresa no sólo su confianza filial respecto a Dios, sino también su adhesión plena y generosa al Padre hasta el punto de arrostrar con libertad y confianza incluso la perspectiva de la muerte violenta

Una confirmación de esta relación característica de Jesús con Dios-padre, tal como se expresa en sus oraciones, podemos tenerla en su confrontación con los otros textos evangélicos en los que él habla de Dios «padre» Para recomendar a los discípulos la confianza y perseverancia en la oración Jesús recurre a la semejanza de la relación confiada que existe entre el hijo y el padre en esta tierra «¿O hay acaso alguno entre vosotros que al hijo que le pide pan le da una piedra, o si le pide un pescado, le da una culebra?» (Mt 7, 9-10) Sigue la argumentación *a fortiori* que saca las consecuencias vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan El texto

41 Cf J Jeremias *Abba* Brescia 1968, 60-62 (tr cast *Abba El mensaje central del Nuevo Testamento* Salamanca 21983), cf Id, *Teología del N T*, I, o c 80-86

42 *Ibid* 59 61-62

paralelo de Lucas reproduce esta instrucción con algunas variantes como comentario al «Padre nuestro», en paralelismo con la semejanza del hombre que va a casa de su amigo por la noche a pedirle tres panes para el huésped inesperado (Lc 11, 11-12). Los discípulos pueden dirigirse a Dios con la confianza de verse acogidos, ya que él es mucho más generoso y está mucho mejor dispuesto que un amigo o un padre.

La imagen de Dios-padre que ama de manera gratuita y benigna aparece en el trasfondo de la instrucción que Jesús dirige a los discípulos para proponer un estilo de amor universal y desinteresado que abraza incluso a los enemigos y a los extraños. «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial que hace salir su sol sobre malvados y buenos y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 44-45; cf. Lc 6, 35). Es una vez más la relación filial con Dios Padre la que hace a los discípulos libres de las preocupaciones obsesivas por la comida, la bebida o el vestido. Dios-padre, que se preocupa de las aves del cielo y reviste de espléndidos colores a las flores del campo, sabe que los discípulos tienen necesidad de las cosas indispensables del reino de Dios (cf. Mt 6, 25-33, Lc 12, 22-31). Estas palabras de Jesús, que definen el estatuto y el estilo de vida de los discípulos en relación con Dios-padre, presuponen su participación en esa relación filial única y excepcional que Jesús vive con Dios-padre y que se expresa en su invocación típica del *Abbâ*.

Una nueva prueba de esta asociación de los discípulos a la condición filial de Jesús se puede tener en la oración de alabanza que nos refiere la doble tradición de Mateo y de Lucas. «Yo te bendigo, Padre, señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito» (Mt 11, 25-26, Lc 10, 21). Como el reino de Dios se les da a los pobres, así también la iniciativa reveladora de Dios-padre se les reserva a los «pequeños», con los que se asemejan los discípulos (cf. Lc 12, 32). Este es el estilo característico del obrar gratuito y salvífico de Dios que Jesús ha revelado por medio de su proclamación inaugural y que ha llevado a cabo mediante los gestos y las palabras en favor de los «pobres». En el conjunto de actividades y de palabras de Jesús se vislumbra algo de su identidad profunda, definida por su relación excepcional y única con Dios-padre. Efectivamente, el texto de la oración de alabanza en los dos evangelios señalados prosigue con una autopresentación de Jesús: «Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre ni al Padre lo conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27/Lc 10, 22)

Se puede admitir que estas expresiones, tan explícitas y solemnes, han sido reelaboradas o reformuladas bajo el impulso de la fe cristiana que proclama después de la pascua de resurrección a Jesús como Hijo de Dios, único mediador y salvador. Pero las raíces de la nueva imagen de Dios-padre se deben buscar en las tomas de posición, los hechos y las palabras con los que Jesús, refiriéndose a Dios-padre, justifica su misión histórica. Él, como un «pastor», busca a las ovejas perdidas y dispersas (Mt 9, 36, Mc 6, 34). Por eso mismo se preocupa como un buen médico de buscar y de curar a los que tienen necesidad de ello, a los «pecadores» (Mc 2, 17), porque es propio de todo pastor cuidarse de ir a buscar a la única oveja extraviada, aun a costa de dejar a las otras noventa y nueve en los montes o en el desierto (Lc 15, 4-7, Mt 18, 12-14). Por otra parte, ¿que es lo que tiene que hacer un padre cuando vuelve a casa el hijo que se había marchado de ella? Lo acoge, lo abraza reintegrándolo en su dignidad y admitiéndolo de nuevo en su intimidad (Lc 15, 11-24). «Así es como hace Dios», responde Jesús a los que critican sus opciones en favor de los pobres y de los desamparados.

Esta nueva imagen de Dios, «el Padre», como se deduce de algunas palabras-parábolas de Jesús referidas en los evangelios, está en perfecta consonancia con su anuncio programático inaugural. «se acerca el reino de Dios», «el reino de Dios es para los pobres». Dios se pone al lado de los enfermos, de los pecadores y de los pequeños en los gestos y palabras de Jesús, tiene el rostro del «padre» misericordioso y benigno que toma soberadamente y de forma gratuita la iniciativa de salvar a todos los que necesitan ser salvados. Es también esta imagen de Dios-padre la que está en el origen de las tomas de posición de Jesús frente a las autoridades e instituciones judías que han congelado las relaciones con Dios dentro de unas estructuras rígidas y discriminatorias: la observancia del sábadó, la pureza ritual, el templo. El intento de hacer descubrir la nueva relación con Dios, que se acerca a cada uno de los hombres como «Padre», pondrá a Jesús en un conflicto irremediable con los que mantienen las instituciones legales y religiosas judías. Un conflicto que tendrá como éxito final su condenación a la muerte violenta. En una palabra, se puede decir que la nueva imagen de Dios, «el Padre», como resulta de algunos textos de la tradición evangélica común, está íntimamente relacionada tanto con el proyecto histórico de Jesús, simbolizado en el reino de Dios que se ha hecho cercano, como con la conclusión trágica que tuvo su misión histórica. Es esta conexión intrínseca la que le da a esta imagen de Dios-padre una sólida garantía de fiabilidad histórica.

b) *Las exigencias del reino de Dios*

Recorriendo las paginas de los actuales evangelios se tiene la franca impresion de que la enseñanza de Jesus tiene decididamente un caracter practico. Sus palabras e instrucciones, dirigidas a los discipulos, así como sus debates y sus dialogos con los jefes y los maestros judios, intentan definir los criterios y las orientaciones para la praxis bajo el aspecto religioso y etico. A los discipulos Jesus les propone como sintesis y criterio para su actuacion etica la regla de oro: «Cuanto quereis que los hombres os hagan, hacedselo tambien vosotros» (Mt 7, 12, Lc 6, 31). Cuando un joven le pregunta que es lo que tiene que hacer para alcanzar «la vida eterna», Jesus le responde remitiendolo a los mandamientos de la tradicion biblica (Mt 19, 16-19 par). Igualmente, cuando el maestro judio le pregunta cual es el mayor mandamiento de la ley, Jesus le recuerda los dos principios del amor de Dios y del proximo segun su formulacion tradicional biblica (Mt 22, 34-40 par). Así pues, a primera vista puede parecer que Jesus no se aparta para nada de lo que era la orientacion tradicional de la sinagoga y de los maestros judios, que recomendaban la observancia puntual e integra de la ley, tal como atestiguan los textos autorizados de la Escritura.

Pues bien, ante la enseñanza de Jesus los evangelios registran la reaccion de la gente que se queda impresionada porque se da cuenta de que Jesus enseñaba con una autoridad distinta de la de los maestros tradicionales, y de una manera original y nueva (Mc 1, 22-27, cf Mt 7, 28-29, Lc 4, 32). Sus paisanos de Nazaret se asombran de que Jesus hable con «sabiduria» y realice gestos poderosos, conociendo el trabajo que ha ejercido y el contexto y el ambiente familiar en que ha crecido (Mc 6, 1-3, Mt 13, 53-57). Es este un hecho que llama inmediatamente la atencion de quien se ponga a comparar los evangelios con las colecciones de enseñanzas de los maestros judios en la Mishna y en el Talmud. Jesus da sus respuestas y propone sus instrucciones sin apelar nunca a una autoridad tradicional fuera de la Escritura. Pero incluso las referencias a los textos de la Biblia se hacen con mucha libertad, mas para una confirmacion que para deducir de ellos mediante una exegesis rigurosa la enseñanza sobre la voluntad de Dios. En pocas palabras, del conjunto de los evangelios, incluso antes de una investigacion critica sobre cada una de sus enseñanzas, se saca la imagen de un Jesus que enseña con inmediatez y autoridad sin ser ni el repetidor de una tradicion escolastica ni el comentador de un texto sagrado.

Una señal distintiva de esta autoridad de las palabras de Jesus puede ser el uso desacostumbrado de poner por delante el termino

hebreo *'amen*, que se ha conservado en los actuales evangelios escritos en griego⁴³. Aun admitiendo que en diversos casos se trata de una amplificacion que tiene que atribuirse a la tradicion y al evangelista para dar de ese modo mas prestigio y autoridad a la enseñanza de Jesus, sin embargo su origen no se puede explicar ni como pura copia de un uso linguistico biblico judio, ni como retroproyeccion de una experiencia eclesial. En efecto, el *amen* es conocido en la tradicion liturgica biblico-judia, pero se utiliza siempre como conclusion de una plegaria de alabanza, de una maldicion o bendicion, para expresar la adhesion de la asamblea, la aprobacion de los participantes presentes. Este mismo uso linguistico esta atestiguado sin excepciones en los textos del canon cristiano, en donde se repite este termino hebreo-aramaico con el significado de «así es» o «así sea»⁴⁴. La formula evangelica *'amen*, seguido del «yo (te) os digo», expresa la autoridad excepcional de aquel que toma la palabra y da su enseñanza sin citas ni alusiones a otras fuentes o autoridades. La palabra de Jesus se impone por si misma para las cosas que dice y las exigencias que plantea. A diferencia de los profetas que hablan en nombre y con la autoridad de Dios, «así dice el Señor», y distinguiendose de los maestros judios que se basan en la autoridad de la ley y de la tradicion, Jesus habla y enseña con la inmediatez del que esta advirtiendo la cercania de Dios. La tradicion evangelica nos ha conservado en algunas formulas que introducen las palabras de Jesus un eco de esta autoridad suya en donde se expresa bajo una forma linguistica su excepcional experiencia religiosa⁴⁵. Esta característica autorizada de la palabra-enseñanza de Jesus se inscribe coherentemente en su anuncio programatico, que quedo resumido en la formula situada al comienzo de su actividad en Galilea: «El reino de Dios esta cerca». Si Dios se acerca en los gestos y en las palabras de Jesus y revela su rostro de Padre misericordioso y benevolo en su estilo de vida y en sus opciones historicas, aparecen inmediatamente en toda su energia y con toda su urgencia las exigencias etico-religiosas correspondientes.

43 Jeremias (*Teologia del N T* o c 50-52) recoge las apariciones del *amen* en los textos evangelicos: 13 veces en Marcos, 9 veces en los *logia* comunes a Mateo y Lucas, 25 veces en Juan, en la forma duplicada *amen amen*. Para la discusion sobre el origen y el uso de *amen* en los evangelios, cf V Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte* «*Wahrlich ich sage euch*». Zurich-Stuttgart 1969, K Berger, *Die Amen-Worte Jesu*. Berlin 1970. *Zur Geschichte der Einleitungsformel* «*Amen Ich sage euch*». ZNW 63 (1972) 45-75.

44 Cf 1 Cor 14, 16, 2 Cor 1 20 Ap 5, 14, 7, 12, 19 4, 22, 20.

45 Los evangelios de Mateo y de Lucas introducen con frecuencia las palabras enseñanzas de Jesus con la formula «Pero yo os digo» (te digo) «En verdad os digo», en algunos casos Lucas ha traducido el *amen* por el griego *alethos* «en verdad» (Lc 12 44, cf Mt 24 47, Lc 9, 27) la comparacion con Marcos es impresionante. Mc solo 2 veces frente a las 22 de Mateo y las 32 de Lucas.

Si el reino de Dios se les da gratuitamente a los «pobres», si los enfermos y los desesperados quedan curados y reciben acogida, se intuye inmediatamente que la cercanía de Dios hace también acercarse a los hombres entre sí, derribando los muros que separan a los ricos y a los pobres, a los de cerca y a los de lejos, a los amigos y a los enemigos, a los justos y a los pecadores, a los hombres y a las mujeres. Esta fuerza de Jesús que libera a los hombres de la privación, de la miseria y del miedo mortal, se manifiesta como dinamismo que regenera el bien y da la felicidad a los más pobres y pecadores. En el vocabulario de Jesús esta fuerza liberadora y este dinamismo promotor de la felicidad del hombre se llama «bondad». Dios es «bueno», el único bueno, que da gratuitamente sin discriminaciones ni prevenciones, porque es Dios⁴⁶.

Este es el criterio fundamental que está en la base del proyecto ético-religioso de Jesús. Partiendo de esta experiencia-intuición del rostro de Dios, Padre bueno, Jesús reinterpreta en una síntesis original y fecunda la tradición ética que se arraiga en la Biblia. De esta relación vital suya con Dios se deriva el sentido de inmediatez que transparentan sus palabras y la radicalidad de sus exigencias. Inspirándose en este núcleo religioso profundo Jesús está en disposición de condensar todas las exigencias éticas en el principio del amor. Las nuevas dimensiones del amor y sus motivaciones últimas quedan definidas por el rostro de Dios que se acerca a cada uno de los seres humanos, poniendo de manifiesto su verdadera y profunda identidad. Desde este momento las relaciones entre los hombres y la nueva perspectiva del reino que se acerca no pueden ser más que relaciones de amor gratuito e incondicionado.

Jesús expresa este nuevo proyecto ético en los términos del amor al prójimo, pero al prójimo que se extiende hasta llegar a abarcar al extranjero, al distinto y al enemigo: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» es la fórmula del código levítico, en la que quedan sintetizadas las justas relaciones sociales que prescriben los miembros de la alianza: «No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo... No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19, 17-18). En el mismo código se prescribe el respeto y el amor incluso para con el forastero que reside en tierra de Israel: «Lo amarás como a ti mismo, pues forasteros fuisteis en la tierra de Egipto» (Lev 19, 34). El mandato del amor al prójimo en la tradición bíblica y en la interpretación judía oscila entre una visión nacionalista y sectaria del prójimo, identificado con el connacional o con el observante, y una concepción más abierta y universal, en donde el prójimo incluye también al

46. Mc 10, 18 par; Mt 20, 15; cf. 7, 11 par.

enemigo personal y a todos los hombres creados a imagen de Dios⁴⁷. La novedad de la palabra de Jesús consiste en proponer el amor al enemigo, aunque sea un enemigo personal o religioso, como *test* del amor auténtico.

Aunque la formulación literaria de la «antítesis» en el evangelio de Mateo se remonta al trabajo de redacción del evangelista, el contraste y el salto cualitativo que allí se expresa corresponden a la línea original e innovadora de Jesús respecto a la enseñanza tradicional y a la praxis judía. La propuesta de un amor activo, incondicionado y universal, incluso en la situación de injusticia violenta y de persecución hostil está atestiguada asimismo en el evangelio de Lucas en una versión paralela a la de Mateo, pero sin el formulario de la antítesis: «Pero yo os digo a los que me escucháis: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian, bendecid a los que os maldigan, rezad por los que os maltratan» (Lc 6, 27-28; cf. Mt 5, 43-44). En esta exhortación, dirigida a los discípulos, se propone una actitud de amor sincero para con los enemigos, señalando tres formas de actuación: «hacer bien, bendecir, rezar». Se nos da un ejemplo más concreto en la enumeración de las diversas situaciones de injusticia en las que el discípulo es llamado a responder con un gesto de amor activo sin dejarse arrastrar por la lógica de la violencia, sino ofreciendo un camino de salida y de liberación incluso al adversario: «Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra, y al que te quite el manto, no le niegues la túnica. Da a todo el que te pida y al que tome lo tuyo no se lo reclames» (Lc 6, 29-30; cf. Mt 5, 39-42). La motivación de semejante comportamiento paradójico no es simplemente un ideal de pacifismo no violento, sino la experiencia del amor gratuito y universal de Dios «Padre que es bueno con los ingratos y los perversos» (Lc 6, 35; cf. Mt 5, 45).

Este mismo principio del amor gratuito e incondicionado, que tiene su fuente y su modelo en el amor de Dios-Padre, tiene que inspirar las relaciones de los discípulos dentro de la comunidad. En las situaciones conflictivas y en las tensiones provocadas por las ofensas y faltas entre los «hermanos» el amor del prójimo se convierte en iniciativa de reconciliación y de perdón. La formulación actual de

47. En el salmo 139, 21-22 los enemigos de Dios son también los enemigos del justo que declara: «Señor, ¿no odio acaso a los que te odian y no aborrezco a tus enemigos? Sí, los aborrezco con odio implacable como si fueran enemigos míos». De forma análoga, en algunos textos de Qumrán los adversarios de la comunidad son detestados y odiados (cf. IQS I, 3-4-9-10; CD II, 14-16; pero en algunos textos del antiguo testamento se recomienda socorrer al adversario en las dificultades y atender generosamente a sus necesidades materiales (cf. Ex 23, 4-5; Prov 25, 21-22); en la tradición judía el amor al prójimo tiene su motivación no sólo en el mandamiento de Dios, sino en la creación del hombre, hecho a imagen de Dios (cf. RN 16).

las normas de corrección y de reconciliación-perdón fraternal se resiente de la situación comunitaria cristiana. Pero el principio del perdón incondicionado e ilimitado se arraiga en la palabra de Jesús, ya que se trata de un principio que no tiene correspondencia exacta en la praxis judía que se recomendaba en los ambientes de la sinagoga ni en los de la comunidad del Qumrán⁴⁸. A sus discípulos Jesús les propone que perdonen «setenta veces siete», es decir, más allá de toda perspectiva de represalia, según el modelo de Dios que perdona las «deudas-pecados» en virtud de su amor misericordioso (Mt 18, 21-22. 23-35, Lc 17, 3-4; 7, 41-42). La condición esencial para vivir el estatuto de hijos que se dirigen a Dios-padre con confianza en sus necesidades es el perdón y la reconciliación fraterna (Mc 11, 25, Mt 5, 23-24, 18, 19-20). El fruto más precioso de la oración, en el que se expresa la relación filial de los discípulos delante de Dios, es el perdón de Dios, su misericordia en el último juicio. Pero ese fruto está condicionado por aquella actitud de amor gratuito y radical que se lleva a cabo en el perdón, concedido con generosidad y sin reservas (Mt 6, 12. 14-15, Lc 11, 4).

También, de este principio del amor, se saca el criterio para interpretar la voluntad de Dios atestiguada de forma normativa en la Escritura. Cuando un representante del judaísmo le preguntó: «¿Cuál es el mandamiento mayor de la ley?», Jesús le respondió: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y primer mandamiento. Y el segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 22, 36-39 par). Esta discusión entre Jesús y el maestro judío se nos refiere en la triple tradición sinóptica con algunas variantes a propósito del tono más o menos polémico y de la formulación de la respuesta de Jesús. La explicitación de los textos bíblicos y la articulación de la disputa en forma esquemática puede remontarse a la tradición y al montaje literario de los evangelistas. Pero es sin duda original y nueva la vinculación de los dos mandamientos relativos al amor de Dios y del prójimo, interpretados como vértice unificador de la voluntad de Dios. En la tradición judía se advierte la exigencia de coordinar los diversos preceptos positivos y negativos que actualizan la ley por

48 En la Mishna, *Yoma* VIII, 9, se recuerda el principio de que «para las trasgresiones que se dan entre el hombre y su prójimo, el día de la expiación obtiene el perdón solo si se reconcilia con el prójimo», según la praxis judía hay obligación de perdonar tres veces al ofensor cuando este lo pide de la forma debida delante de testigos (*bYoma* 86b, cf. Job 33, 29-30), en la comunidad de Qumrán se preve la corrección y la reconciliación fraterna según el texto de Lev 19, 17 (CD X, 2-8, IQS V, 26, VI, 1). Pero el principio que inspira estas normas no es el del amor gratuito, sino más bien la observancia puntual de la ley.

medio de un principio básico⁴⁹. Pero el resultado de este esfuerzo fue una radicalización de la observancia formal de la ley, aunque condensada en un principio general.

La originalidad de la interpretación de Jesús aparece con toda evidencia en el relato ejemplar que le sirve de comentario en la versión lucana, es decir, la parábola del «buen samaritano» (Lc 10, 29-37). En el contexto actual la historia del samaritano que socorrió al caminante herido por los ladrones responde a una pregunta del interlocutor de Jesús: «¿Y quien es mi prójimo?» (Lc 10, 29). Pero el relato hace vislumbrar inmediatamente en que consiste la actuación de la voluntad de Dios. El samaritano, que se acerca y atiende prácticamente a las necesidades de aquel hombre despojado y herido en el camino, es la actuación de aquel amor activo y generoso del que de hecho se han sustraído los otros dos pasajeros funcionarios del culto en el templo de Jerusalén. El extranjero y despreciado samaritano, respondiendo a las necesidades del hombre desconocido con el que se encuentra en su camino cumple la voluntad de Dios condensada en el amor. Lo que Dios quiere no está definido por una ley o por las sutiles interpretaciones de los expertos, sino por el hombre que tiene necesidad de ser amado y acogido como «prójimo». Los gestos y las palabras de Jesús en favor de los pobres, enfermos y pecadores indican cuál es la dirección por la que Dios se acerca y por la que los hombres descubren que pueden hacerse «proximos» para el otro.

En esta óptica del amor de Dios, que se revela y se lleva a cabo en el amor del prójimo, adquieren un nuevo significado y valor los mismos bienes que el hombre posee. En nombre del principio del amor íntegro y exclusivo para con Dios la palabra de Jesús critica la alienación del hombre que se echa en manos de los bienes poseídos y acumulados. No es posible servir a dos amos, «a Dios y a mammona» (Mt 6, 24; Lc 16, 13). La historia parabolica del rico empresario agrícola que se imagina que puede hipotecar el futuro porque posee muchos bienes, siendo así que no puede disponer ni siquiera de un día más en su vida, es una prueba más de lo ilusorio que resulta la seguridad que se basa en la posesión de bienes (Lc 12, 15-20). La alternativa a la «posesión» de bienes conservados para sí mismo es el seguimiento de Jesús, pero después de haber dejado todos los bienes a disposición de los pobres. Esto es lo que significa en concreto la imitación de Dios, el único bueno, y el cumplimiento pleno de su voluntad, expresada en los mandamientos de la tradición bíblica, de los que el amor al prójimo es la síntesis y el principio unificador. De

49 Para R. Hillel (por el 20 d. C.), este principio está constituido por la «regla de oro»: «No hagas a tu prójimo lo que es odioso para ti, esta es toda la ley. El resto es solo comentario» (*Shabb* 31a), para R. Aqiba (siglo II d. C.) la norma de Lev 19, 18, «ama a tu prójimo como a ti mismo, es un gran principio en la torah» (*SLV* 19, 18).

esta manera el hombre pone su único fundamento en Dios, pero los bienes se convierten en signo y cumplimiento del amor para con el prójimo necesitado (Mt 19, 16-21 par).

Si el amor íntegro para con Dios hace a los hombres libres para el cumplimiento de su voluntad en las relaciones justas y solidarias con el prójimo, se comprende que el proyecto ético-religioso de Jesús abarque la totalidad del hombre arraigándose en su intimidad, en su mismo corazón. Sobre la base de este nuevo principio hermenéutico Jesús critica la interpretación bíblica y judía de la voluntad de Dios respecto a la relación de la pareja. El propone en toda su integridad el proyecto original de Dios, tal como se manifiesta en el gesto creador que constituye al hombre y a la mujer destinado el uno para la otra. Su unidad de amor es una imagen y un reflejo de la fidelidad del único Dios creador. Este proyecto, proclamado en toda su claridad original, supone una transformación del corazón endurecido, incapaz de captar y de llevar a cabo la voluntad de Dios en toda su integridad (Mt 19, 3-8 par). La originalidad de semejante propuesta resalta más aún cuando se establece una comparación con la casuística judía sobre el matrimonio, el divorcio y el repudio. Incluso en la orientación más severa de R. Shamai y en la interpretación rigurosa de la norma bíblica en los qumránicos, no se va más allá del umbral de las prescripciones legales que regulan el divorcio y la institución matrimonial. Un residuo de esta mentalidad es la que se advierte en la tradición cristiana que hace la aplicación del principio original de Jesús a diversos casos y situaciones matrimoniales⁵⁰.

El sello característico de la palabra de Jesús está en su perspectiva religiosa que sabe captar con inmediatez y con energía el núcleo de la voluntad de Dios, que compromete al hombre por entero. Antes de ser una norma que observar o una obra que practicar, el proyecto de Jesús es una relación interior y profunda con Dios, que es la que da su significado y su valor a todo lo que una persona proyecta y hace. Es como el ojo sano que ilumina al cuerpo entero (Mt 6, 22-23; Lc 11, 34-35); es como el árbol que produce frutos buenos (Mt 7, 16-20; 12, 33; Lc 6, 43-44); es el corazón de donde proceden las palabras y los proyectos buenos y/o malos (Lc 6, 45; Mt 12, 34-35). Esta relación vital con Dios-padre es la que cualifica la realización de su voluntad y la que constituye finalmente la única recompensa segura que se conserva en los cielos, prometida a los discípulos fieles y perseverantes. En la perspectiva del reino de Dios, la promesa del «tesoro en los cielos» hace a los hombres libres de la angustia por la eficiencia y por

50. La formulación casuística de Mt 19, 9; 5, 32 con la cláusula de excepción se resiente del contexto de la iglesia del primer evangelista, lo mismo que la de Mc 10, 11-12; cf. Lc 16, 18; un ejemplo de la aplicación pastoral del principio tradicional que se remonta a Jesús lo tenemos en 1 Cor 7, 10-11.

la productividad ético-religiosa. Ese Dios que se ha hecho cercano con el rostro de Padre en los gestos y en las palabras del Jesús hace ya ahora posible aquella relación filial que va madurando hasta su cumplimiento pleno y feliz.

5 El discurso de Jesús en parábolas⁵¹

Una parte muy destacada de las «palabras» de Jesús en los evangelios actuales tiene la forma de un relato más o menos extenso con valor metafórico. Se trata de aquellas formas de hablar figurado que se suelen designar con el nombre de «parábolas». Su número varía según los criterios de subdivisión, desde un máximo de 65 a un mínimo de 40/42. La misma designación de «parábola» es discutida, ya que no todos los autores la entienden de la misma manera ni la aplican de un modo uniforme. Sin embargo, es posible percibir cierto consenso en la distinción de cuatro tipos fundamentales de formas parabólicas:

1) la *semejanza*: es un breve relato de dos miembros en el que se hace referencia a un caso típico para señalar luego la aplicación inmediata: «lo mismo que..., así...» (cf. Mc 3, 23-26);

2) el *relato ejemplar*: inserto en el contexto con valor ilustrativo de una sentencia o de un principio general (cf. Lc 10, 29-37; 12, 16-20; 18, 10-14);

3) la *alegoría*: se trata de una especie de metáfora ampliada, en la que los diversos elementos narrativos tienen un valor simbólico en relación con la realidad externa significada;

4) la *parábola*: es un relato de un acontecimiento único e insólito, en el que los diversos elementos están coordinados entre sí en función de la relación global que mantienen con la realidad externa significada.

La distinción entre la alegoría y la parábola tiene un especial relieve, ya que afecta al problema de la historicidad del método parabólico que utilizó Jesús. Mientras que hasta fines del siglo pasado gran parte de los relatos parabólicos del evangelio se interpretaron

51. C. H. Dodd, *The parables of the Kingdom*, London 1935 (tr. esp.: *Las parábolas del reino*, Madrid 1974); J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich 1947; Göttingen 1965 (tr. cast.: *Las parábolas de Jesús*, Estela 1971); H. Kahlefeld, *Gleichnisse und Lehrstücke*, 1-2, Frankfurt 1963 (tr. esp.: *Parábolas y ejemplos del evangelio*, Estella 1967); E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Göttingen 1961; J. D. Crossan, *In Parables. The Challenge of the historical Jesus*, New York 1973; D. O. Via, *The Parables. Their literary and existential Dimension*, Philadelphia 1974; 1980; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in NT Interpretation*, London 1976; J. Lambrecht, *Tandis qu'il nous parlait. Introduction aux paraboles*, Paris 1980.

tranquilamente de un modo alegorico, desde la publicacion de la obra de A Julicher sobre la manera de hablar de Jesus en parabolos (1888) se fijo el siguiente principio diacritico las parabolos autenticas de Jesus no contienen ningun elemento alegorico⁵² Las posiciones de los autores despues de cincuenta años de investigaciones metodicas dedicadas a las parabolos del evangelio son hoy mas matizadas No se excluye que haya parabolos autenticas de Jesus que incluyan algunos elementos alegoricos, aun reconociendo que la tendencia alegorica es caracteristica de la interpretacion y aplicacion de la comunidad cristiana Por otra parte, es un hecho facilmente controlable que en los escritos del nuevo testamento no se encuentran relatos parabolicos fuera de los evangelios Por consiguiente, se tiene la impresion de que el metodo de hablar en parabolos era caracteristico del mismo Jesus

a) *El metodo parabolico de Jesus*

Ciertamente Jesus no es el inventor de esta manera de hablar y de enseñar, ya que en los mismos textos biblicos y particularmente en la tradicion profetica pueden encontrarse ejemplos de «parabolos»⁵³ Tambien los maestros de las escuelas judias recurrían frecuentemente a los relatos simbolicos para ilustrar algun texto de la Escritura o la solucion de algun caso moral-religioso Pero precisamente en esta confrontacion con los ejemplos rabínicos es donde mejor destaca la originalidad de las parabolos evangelicas Mientras que las historias que cuentan los rabínicos tienen una funcion didactica, para dar a conocer mejor lo que se conoce ya gracias a la Escritura o a la tradicion, las parabolos de Jesus introducen al interlocutor en una realidad nueva e inesperada para hacerle participar de una perspectiva distinta y situarlo en condiciones de dar un juicio y hacer la opcion correspondiente En otros terminos, la parabola es un acontecimiento linguistico, en cuanto que crea una situacion en la que el parabolista y el oyente entran en una relacion «critica», la perspectiva y la posicion de aquel que cuenta la parabola son una provocacion urgente e insoslayable para quien lo escucha

52 A Julicher *Die Gleichnisreden Jesu I Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen* Tubingen 1899

53 El termino hebreo *mashal* (plural *meshalim*) traducido al griego por *parabole* (cf Ecl 1 17 Ecl 47 17) designa toda la gama del hablar traslativo desde el enigma al proverbio la metafora la semejanza y la alegoria Pero de hecho se pueden señalar en los textos biblicos tanto parabolos propiamente dichas vgr la de Natan (2 Sam 12 1 14) como alegorias mas o menos extensas (cf Ez 17 1 10) e historias simbolicas (acciones) Jer 18 1 12 19 1 15)

Esto aparece con toda claridad en la parabola que le narro a David el profeta Natan un hombre rico coge la unica oveja que tenia un hombre pobre para preparar la comida de un viajero que hospeda en su casa David, que ha escuchado la parabola, da inmediatamente su juicio «¡El que ha hecho eso merece la muerte!» (2 Sam 12, 1-5) El lector que esta al tanto de la situacion historica en la que se nos narra la parabola de Natan —David ha provocado la muerte de Urias para quedarse con su mujer Betsabe— no tiene necesidad de muchas explicaciones para captar toda la fuerza «critica» de la parabola David que ha entrado en la perspectiva del parabolista y ha emitido un juicio recto de valor tiene que tomar ahora la decision delante de Dios, por eso no tiene mas remedio que concluir «He pecado contra el Señor» (2 Sam 12, 13) Lo que impide captar toda la punta dialogica y critica de las parabolos evangelicas es la ignorancia de la situacion historica en que se narraron ¿Cual era la posicion y la perspectiva de Jesus respecto a sus interlocutores cuando propuso cada una de las parabolos que se refieren en los evangelios? ¿Hasta que punto es posible reconstruir esta relacion critica partiendo de las parabolos mismas tal como se conservan en los evangelios?

Este proceso de reconstruccion de la parabola original y de su contexto historico tiene que partir del unico dato seguro y controlable la actual edicion evangelica A menudo el contexto literario y algunos retoques del relato parabolico tienen que atribuirse al trabajo redaccional del evangelista que ha adaptado la parabola a su perspectiva cristologica o eclesial Asi las formulas de introduccion «El reino de Dios/de los cielos es semejante », que aparecen en la coleccion de parabolos de Marcos y Mateo, pueden atribuirse al montaje literario de los evangelistas (Mt), o bien a la tradicion que ha conservado y transmitido el material parabolico Lo mismo hay que decir de las formulas generalizadas de tipo parenetico con que actualmente concluyen algunas parabolos evangelicas⁵⁴ Mas dificil resulta establecer el contexto historico original en que Jesus narro una parabola determinada Dado su caracter dialogico, que supone una tension o una diversidad de perspectivas entre el parabolista y los interlocutores, se puede plantear la hipotesis de que las parabolos de Jesus fueron contadas a «los de fuera», bien sea a los dirigentes y maestros judios, recelosos y hostiles frente a Jesus, o bien a la gente extraña y sorprendida por las opciones programaticas de Jesus Una confirmacion de esta funcion de las parabolos de Jesus y de la individuacion de sus destinatarios en el frente «extraño» se puede tener en un *logion*

54 Cf Mt 20 16 «asi los ultimos seran los primeros y los primeros los ultimos» cf Mt 19 30 Mt 22 14 «pues muchos son los llamados y pocos los elegidos» cf Lc 18 14 «porque el que se exalta sera humillado y el que se humilla sera exaltado» cf 14, 11 Mt 23 12

que se conserva en la triple tradicion sinoptica y que fue releido en el contexto de la mision cristiana a Israel «A vosotros (los discipulos) se os ha dado el misterio del reino de Dios, pero a los que estan fuera todo se les presenta en parabras » (Mc 4, 11 par)

Por otra parte, sobre la base de algunos textos evangelicos criticamente valorados es posible reconstruir, al menos en terminos generales, la situacion conflictiva provocada por la linea de accion de Jesus o de sus tomas de posicion inspiradas en su proyecto historico que se desarrolla en la perspectiva del reino de Dios que se acerca la acogida y la solidaridad con los pobres y los pecadores, la denuncia del formalismo de los dirigentes judios, la critica abierta a la ley de pureza ritual y del descanso sabatico, la innovacion peligrosa de la praxis etico-religiosa en algunos puntos candentes como el amor a los enemigos y la critica de la institucion del repudio Pero es sobre todo la nueva perspectiva del reino de Dios la que irrumpe con energia en la historia humana y pone en crisis una concepcion del tiempo lineal y de las instituciones humanas Es este anuncio de la hora decisiva, inaugurada por la presencia y por la accion de Dios, el que se refleja en las parabras de Jesus Este es el momento critico de la invitacion a un banquete ya dispuesto (Mt 22, 4, Lc 14, 17), es la hora de presentar cuentas para el juicio inapelable (Lc 16, 2, 12, 58, Mt 18, 23)

Las parabras de Jesus, en su nucleo historico, son como su «manifiesto», en el que se proclama el acontecimiento del reino de Dios Por consiguiente sus interlocutores se ven situados ante una decision Tienen que elegir en favor o en contra de la perspectiva de Jesus Esta confrontacion, que va madurando bajo la enseña del reino de Dios, nueva imagen de Dios de la que se tiene un reflejo en las parabras, llevara a Jesus a la condenacion y muerte de cruz Las parabras se colocan idealmente entre el anuncio programatico del reino de Dios y el final tragico de Jesus Por tanto participan de aquella misma garantia de fiabilidad historica que caracteriza al anuncio inaugural de Jesus y a su final violento Estos relatos originales y sugestivos, impregnados del color y sabor de la vida diaria de la Palestina agricola, de los jornaleros y los pastores, de los pequeños comerciantes y los empresarios, representan el nucleo historicamente mas solido de la ensenanza de Jesus Efectivamente, en las parabras se refleja no solo la tension caracteristica entre el presente y el futuro del reino de Dios proclamado por Jesus, sino tambien aquella urgencia y seriedad que empapan sus gestos y sus palabras La dimension escatologica, es decir, la presencia y la accion decisiva de Dios, atraviesa la vida cotidiana y laboral del campesino que siembra y espera que llegue la cosecha, la del pastor que cuida con solicitud a sus ovejas, la del mercader que atiende a sus negocios con sagacidad, la del ama de casa que se afana por una moneda perdida o amasa el

pan para una familia numerosa En resumen, las parabras son un reflejo excepcional del proyecto historico de Jesus, de su perspectiva religiosa, una interpretacion de su existencia para el reino de Dios

b) *El proyecto de Jesus en parabras*

La confirmacion de esta intima conexcion entre parabras y proyecto historico de Jesus se puede deducir del analisis de la estructura dinamica y operativa del relato parabolico Esta estructura aparece con toda evidencia en las dos pequeñas parabras gemelas del tesoro y de la perla que se nos refieren en el evangelio de Mateo

«(El reino de los cielos se parece a)	«(El reino de los cielos se parece a)
un tesoro (que esta)	un comerciante (que va)
escondido en un campo,	en busca de perlas finas,
un hombre lo encuentra,	encontrando una perla muy valiosa,
lo vuelve a esconder,	va,
luego, lleno de gozo, va,	vende todo lo que tiene
vende todo lo que tiene	y la compra»
y compra aquel campo»	
(Mt 13,44)	(Mt 13, 45-46)

Pasando por alto la formula de introduccion de caracter redaccional, es posible señalar tres momentos en el desarrollo del episodio simetrico que ha tenido como protagonistas respectivamente a un campesino y a un comerciante En primer lugar, la sorpresa del «descubrimiento» que abre una nueva perspectiva sobre el futuro la revelacion En segundo lugar, la toma de conciencia del acontecimiento que modifica las relaciones con el pasado «Va, vende todo lo que tiene » inversion de los valores, revolucion Finalmente, la decision operativa que modifica radicalmente el estado actual de las cosas, el presente «Compra aquel campo/aquella perla» resolucion En este ejemplo se intuye que el relato parabolico reproduce un proceso de transformacion total respecto al tiempo historico en que se desarrolla la existencia del hombre En la estructura dinamica de la parabola se refleja la realidad reveladora, revolucionaria y decisiva del reino de Dios que entra en la historia humana y la transforma en sus parametros lineales de pasado, presente y futuro

Pero el relato parabolico no se limita a ilustrar en abstracto la nueva modalidad temporal del reino de Dios, sino que en el mismo momento en que es propuesto provoca a los oyentes a tomar posicion, insertandose en el proceso que ha quedado abierto por la intervencion de Dios Efectivamente, la parabola, reproduciendo la

perspectiva innovadora de Jesús, ofrece a los interlocutores una nueva posibilidad de comprensión de la realidad y por eso mismo les obliga a tomar una decisión que modifica radicalmente su existencia. Pero la habilidad del parabolista consiste en involucrar directamente a quienes le oyen en la historia parabolica, concediendo alguna cosa a su punto de vista para llevarlos a superar el contraste profundo que los divide respecto a su posición frente al reino de Dios. En una palabra, podría decirse que en el episodio parabólico se trasponen simbólicamente los protagonistas históricos y reales —Jesús y sus interlocutores— con su perspectiva religiosa contrastante y su diversa situación delante de Dios.

En la historia del dueño de la viña que contrata obreros a diversas horas, incluso una hora antes de concluir la jornada laboral, el momento crítico del contraste entre las dos perspectivas aparece en el momento de darles la paga. La protesta de los que trabajaron la jornada completa y cargaron con todo el peso de la faena y del calor, cuando se vieron equiparados en la paga a los que trabajaron una hora solamente, refleja el punto de vista de los interlocutores de Jesús. ¡No hay derecho! ¡No es justo! Pero la intervención final del dueño, que presenta su manera de ver las cosas, ofrece otro criterio de «justicia»: la soberana y libre voluntad de aquel que dispone de lo que le pertenece en favor de quien no tiene derecho alguno (Mt 20, 1-15). Frente a esta nueva perspectiva los oyentes de esta parábola, envueltos en un proceso dialógico, no pueden ya sustraerse a la decisión en favor o en contra de la valoración propuesta por Jesús. Pero esta opción no se juega en un nivel figurado, sino en la realidad histórica, en donde se encuentran frente a frente Jesús y los que critican su comportamiento o se sienten desconcertados por sus tomas de posición. De los datos evangélicos se sabe que Jesús es acusado por los judíos observantes por el hecho de que con su opción preferencial por los «pecadores» parece no tener en cuenta el esfuerzo de los justos. Con su modo de obrar Jesús pone en discusión la justicia de Dios establecida sobre la base de las observancias legales. La parábola del dueño de la viña y de los obreros hace comprender que Jesús acepta la confrontación con sus adversarios, pero la coloca en una nueva perspectiva, la que ha inaugurado el reino de Dios, y pone a quienes le critican en la necesidad de alistarse en un bando o en otro.

Una situación análoga se puede suponer como contexto histórico en la parábola del padre y de los dos hijos que nos refiere Lucas (15, 11-32). Las palabras del hijo mayor que critica el comportamiento del padre con el hijo pequeño reflejan la reacción de los oyentes: esta manera de obrar del padre no es justa, por ser discriminatoria y peligrosa. Por otra parte, también la respuesta del padre tiene su propia lógica, pero en un nivel distinto, que no tiene nada que ver con

el de las prestaciones contractuales y el de la eficiencia: ¿puede actuar de otra manera un padre cuando vuelve a abrazar a un hijo al que consideraba ya perdido? La historia del padre y de los dos hijos sigue estando abierta. No se sabe lo que hizo el hijo mayor frente a las palabras del padre que le abrían un nuevo horizonte en donde valorar sus relaciones filiales. La decisión que hay que tomar se traslada ahora a los oyentes de Jesús que han quedado «atrapados» en el juego dialógico de la parábola. El relato de Jesús lleva a cabo una inversión en las perspectivas y en los valores que se refleja inmediatamente en la situación de aquellos a los que va dirigido.

Para responder a las protestas escandalizadas de los judíos devotos y timoratos que veían con recelo o criticaban con cierto resentimiento el hecho de que Jesús dirigiera su atención a la gente marginada y descalificada, a los pobres y pecadores, les cuenta la historia de un señor que preparó un gran banquete y envió sus invitaciones a las personas distinguidas de la ciudad (Lc 14, 16-24, cf. Mt 22, 1-10). Pero al llegar la hora del festín, cuando ya estaba todo preparado, aquellos invitados en bloque volvieron la espalda al anfitrión y se negaron cortésmente a acudir al banquete. ¿Qué puede hacer entonces aquel señor en esta situación? Hará venir a su mesa a los que no habían sido invitados, aunque se trate de personas insignificantes. Pero lo cierto es que los invitados distinguidos quedarán absolutamente eliminados. A los que le hacen observar que está perdiendo tiempo, ya que su acción no conduce a nada más que a una reacción hostil y obtusa en los diversos ambientes, Jesús les cuenta la parábola del sembrador y la historia de la semilla que va cayendo en diversos terrenos (Mc 4, 3-8 par). ¡Es verdad! También la siembra de aquel campesino da la impresión de ser un desperdicio y de no servir para nada. Sin embargo, basta un solo terreno fértil para dar un resultado excepcional, que le compensará abundantemente de los otros tres terrenos infecundos.

La perspectiva del reino de Dios obedece a criterios diversos respecto a los de la eficiencia controlable. Solamente el que entra en su lógica está en disposición de dar una valoración justa y de tomar una decisión coherente. Hay varias parábolas evangélicas que recurren al modelo de la relación entre amo y criado para definir la nueva situación crítica provocada por la irrupción del reino anunciado por Jesús. Un señor antes de partir para un largo viaje confía a sus criados su casa, distribuyendo entre todos las diversas cargas y responsabilidades. El momento crítico es su venida inesperada y su encuentro con cada uno de los criados para que le den cuentas. La fortuna o la ruina de esos criados depende de este momento decisivo. Pero este último a su vez está condicionado por su manera de obrar en el tiempo que transcurrió entre la partida del dueño y su venida (cf. Mc 13, 35-36,

Mt 24, 45-51 par; 25, 14-30). La proclamación del reino de Dios no sólo crea una situación nueva, sino que hace posible y moviliza la actuación justa de los que advierten toda su seriedad y su urgencia, como aquellos criados que viven en una relación justa con su señor. Está también el dueño de la casa que sabe lo que tiene que hacer cuando acecha una incursión nocturna de los ladrones (Mt 24, 43 par). También sabe lo que ha de hacer un administrador poco honrado, cuando se ve descubierto y denunciado ante el amo: toma una decisión valiente y apresurada para solucionar su futuro; entendiéndose con los deudores del amo, se asegura buenos protectores (Lc 16, 1-8). Con estos relatos Jesús pone a sus oyentes ante la necesidad de actuar aquí y ahora en conformidad con las exigencias del reino de Dios. Precisamente porque ese reino es imprevisible y se sustrae a todos los controles de los seres humanos, cada uno tiene que actuar con extrema responsabilidad y coherencia en el presente⁵⁵.

Dada esta intrínseca vinculación entre el reino de Dios y la acción/palabra histórica de Jesús, se comprende que la propuesta de las parábolas se convierta en un riesgo. El protagonista decisivo de estos relatos parabólicos es Dios mismo, a cuya acción misteriosa remite Jesús para justificar sus opciones y tomas de posición desconcertantes y escandalosas. En las parábolas chocan dos modos diversos de valorar y de reaccionar frente al reino de Dios. Jesús pretende proclamar la venida del reino de Dios, siendo así que no se ven los signos y las manifestaciones que esperaban los diversos ambientes judíos: la observancia íntegra de la ley, para los fariseos; los prodigios y sacudidas cósmicas, para los apocalípticos; la restauración nacional y religiosa, para los integristas y los zelotes. Al proponer sus parábolas, Jesús hace comprender que el reino de Dios se entrelaza ya ahora con la historia cotidiana de cada uno de los hombres.

Las parábolas evangélicas están actualmente desconectadas de su fuerza de ataque debido a una relectura más o menos moral o parenética. Pero si se colocan en su contexto histórico y se releen en su tenor original, se advierte en ellas todo el dinamismo desconcertante del anuncio programático de Jesús: el reino de Dios está cerca, estad dispuestos a tomar una decisión que modifique toda vuestra vida. En virtud de esta correlación profunda que las parábolas de Jesús tienen por un lado con el anuncio del reino de Dios y por otro con el final trágico de su vida, se puede afirmar que en estos breves relatos simbólicos se tiene el núcleo más seguro de las palabras con que el profeta de Galilea propuso su proyecto histórico a sus contemporáneos.

55. Gran parte de las parábolas evangélicas sobre el «amo-criado» (criados) fueron releídas en la situación eclesial de los discípulos-cristianos que viven entre la partida de su Señor, Jesús resucitado, y su venida final.

¿Quién es Jesús?

Desde que Jesús dejó la carpintería de Nazaret y empezó a hablar en las sinagogas de Galilea curando a los enfermos y acogiendo a los desamparados y marginados, puso en movimiento un proceso por el que se convirtió en un personaje público que suscitaba el interés de las gentes, atrayéndose por otra parte la atención de los responsables religiosos y de las autoridades políticas. Un eco de esta opinión pública que se va formando en torno a la persona y a la obra de Jesús está registrado en los actuales evangelios sinópticos: «El rey Herodes oyó hablar de Jesús, porque su nombre se había hecho famoso» (Mc 6, 14 par). Esta reacción del ambiente social y religioso de Palestina de los años treinta frente a Jesús se desarrolla de modo diferente según los distintos ámbitos y contextos culturales. Los grupos populares de las pequeñas ciudades ribereñas del lago de Galilea, que se benefician de los gestos taumatúrgicos de Jesús, reaccionan de una forma distinta que los jefes de las sinagogas y de los maestros de orientación farisea o saducea. También es distinta la opinión que se hace el ambiente de la corte de Herodes, el tetrarca de Galilea que había hecho arrestar y decapitar a Juan, el predicador popular del Jordán. Y distinta es la idea que se tiene de Jesús en los círculos de la capital que giran en torno a la institución del templo. Finalmente, es distinta por completo la manera de reaccionar del núcleo restringido de «discípulos», cada vez más diferenciado del círculo más amplio de curiosos y simpatizantes.

¿Hasta qué punto es posible reconstruir el espectro de las diversas interpretaciones que se dan de Jesús en el ambiente en que vive y actúa? Renunciando a una reconstrucción de tipo psicológico, tenemos a disposición como fuentes para esta investigación los textos evangélicos. ¿Son fiables estos documentos elaborados en el círculo de los discípulos creyentes, en una perspectiva en la que prevalece sobre todo el interés catequístico y edificante? Si damos crédito a los

actuales evangelios escritos, ¿sera posible hacerse una idea históricamente fiable de la interpretación «externa» de la persona y de la obra de Jesús, tanto de la que surge en los ambientes populares de Galilea como de la que prevalece en los círculos de los dirigentes judíos y de la autoridad política? En este aspecto se impone también un interrogante perfectamente legítimo en una investigación sobre Jesús de Nazaret: las diversas interpretaciones «internas», a saber, las del grupo de los discípulos, y las externas ¿coinciden o divergen por completo con lo que es el proyecto histórico de Jesús y su auto-interpretación? Por otra parte, vuelve a plantearse otra vez sobre este punto el problema de la fiabilidad histórica de las fuentes evangélicas ¿reproducen sólo la interpretación del grupo de los discípulos creyentes o son también el eco de lo que Jesús pensó y proyectó personalmente?

Para responder a estos interrogantes es preciso hacer un análisis historico-crítico de los textos evangélicos que se refieren a la reacción de los diversos ambientes frente a la persona de Jesús, sus gestos y sus palabras. Estas reacciones se pueden distribuir según unos cuantos esquemas socio-culturales que reflejan la tradición religiosa bíblica y la mentalidad de los diversos ambientes en la Palestina del siglo I. En los actuales evangelios estos esquemas o modelos de interpretación se condensan en algunos títulos que se le atribuyen a Jesús, como el «profeta», el «maestro», el «mesías», el «hijo (de Dios)», el «hijo del hombre». Para una valoración crítica de estos datos evangélicos es menester establecer una confrontación entre estos títulos y los relativos modelos socio-culturales, tal como eran aceptados y utilizados. Se puede obtener una verificación de esta investigación mediante el análisis de la documentación evangélica indirecta, tomando en examen aquellas situaciones históricamente fiables por medio de las cuales la persona y la obra de Jesús confirman o modifican los modelos interpretativos mencionados. También en lo que se refiere a la interpretación personal o subjetiva de Jesús se puede seguir el mismo método, comparando los resultados del examen de las fuentes directas (títulos, palabras de autopresentación) con los de la documentación indirecta (los gestos, las palabras y las tomas de posición que guardan relación con su proyecto histórico)

Pero en todo caso el criterio fundamental para la verificación de la fiabilidad histórica de la interpretación de Jesús o sobre Jesús, subjetiva o externa, favorable o desfavorable, sigue siendo el de la coherencia con los dos datos históricamente comprobados: el anuncio programático del reino de Dios a los pobres y la condenación a la muerte de cruz. Tiene una buena garantía de historicidad aquella interpretación o aquel modelo interpretativo que está en armonía con el anuncio del reino de Dios y/o se convierte en la explicación necesaria y suficiente de la conflictividad que conduce a Jesús a la muerte de

cruz. De la convergencia de todos estos filones interpretativos se puede obtener al final una imagen no sólo verosímil, sino también históricamente fiable. El desarrollo de la investigación se articulará en torno a los modelos interpretativos que nos sugieren aquellos títulos que en los evangelios actuales están asociados a la persona y a la obra de Jesús.

1 El «profeta» de Galilea

Cuando Jesús entra en la ciudad de Jerusalén montado en un asno y acompañado de la multitud que va gritando «¡Hosanna al hijo de David! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! ¡Hosanna en lo mas alto de los cielos!», los habitantes de la capital se preguntan «¿Quién es ese?». Y la misma multitud les responde. «Este es el profeta Jesús, de Nazaret en Galilea» (Mt 21, 9-11)¹. Esta especie de diálogo entre la multitud de peregrinos y los ciudadanos de Jerusalén en torno a la identidad de Jesús sólo se nos refiere en Mateo. También la designación de Jesús con esta expresión completa «el profeta Jesús de Nazaret en Galilea» es propia de Mateo. El primer evangelista se distingue de los otros dos sinópticos una vez más por un testimonio en el que recoge la opinión de la gente en Jerusalén en contraposición con las autoridades, sumos sacerdotes y fariseos. Estos últimos, después de haber escuchado el relato de la parábola de los viñadores homicidas piensan en capturar a Jesús, «pero tenían miedo de la gente que lo consideraba un profeta» (Mt 21, 46). Esta última fórmula es simétrica a la que se nos refiere en el caso de Juan el Bautista, los dirigentes del pueblo no se atreven a criticar el origen divino del bautismo de Juan por miedo a la gente, «porque todos consideraban a Juan un profeta» (Mt 21, 26, cf. 14, 5).

Los otros dos sinópticos, Marcos y Lucas, recogen en dos ocasiones la opinión pública sobre Jesús. Cuando él comienza a llamar la atención con sus gestos poderosos, en los ambientes de la corte de

1 R Meyer, *Der Prophet aus Galilaa. Studien zum Jesusbild der drei ersten Evangelien*, Leipzig 1940, Darmstadt 21970, «prophetes», en TWNT VI (1959/1964) 813-828, R H Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, London 1965, 21972, 125-131, C Friedrich, «prophetes» en TWNT VI (1959/1964) 828-849, F Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* Göttingen 1966, 351-404, J Jeremias, *El profeta en Teología del nuevo testamento o c* 97-102, M de Jonge, *Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel* ETL 49 (1973) 160-177, F Schneider, *Jesus der Prophet Orbis Catholicus et Orientalis* 2, Göttingen 1973, G Vermes, *Jesus the Prophet in Jesus the Jew*, London 1973, 86-89 (ed cast *Jesus el judío* Barcelona 1977) J Coppens, *Le messianisme et son relve prophetique. Les anticipations veterotestamentaires. Leur accomplissement en Jesus* Gembloux 1974, 157-253, C Perrot, *Jesus le prophet en Jesus et l'histoire* Paris 1979, 171-200.

Herodes Antipas se difunde la idea de que se trata de Juan el Bautista, que ha vuelto a la vida (Mc 6, 14). Al contrario, entre la gente se habla de Jesús como de un «profeta» según el modelo de los profetas clásicos, o de Elías, el profeta taumaturgo esperado para los tiempos mesiánicos. «Unos decían. “Es Elías”, mientras que otros decían: “Es un profeta como uno de los profetas”» (Mc 6, 15). Del mismo modo Lucas refiere la opinión popular en contraste con la de la corte, pero habla más explícitamente de la aparición de Elías y de la resurrección de alguno de los antiguos profetas (Lc 9, 8). Los tres evangelios sinópticos están de acuerdo en recoger las mismas habladurías del pueblo con ocasión del diálogo entre Jesús y los discípulos en las cercanías de la ciudad de Cesarea de Filipo (Mt-Mc). Cuando Jesús les pregunta explícitamente. «¿Quién dice la gente que soy yo?», sus discípulos responden. «Unos que Juan el Bautista, otros que Elías y otros que alguno de los profetas» (Mc 8, 27-28). Tan sólo Mateo amplía esta lista insertando en ella la figura de Jeremías, entre Elías y uno de los profetas (Mt 16, 14). Lucas, fiel a su formulario, habla de «uno de los antiguos profetas que ha resucitado» (Lc 9, 19).

A esta tradición de los sinópticos sobre la opinión popular que identifica a Jesús con Elías o con alguno de los profetas hay que añadir la tradición particular de Lucas y del cuarto evangelista. Lucas, con ocasión de la resurrección del hijo de la viuda de Naín señala la reacción religiosa de todos los presentes que, llenos de temor, glorificaban a Dios diciendo: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7, 16). Esta imagen de Jesús «profeta» vuelve a aflorar en un nuevo contexto y con otro significado en la escena del banquete en casa de Simón, el fariseo. Mientras está Jesús sentado a la mesa se le acerca una mujer pecadora, con los cabellos sueltos e inundada en lágrimas, que se pone a besarle los pies ungiéndolos con óleo perfumado. El fariseo piensa en su interior: «Si éste fuese profeta, sabría quién es y qué tipo de mujer es esa que lo está tocando» (Lc 7, 39). Lo que viene a continuación sitúa en una crítica radical las dudas de Simón: Jesús no sólo sabe quién es esa mujer, sino que pone además al descubierto los pecados secretos del fariseo que le daba hospedaje. Al final de la vida de Jesús el tercer evangelista vuelve a utilizar esta imagen del «profeta» en el diálogo de los discípulos de Emaús con el misterioso viajero que les acompañaba. Toda la actividad de Jesús queda condensada en esta frase: «Jesús nazareno, profeta poderoso en obras y en palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (Lc 24, 19).

También el cuarto evangelio registra en diversas ocasiones la opinión de los individuos, de los grupos y de la gente sobre Jesús bajo esta categoría profética. La mujer samaritana, con la que se encuentra Jesús junto al pozo de los patriarcas de Sicar, al oír sus palabras que le

descubren los secretos de su vida, exclama: «Señor, veo que eres profeta» (Jn 4, 19). La gente, que acaba de comerse el pan multiplicado por Jesús en el desierto y distribuido con abundancia, comienza a decir: «Este es realmente el profeta que tiene que venir al mundo» (Jn 6, 14). Del mismo modo la gente de Jerusalén, cuando oye a Jesús en la fiesta de los tabernáculos prometiendo en voz alta a todos el agua viva y abundante, exclama. «Este es realmente el profeta» (Jn 7, 40). Solamente los jefes, los sumos sacerdotes y los fariseos, que intentan hacer arrestar a Jesús, están convencidos de que «un profeta» no puede venir de Galilea (Jn 7, 52). Esta misma oposición sale a relucir en el debate que suscita la curación del hombre ciego de nacimiento en Jerusalén. Mientras el ciego curado responde a los fariseos que le piden qué es lo que opina sobre Jesús: «Que es un profeta», éstos no se resignan a aceptar la idea de que un hombre que no observa la ley del sábado pueda realizar una obra que legitime su misión con la autoridad de Dios (Jn 9, 17. 28-29).

En sintonía con esta opinión popular que ve en Jesús una figura profética, la tradición evangélica conoce una sentencia en la que el mismo Jesús indirectamente hace referencia al modelo profético para interpretar el éxito de su misión histórica. Frente a la reacción de sus paisanos de Nazaret que se preguntan de dónde le vienen la autoridad de enseñar y el poder de hacer milagros —en efecto, todos conocen sus orígenes tan humildes—, Jesús responde con un proverbio «Un profeta sólo es despreciado en su patria, entre sus parientes y en su casa» (Mc 6, 4). Los otros dos escritos sinópticos están de acuerdo substancialmente con la edición de Marcos, aunque suavizan en parte el tono polémico con los familiares (cf. Mt 13, 57; Lc 4, 24). Este mismo proverbio es recogido también por Juan como una sentencia de Jesús dirigida a los galileos (Jn 4, 44). Finalmente, sólo Lucas atestigua la respuesta que da Jesús a las amenazas de Herodes Antipas: «Yo sigo mi camino, porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13, 33). En total, hay cerca de veinte textos evangélicos en los que Jesús y su obra son interpretados mediante el recurso al modelo «profético».

Pero ante un examen más profundo esta serie de textos se reduce a dos testimonios fundamentales: el primero se refiere a la opinión popular y más concretamente a la de los ambientes de Galilea; el segundo es una alusión indirecta de Jesús, que confirma substancialmente el juicio popular, pero releyéndolo en una nueva perspectiva, la del profeta rechazado y perseguido. La identificación popular de Jesús como «Elías» o alguno de los profetas guarda relación por un lado con la figura y la actividad de Juan el Bautista y por otro con su fama de taumaturgo. En la tradición del cuarto evangelista el modelo profético en que se inserta a Jesús es el del «profeta que ha de venir»,

es decir con el profeta mesianico o escatologico que tiene su prototipo en la figura de Moises. En efecto, Jesus es proclamado profeta por la gente porque realiza los signos del exodo: el don del pan en el desierto que corresponde al mana, el del agua viva similar al agua que Moises habia hecho brotar de la piedra (Jn 6, 14, 7, 40). Esta interpretacion profetico-mosaica de Jesus esta presente tambien en la perspectiva lucana que presenta a Jesus como el nuevo Moises, «poderoso en obras y palabras», que da cumplimiento a la promesa del Deuteronomio 18, 15-18 (cf. Lc 24, 19, Hech 3, 22, 7, 22-37). Mateo por el contrario tiende a recalcar la figura de Jesus sobre la de Juan el Bautista, profeta del desierto, que anuncia ya el reino de los cielos y que anticipa con su martirio el destino que le tocara a Jesus (Mt 3, 2, 14, 5, 21, 26-46).

Frente a esta situacion de datos evangelicos surge espontaneo el interrogante: ¿la imagen de Jesus «profeta» refleja una situacion historica real anterior a la pascua o es mas bien el efecto de la retroproyeccion de la tradicion cristiana, que fue madurando de manera diferenciada en las diversas comunidades? Una observacion de caracter general puede darnos una primera contribucion clarificadora: el titulo de «profeta» no se le atribuye a Jesus en ninguna de las profesiones de fe cristologicas que nos documenta el epistolario paulino. Ademias, la figura del «profeta» cristiano es vista con cierta sospecha y reserva por los responsables de la comunidad y por los representantes autorizados de la tradicion (cf. Mt 7, 22). La fe cristologica y la situacion de las primeras comunidades cristianas no favorecian la utilizacion del modelo profetico para interpretar la figura de Jesus en la perspectiva salvifica y gloriosa inaugurada por la experiencia pascual. En este contexto el titulo de «profeta» aparecia demasiado reducido y limitado para expresar la fe comunitaria en Jesus Señor y salvador.

Un segundo dato que hemos de tener presente es que la interpretacion de Jesus como «profeta», sobre la base de la documentacion evangelica mas segura, solo se encuentra en los ambientes populares. Los textos propios de Lucas y de Mateo pueden ser considerados como otras tantas prolongaciones redaccionales de la tradicion comun atestiguada por Mc 6, 15, 8, 28. A esta hay que añadir las dos sentencias en que el mismo Jesus hace alusion indirecta al destino del profeta para interpretar su mision (Mc 6, 4 par., Jn 4, 44, Lc 13, 33). De esta reseña se deduce que el modelo profetico es extraño tanto al grupo restringido de los discipulos de Jesus como al ambiente de los dirigentes judios y del frente hostil a Jesus. Por el contrario, guarda relacion por una parte con la actividad taumaturgica de Jesus en Galilea —reaccion popular— y por otra con la incompreension y el conflicto que desembocan en la muerte violenta.

Una vez admitido el nucleo historico de la actividad taumaturgica de Jesus en relacion con su anuncio del reino de Dios, resulta dificil negar la fiabilidad historica del modelo profetico. Este modelo fue utilizado en los ambientes populares de Galilea para interpretar la figura de Jesus, poniendola en relacion con la de Juan, el profeta del desierto, y con las grandes figuras del profetismo que en la tradicion judia personificaban ademias las esperanzas religiosas mas o menos impregnadas de mesianismo. Por otra parte, no puede carecer de significado el hecho de que Jesus se refiera al modelo profetico solo indirectamente y en una direccion distinta de la popular: el profeta es una figura discutida y que se arriesga a tener un final violento por causa de su mision. Esta vinculacion que establece Jesus de una manera alusiva entre el destino del profeta y su situacion conflictiva es un nuevo elemento que atestigua en favor de la fiabilidad historica de esta imagen. A la definicion de los contornos de esta imagen del profeta perseguido y matado contribuyen tambien aquellas sentencias evangelicas en las que Jesus se coloca en la serie de los profetas y enviados de Dios, ellos normalmente tropiezan con el rechazo obstinado y la infidelidad de su pueblo (Lc 13, 34, Mt 23, 37). El prototipo de esta categoria es el siervo doliente y fiel de la tradicion de Isaias, en el que probablemente se inspiró Jesus para dar un significado de esperanza a su mision frente a la amenaza de la muerte violenta.

Una confirmacion de la coherencia del modelo profetico con la mision historica de Jesus se deduce igualmente de ciertas expresiones evangelicas en las que el mismo Jesus dice que «ha sido enviado», que «ha venido para...». Aunque admitamos que semejantes formulas han sido retocadas o extendidas por el trabajo redaccional de los evangelistas, no se puede excluir que el nucleo se remonte al propio Jesus, ya que algunas de ellas estan vinculadas a un rasgo tipico de su mision: la solidaridad y la acogida de los pecadores (Mc 2, 17, Mt 15, 24), otras estan formuladas con un lenguaje tan alusivo y enigmático que hace inexplicable y artificiosa su elaboracion en una comunidad cristiana, en donde se conoce el resultado de la mision de Jesus y son conscientes de su significado y extension salvifica (cf. Mt 10, 34-35, Lc 12, 49). En esta perspectiva entran igualmente algunos dichos evangelicos en los que Jesus establece una comparacion con el profeta biblico Jonas y con su mision historica (Mt 12, 39-41, 16, 4, Lc 11, 29-30). Finalmente, esta imagen de Jesus «profeta» se integra armonicamente con el estilo profetico de muchas sentencias evangelicas, anuncios de salvacion y amenazas de juicio, asi como con algunas experiencias de visiones-revelaciones atribuidas a Jesus.²

2 Las cuatro bienaventuranzas comunes de Mt 5 3-6 10 y de Lc 6 20-23 los «ay!» lamentacion juicio sobre las ciudades del lago (Mt 11 21 Lc 10 13) reflejan el estilo profetico de Jesus. Entre las experiencias profeticas de Jesus sus visiones audiciones —

Si se admite que el modelo profético, atestiguado por la tradición evangélica, tiene sus raíces en la situación histórica de Jesús, se debe intentar definir su significado en relación con la interpretación de la persona y de la obra de Jesús sobre el trasfondo del contexto socio-cultural palestino de los años treinta. A pesar de la reserva de los fariseos y saduceos por la experiencia profético-carismática, se conocen y existen testimonios en los diversos ambientes religiosos y culturales del judaísmo de algunas manifestaciones esporádicas de profetas y de videntes³. Más conocidos son los movimientos profético-mesiánicos que tienen por cabeza a los líderes carismáticos, que se inspiran a su vez en los modelos bíblicos de la liberación nacional y de la conquista de la tierra, Moisés y Josué⁴. También en la comunidad qumránica, al lado de las dos figuras mesiánicas del modelo real y sacerdotal, los «mesías de Israel y de Aarón», se aguarda la venida del «profeta» del que se habla en Dt 18, 15⁵. La figura del profeta en el arco de tiempo que va del siglo I a. C. al I d. C. vincula en torno a sí las aspiraciones de reforma y de renacimiento religioso (Qumrán) así como las esperanzas de liberación y de autonomía religiosa nacional en clave mesiánico-política.

Sobre este fondo el recurso al modelo profético para interpretar la acción y la figura histórica de Jesús ofrece ciertas posibilidades de comunicación inmediata incluso a nivel popular, pero al mismo tiempo ese modelo está expuesto al peligro de ser mal entendido e instrumentalizado. Por una parte la identificación de Jesús con el profeta taumaturgo Elías limita el significado de los gestos de Jesús que están asociados a su anuncio del reino de Dios. Por otra, la referencia al modelo del profeta reformador que anuncia y prepara la venida del reino de Dios no corresponde al proyecto de Jesús, que

realmente muy sobrias—, se pueden recordar la teofanía del bautismo y la de la transfiguración

3 Flavio Josefo menciona algunos casos de pre-videncia profética, como la de Judas, perteneciente al movimiento esenio, que preanuncio la muerte de Antigono, hermano de Aristobulo I (140-103 a. C.), hijo de Juan Hircano (*Ant* XIII, 11, 2 §§ 311-313), la del esenio Manahen sobre la carrera de Herodes (*Ant* XV, 10, 1 §§ 373-378). Flavio Josefo concluye estas informaciones diciendo «Ahora hemos creído oportuno referir estas cosas, aunque parezcan extrañas, y revelar lo que ha sucedido entre nosotros porque muchos de estos hombres fueron considerados dignos de tener un conocimiento de las cosas divinas gracias a su virtud» (*Ant* XV, 10, 1 § 379, cf. *Ant* XVII, 13, 3 §§ 345-348, respecto al esenio Simon que interpreto proféticamente un sueño de Arquelaos), sobre las profecías en ambiente fariseo, cf. Flavio Josefo, *Ant* XVII, 2, 4 § 43

4 Se trata de las figuras profético-mesianicas que hemos mencionado en los capítulos anteriores: el profeta samaritano, del año 35 d. C. (*Ant* XVIII, 4, 1 §§ 85-87), el profeta Teudas en tiempos del procurador Cuspio Fado en el 44 d. C. (*Ant* XX, 5, 1 §§ 97-99), el profeta egipcio en tiempos de A. Felix el 52-60 d. C. (*Ant* XX, 8, 6 §§ 167-172, cf. *Guerra* II, 13, 4 §§ 258-260)

5 Cf. *4QTest* 175, 1-5, *IQS* IX, 7-11, *IQSa* II, 11-20, *CD* XII, 23-XIII, 1

inaugura con su proclamación y con sus gestos el señorío de Dios. Hay que indicar finalmente que el modelo del profeta mesiánico que vuelve a proponer los signos liberadores del éxodo —el pan del desierto, el paso sobre el mar— y proclama de forma autorizada y definitiva la voluntad de Dios resulta demasiado pequeño para comprender toda la figura y la acción histórica de Jesús.

Estas posibilidades y estas limitaciones del modelo profético pueden dar razón tanto de su presencia en las capas más arcaicas de la tradición evangélica, como de la reserva que muestra Jesús respecto al mismo. El no rechaza el intento popular de colocar su obra y su personalidad dentro del marco del profetismo, pero corrige esta imagen de la opinión pública integrándola dentro de su proyecto histórico de anunciador del reino de Dios y en la perspectiva del profeta rechazado y perseguido. Jesús es el profeta escatológico o definitivo, porque proclama la venida del reino de Dios y porque con sus gestos, que revelan el poder del Espíritu de Dios, lo hace ya presente y operante en medio de los hombres (Mt 12, 28).

Pero las fuertes resistencias y la hostilidad obtusa que su palabra y su acción provocan en el ambiente desmienten por completo no sólo la imagen del profeta mesiánico nacionalista, sino también la del enviado apocalíptico y espectacular. El Jesús profeta, anunciador del reino de Dios, recorre hasta el fondo el camino que ya habían dejado trazado algunas figuras proféticas, tal como eran interpretadas en la tradición bíblica y judía. El verdadero profeta de Dios sigue mostrándose fiel a su misión, a pesar del rechazo y de la hostilidad de los destinatarios a los que ha sido enviado. En esta situación la última forma del anuncio autorizado del reino de Dios asume el rostro del profeta fiel y solidario con la historia de los hombres, en la que se pone de manifiesto y se lleva a cabo el empeño irreversible de Dios.

2 El maestro autorizado

Ya en los capítulos anteriores se nos ha presentado la ocasión de aludir a las relaciones de Jesús con sus discípulos y a su papel de maestro que proclama las exigencias del reino de Dios recurriendo para ello a las formas de enseñanza habituales en el ambiente bíblico-judío en que vivía⁶. En estos momentos es oportuno ponernos a examinar la tradición evangélica que presenta de manera concorde a Jesús con el aspecto de «maestro», para controlar la fiabilidad histórica de este modelo y valorar su significado y su importancia en orden a

6 K. H. Rengstorf, «*didaskō*» en TWNT II (1935) 140-147, 150-160, E. Lohse, «*Rabbi-rabbouni*» en TWNT VI (1959) 962-966, F. Hahn, *Christologische Hohheitstitel* o. c. 74-112, G. Vermes, *Jesus the Jew* o. c. 103-128

la interpretación de la persona y actividad histórica de Jesús. El primer dato que llama la atención es el uso del apelativo «maestro» en la forma aramea *rabbî*, ampliada en *rabbunî*, y en la griega *didaskalos* referido a Jesús este apelativo sólo aparece en los evangelios⁷. A este dato corresponde la presentación de la actividad de enseñanza que desarrolla Jesús en los sumarios redaccionales los evangelistas dicen en varias ocasiones que Jesús «enseña» a los discípulos y a la gente⁸. Así pues, para la tradición evangélica común la actividad pública de Jesús se caracteriza por su enseñanza, por lo que parece justificado hablar respecto a él designándolo como «maestro».

Jesús enseña en los lugares públicos de carácter religioso, dirigiéndose a la gente que allí se reúne: en la sinagoga los días de sábado y en el área del templo (Mc 1, 21 par, 6, 2 par, 14, 49 par, Jn 6, 59, 7, 14, 18, 20). Ocasionalmente los evangelios mencionan la actividad de enseñanza al aire libre (Mt 5, 2, Mc 6, 34), a la orilla del mar (Mc 2, 13, 4, 1) o en las plazas de las aldeas (Lc 13, 26). La instrucción de Jesús se dirige a la gente sin distinción alguna o a los discípulos por separado (Mc 2, 13, 8, 31; 9, 31). Generalmente no se precisa el contenido de la enseñanza de Jesús. Solamente en labios de sus adversarios, en el contexto de la controversia sobre el tributo al César, aparece esta afirmación que nos refiere la triple tradición: «Maestro (*didaskale*, en griego), sabemos que eres veraz, según verdad enseñas el camino de Dios» (Mc 12, 14 par). Por su parte, el mismo Jesús echa en cara a los maestros judíos, apelando a un texto de Isaías, que enseñan como doctrina de Dios cosas que no son más que preceptos humanos (Mt 15, 9, Mc 7, 7). Por otra parte, la forma de enseñanza de Jesús corresponde a la de la tradición bíblica, sapiencial y de las escuelas judías: sentencias proverbiales, semejanzas, parábolas, controversias remitiendo a los textos de la Escritura, instrucciones que insisten en el argumento *a fortiori*, en relación con la regla rabínica *qal wahomer* (cf. Mt 6, 30 par).

Junto a la serie bastante amplia de textos evangélicos que nos describen a Jesús en su papel de «maestro» en paralelismo con los maestros judíos, hay otros que afirman más bien su originalidad. La tradición sinóptica registra la impresión que sintieron los oyentes de Jesús al comienzo de su actividad en Galilea: «Estaban asombrados de su enseñanza, porque les enseñaba como alguien que tiene autori-

7 Sobre un total de 58 veces en que aparece *didaskalos* en el nuevo testamento, 48 se encuentran en los evangelios, y 41 veces referido a Jesús, 29 en el discurso directo (*didaskale*) *rabbî* aparece 16 veces, de ellas 15 en relación con Jesús y una vez dirigido a Juan el Bautista (Jn 3, 26), *rabbunî* aparece dos veces en Mc 10, 51 y en Jn 20, 16.

8 El verbo *didaskem* referido a la enseñanza de Jesús, aparece en 3 ocasiones en Mateo, 15 veces en Lucas y Marcos y 5 veces en Juan, cf. Hech 1, 1

dad y no como sus escribas» (Mc 1, 22.27, Mt 7, 28-29, Lc 4, 32.36). La función magisterial de Jesús, según el primer evangelista, tiende a coincidir con la de «Señor» de los discípulos, hasta el punto de que ninguno de ellos puede arrogarse el título de «maestro» (Mt 23, 8.10). En concomitancia con esta acentuación del papel autorizado de Jesús en el evangelio de Mateo, los discípulos se dirigen a Jesús dándole el título de «Señor» (griego, *Kyrios*), mientras que son los demás, los de fuera, los que llaman a Jesús «maestro», solamente Judas, el traidor, lo interpela como *rabbî* (Mt 26, 25.49). También el evangelio de Lucas revela esta tendencia a reservar el uso del apelativo «maestro» (griego, *didaskale*) para los que son extraños al grupo de los discípulos, mientras que estos últimos llaman a Jesús «señor» (griego, *epistata*) (cf. Lc 8, 24). Pero en la misma tradición evangélica común la figura de Jesús «maestro» comprende el papel de «jefe» del grupo de los discípulos, por lo que le toca la designación única de «el maestro» (Mc 14, 14 par).

Frente a esta compleja situación de la tradición evangélica se plantea el interrogante sobre la fiabilidad histórica de la imagen de Jesús como «maestro». Los datos evangélicos tradicionales relativos a la función magisterial de Jesús en parte se integran armónicamente en el modelo del maestro judío, de lo que encontramos un eco en la sentencia evangélica de Mt 10, 24-25. «Un discípulo no es más que el maestro, ni un criado más que su amo, para un discípulo es suficiente ser como su maestro y para el criado ser como su amo» (cf. Lc 6, 40, Jn 13, 16, 15, 20). Por otra parte es preciso destacar la originalidad de Jesús «maestro» respecto a la función de los que enseñaban en la sinagoga y de los escribas que introducían a sus discípulos en el arte de interpretar la Escritura y de aplicar las tradiciones. Los evangelios subrayan esta originalidad de Jesús diciendo que enseña con «autoridad» (griego, *exousia*) (Mc 1, 22 par). En una sentencia evangélica que recoge la doble tradición de Mateo y de Lucas, Jesús afirma su autoridad que sobrepasa a la del mismo representante de la sabiduría. «He aquí a uno que es más que Salomón» (Mt 12, 42, Lc 11, 31). Según la tradición rabínica los escribas de la sinagoga suceden a los sabios bíblicos. Jesús, aun adoptando el estilo de los «sabios» bíblicos, se sitúa fuera y por encima de la institución magisterial judía. Los paisanos de Jesús en Nazaret, frente a su enseñanza, se quedan pasmados de la «sabiduría» de sus palabras, puesto que conocen su ambiente y su formación cultural (Mc 6, 2-3 par). Jesús no sólo recurre a la autoridad de los maestros de la tradición, sino que ni siquiera adopta el método exegetico habitual para interpretar la Escritura. Por lo demás, son muy pocos los textos evangélicos en los que las citas escriturísticas puedan hacerse remontar a Jesús con cierta probabilidad y fiabilidad histórica.

Esta imagen a primera vista contradictoria de Jesús «maestro» no puede atribuirse por entero al montaje redaccional de los evangelistas, o bien a la fe cristológica de las primeras comunidades. De hecho, el título de «maestro» atribuido a Jesús no aparece fuera de los evangelios en las profesiones de fe y en los esquemas catequísticos de la primitiva tradición neotestamentaria. Además, como se ha indicado anteriormente, los mismos evangelistas, en especial Mateo y Lucas, advierten las limitaciones del título de «maestro» que se le da a Jesús y tienden a sustituirlo dentro del círculo de los discípulos por el de «señor». Así pues Jesús, el «maestro», en la perspectiva eclesial cristológica de los evangelistas asume los rasgos del revelador autorizado y definitivo de la voluntad de Dios. Por eso resulta difícil imaginarse que a nivel de la tradición primera y luego de la redacción de los evangelios se haya creado la imagen de Jesús «maestro» sobre la pauta de los maestros de la sinagoga y de las escuelas judías. Una lectura de los datos evangélicos tradicionales sobre la base de los criterios de historicidad hace suponer que la imagen de Jesús «maestro» tiene sus raíces en la situación de la actividad histórica del carpintero de Nazaret, que reúne en torno a sí a un grupo de discípulos y enseña en las sinagogas de las aldeas de Galilea.

Una vez asegurada esta base histórica esencial en la figura de Jesús maestro, se puede intentar comprender cuál es su valor y su significado para la interpretación de su personalidad histórica. Se ha dicho que Jesús no es un «rabbi», sino un carismático y un profeta⁹. Esto es verdad si se considera que el título y la función de «rabbi» estaban reservados a los que habían hecho el curso regular para ser ordenados «maestros». El uso de semejante título oficial está documentado a partir de la mitad del siglo I d. C. Pero este hecho es compatible con la hipótesis de que en el periodo precedente el apelativo de «rabbi» pudiera ser utilizado de forma ambivalente como fórmula de honor y de cortesía y como designación de una función reconocida. Si Jesús es llamado «maestro», no solamente es por cortesía ni tampoco porque desempeñe las funciones del rabbi designado. Su manera de ser maestro se parece más a la de Juan el Bautista y a la del maestro-fundador de la comunidad qumránica que a la de los escribas y los jefes de escuela rabínicos¹⁰. El grupo de hombres

9 J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, o. c., 98

10 Juan el Bautista es conocido en dos textos como «maestro» (Lc 3, 12) y *rabbi* (Jn 3, 26). El fundador y animador de la comunidad espiritual de Qumrán es llamado «maestro de justicia» (hebreo, *môreh sedeq*) (cf. CD I, 11, IQpAb II, 2, 8, VII, 4-5). Mas allá de algunas analogías entre el maestro de justicia y Jesús, hay que destacar que el fundador qumránico, de estirpe sacerdotal, desarrolla esencialmente su función magisterial como intérprete de la ley y de las palabras de los profetas: cf. CD VI, 5-8, IQpAb II, 8; VII, 4-5, cf. J. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit und der historische Jesus*, *Studien*

adultos que se ponen a seguir a Jesús y que escuchan su enseñanza no se parece al de los discípulos de los rabinos, ya que fueron llamados por el mismo Jesús y su perspectiva no es la de hacer un curso de formación para convertirse también ellos en «maestros».

En último análisis se puede decir que el modelo del «maestro», referido a Jesús, bien sea en relación con los discípulos o bien respecto al círculo más numeroso de sus oyentes, constituye una interferencia con el de sabio y de profeta. En relación con el reino de Dios, del que se ha hecho proclamador con acentos proféticos, el modelo de maestro que se le atribuyó a Jesús subraya su empeño de explicar las exigencias de la voluntad de Dios y de interpretar con las parábolas el significado de sus opciones correspondientes. Sin esta función pública de Jesús maestro, reconocida incluso por las autoridades religiosas judías, quedaría sin explicar la reacción de estas últimas, que se mueven entre la sospecha y la hostilidad hasta culminar en el proceso que instruyeron a su cargo. Pero Jesús no se deja circunscribir en el modelo del maestro judío, ya que convoca a su alrededor a unos hombres adultos no para un curso o aprendizaje escolar, sino para comprometerlos en un proyecto en el que su persona ocupa un papel insustituible. Por todo ello le corresponde perfectamente el título de «maestro», con la añadidura de los adjetivos de «carismático», «autorizado», que sirven para subrayar su novedad en relación con su tarea histórica.

3. Jesús, el Mesías

Jesús de Nazaret es conocido en la historia de las religiones como el «Cristo». Este título está hasta tal punto asociado al nombre de Jesús que para muchos en la fórmula «Jesucristo» no resulta ya perceptible el significado original del término griego *Christós* y del correspondiente hebreo *Mashiah* o el arameo Meshikha, «mesías, ungido-consagrado»¹¹. Ni siquiera los cristianos, que derivan su

zur Umwelt des NT 2, Göttingen 1963, H. Braun, *Qumran und das NT*, II, Tübingen 1966, 54-74

11 O. Betz, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu* NT 6 (1963) 20-48, H. Brox, *Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesu*, en *Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht*, Wien 1964, 165-201, R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, o. c., 109-114, E. Lohse, «*hijos David*», en *TWNT VIII* (1969) 483-486, C. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, FRLANT 98, Göttingen 1970, K. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen des NT* NTS 20 (1973) 1-44, G. Vermes, *Jesus the Jew*, o. c., 129-159; M. de Jonge, *The Use of «ho Christos» in the Passion narratives*, en *Jésus aux origines de la Christologie*, Gembloux 1975, 169-192, G. Bornkamm, *La cuestión mesiánica, en Jesús de Nazaret*, Salamanca 1982, 179-189, P. Grelot, *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Roma 1981, 115-149, H. Cazelles, *Il messia della Bibbia*, Roma 1981.

nombre de este apelativo que se dio a Jesús, tienen conciencia de pertenecer a un movimiento «mesianico» Esta situación de caracter lingüístico y cultural es un indicio de la ambivalencia en que se ha llegado a encontrar la mesianidad de Jesús y que se refleja también en los documentos de la tradición evangelica

Efectivamente, en los cuatro evangelios Jesús no se autodesigna nunca como el «mesías» Son los otros, los discípulos o la gente, quienes lo llaman mesías, *christós*, o con fórmulas equivalentes como «hijo de David» La trascripción del título hebreo-araméo se nos da en dos ocasiones en el evangelio de Juan bajo una forma helenizada, *messias* (Jn 1, 41 y 4, 25) Pero en estos dos casos el evangelista añade enseguida la traducción griega ya consagrada por la versión griega que utilizaban los judíos de la diáspora, *christos* Este título, asociado al nombre de Jesús o puesto en relación con su persona, es referido por la tradición evangelica comun al menos en cuatro textos en situaciones paralelas en el diálogo de Jesús con los discípulos junto a Cesarea de Filipo (Mt 16, 16 par), en el interrogatorio delante del sanedrín (Mt 26, 63 par), en el debate con los responsables judíos en Jerusalén a propósito del origen davidico o divino del mesías (Mt 22, 42 par) y finalmente en las palabras provocatorias de los dirigentes judíos al pie de la cruz (Mc 15, 32, Lc 23, 35, cf. Mt 27, 42 «rey de Israel») A estos textos hay que añadir los que son propios de cada evangelista con una progresión que va desde las siete referencias en conjunto del evangelio de Marcos a las 17 del evangelio de Juan¹²

Este cuadro tiene que integrarse además con la mención de los contextos religiosos culturales del judaísmo del siglo I d C «hijo de David» y «rey de Israel» «Hijo de David» es el apelativo con que Jesús es invocado por algunos enfermos (Mt 20, 30-31 par, cf. Mt 9, 27, 15, 22), le hace eco la aclamación popular de los peregrinos que acompañan a Jesús en su entrada en la ciudad de Jerusalén (Mt 21, 9-15) El cuarto evangelio no recoge este título, aunque conoce la discusión sobre el origen davidico de Jesús relacionado con el reconocimiento de su identidad mesianica (Jn 7, 41-42) Esta misma problemática se refleja en la controversia-diálogo que nos refieren los tres sinópticos ¿como es posible que el Mesías sea hijo de David si este lo llama «mi Señor»? (Mt 22, 41-46 par) Los dos capítulos de los

¹² Mateo tiene en total 14 textos en los que el título de «cristo» se pone en relación con Jesús, mientras que Lucas tiene 11, la comparación con los escritos extraevangelicos pone inmediatamente de relieve la enorme diferencia en el uso de esta terminología cristologica, los Hechos de los apóstoles, atribuidos al mismo autor del tercer evangelio, recogen unas 30 veces el título «cristo», la carta a los romanos de una extensión parecida al evangelio de Marcos, refiere 70 veces el apelativo *christos* a Jesús, la primera carta a los corintios lo refiere 64 veces

evangelios de la infancia, respectivamente de Mateo y de Lucas, ponen el acento en el origen davidico de Jesús gracias a la paternidad legal de José, de la estirpe de David, el betlemita Por el contrario, el título de «rey de Israel», en la tradición evangelica representada por Mateo, queda reservado al relato de la pasión y sólo figura en labios de los adversarios de Jesús que le insultan al pie de la cruz (Mt 27, 42, Mc 15, 32) El cuarto evangelio lo recoge en dos ocasiones como título dirigido a Jesús en labios de Natanael (1, 49) y en la aclamación de la gente que acoge a Jesús en su entrada triunfal de Jerusalén (Jn 12, 13)¹³

Respecto a la identidad mesianica de Jesús es preciso tener en cuenta un tercer dato que recoge con diferentes acentos la triple tradición sinóptica No sólo Jesús no se presenta nunca como «mesías», sino que se muestra reticente y en algunos casos contrario frente a semejante reconocimiento por parte de los demás En el diálogo con los discípulos junto a Cesarea de Filipo, Jesús solicita del grupo una respuesta al interrogante: «Y vosotros ¿quien decís que soy yo?», pero cuando Pedro en nombre del grupo de los discípulos declara abiertamente «Tu eres el Cristo», Jesús —nos dice el evangelio de Marcos— «les impuso severamente que no hablasen de él a nadie» (Mc 8, 30 par) Un reflejo de esta misma preocupación de mantener el «secreto» se percibe igualmente en el breve diálogo-instrucción que sigue al episodio de la transfiguración en el monte «Mientras bajaban del monte, les ordenó que no contasen a nadie lo que habían visto» (Mc 9, 9, Mt 17, 9) Pero en este caso se añade a continuación una delimitación de esta reserva o secreto que se les imponía «hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos» (Mt 17, 9) Esta estrategia del silencio se encuentra en otros contextos evangelicos, en particular en la conclusión de algunos relatos de milagro y en los exorcismos¹⁴ Aun reconociendo la tendencia del evangelio de Marcos a ampliar esta estrategia del «secreto» o del misterio de Jesús, es preciso admitir que esto se basa en un dato tradicional que en parte esta igualmente recogido por los otros dos evangelios sinópticos.

¹³ Para las resonancias «mesianicas» de los otros apelativos o títulos como «hijo del hombre», «hijo de Dios», «profeta», «el que ha de venir» etcetera, remito a los párrafos relativos de este mismo capítulo

¹⁴ De los 14 relatos de milagro del evangelio de Marcos en 4 casos tenemos al final la orden de callar, recogida dos veces en los textos paralelos de Lucas y una vez en Mateo en los dos resúmenes de la actividad exorcista de Jesús Marcos registra la imposición del secreto (Mc 1, 34, 3, 12), recogida dos veces por Lucas y una vez por Mateo, solamente el texto de Mc 9, 30 —Jesús no quiere que sepan donde esta— no encuentra paralelos en los otros dos sinópticos Estos datos explícitos sobre el silencio en torno a Jesús tienen que integrarse con los que se refieren a su diversa metodología respecto a los discípulos y respecto a la gente instrucción y explicación reservada a los discípulos, a diferencia de los demás (Mc 4, 10-11 par 4, 33-34 par, 7, 14-17, 10, 10, 23, 13, 3 par) (cf. G Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* Lectio Divina 47, Paris 1968)

Todo este conjunto de datos evangélicos, a primera vista en contraste o por lo menos en tensión entre sí, plantea el problema de la fiabilidad histórica de la tradición que está en su origen. ¿fue reconocido Jesús como «mesías» durante su vida pública? En caso positivo, ¿cómo reaccionó él? La respuesta a estos interrogantes puede partir de algunos presupuestos de carácter histórico general. El primer dato seguro es el siguiente: el movimiento cristiano que apela a Jesús de Nazaret está de acuerdo en reconocerlo como «mesías». Esto está debidamente atestiguado desde los primeros escritos cristianos, como son las cartas de Pablo, enviadas a las jóvenes comunidades que han surgido en el ambiente extrapalestino greco-romano y a las que el apóstol transmite el anuncio tradicional sobre Jesús «Cristo», un anuncio que preside la fe de las iglesias históricas de Palestina (1 Cor 15, 3-5). Admitido como históricamente seguro este dato, nos preguntamos: ¿es históricamente aceptable que los cristianos de las diversas comunidades, a pocos años de distancia de los acontecimientos de Palestina, proclamen «mesías» a Jesús de Nazaret, el profeta de Galilea y el crucificado de Jerusalén, partiendo de la nada, es decir, sin la más mínima referencia a las esperanzas mesiánicas suscitadas o reavivadas por su actividad y su personalidad?

En segundo lugar no se puede negar que Jesús fue condenado a la muerte de cruz por la intervención decisiva de la autoridad romana. Esta forma de ejecución pública en la Palestina del siglo I d. C. reviste un carácter ejemplar, como medio disuasorio de cualquier intento de sublevación en contra de Roma, aunque esté inspirado en motivos religiosos nacionalistas. La motivación de la condena de Jesús, resumida en el *titulus* colocado encima de la cruz, plantea en términos esenciales su situación frente a la autoridad pública. (*Jesús el nazareno*) el rey de los judíos (Mc 15, 26 par; Jn 19, 19). Este es un hecho indiscutible, aunque no estemos en disposición de definir hasta qué punto la acusación política «rey de los judíos» haya tenido un papel preponderante en el proceso que llevó a la condena capital de Jesús. En todo caso la muerte en cruz de Jesús revela el carácter público, religioso y político, que su actuación y su vida asumieron, con razón o sin ella, a los ojos de las autoridades romanas. En la Palestina del siglo I los movimientos autonomistas tienen cierta connotación más o menos explícitamente mesiánica. En el caso de Jesús esto estaría confirmado por el *titulus* de la cruz «rey de los judíos», que evoca la ideología del mesianismo real.

El tercer elemento que hay que tener presente para valorar correctamente los datos de la tradición evangélica es el siguiente: Jesús no podía presentarse como mesías ni proclamarse como tal antes de haber llevado a término la tarea propia del mesías. En el curso de su actividad y de su compromiso público Jesús podía todo lo más, con

sus tomas de posición, sus palabras y sus hechos, reivindicar la pretensión de situarse en la línea mesiánica.

Pero en este punto se impone una constatación relativa al panorama de las esperanzas mesiánicas en el contexto palestino antes del año 70 d. C. Por un lado es preciso reconocer cierta convergencia que debe su origen a una común referencia a la matriz bíblica. El mesianismo se refiere esencialmente a la restauración religiosa, social y política de Israel, en donde el modelo ideal está constituido por el reino davídico con la figura de un mediador histórico de la acción de Dios que reproduzca los rasgos del soberano idealizado. Las diversificaciones se introducen en este cuadro general, ya que en algunos ambientes se acentúan ciertos aspectos a diferencia de los demás. Así por ejemplo, en el ambiente fariseo, además de la restauración nacional, se atribuye al mesías-rey una función religiosa. Con la eliminación del dominio de los paganos impíos en Palestina el rey-mesías hará posible la observancia integral de la ley y la pureza del culto¹⁵. Es este tipo de mesianismo el que, a través de la organización de las sinagogas, controladas por los escribas de orientación farisaica, ejerce el mayor influjo a nivel popular antes del año 70 d. C. Por el contrario, en los ambientes del templo, en donde predominan los saduceos, la ideología mesiánica no goza de muchas simpatías por sus connotaciones de sublevación y de desestabilización respecto a la institución del templo, que solamente puede sobrevivir gracias al delicado equilibrio de convivencia con el poder romano de ocupación. También permanecen al margen de las masas los grupos esenios elitistas que propugnan un mesianismo más complicado¹⁶.

Frente a estas diversas orientaciones mesiánicas que se observan en los diversos ambientes de Palestina por los años treinta, Jesús de Nazaret tiene que tomar posición desde el mismo momento en que se presenta en público para anunciar el reino de Dios. La esperanza mesiánica, aunque articulada en todas estas variantes que hemos mencionado, guarda una vinculación indestructible con el reino de Dios: la época y el reino mesianico son el preludio de la instauración

15 Un testimonio del mesianismo en los ambientes fariseos es la colección de los *Salmos de Salomón* de la mitad del siglo I a. C. Es característico el salmo 17, en el que se invoca la venida del rey, hijo de David, para que «reine sobre Israel», «para abatir a los jefes injustos, purificar a Jerusalén de las naciones que la pisotean, haciéndolas perecer», entonces reunirá al pueblo santo que conducirá a la justicia» (*Ps Sal 17*, 23-28).

16 En los escritos encontrados en Qumrán está documentada la existencia de un triple mesianismo *profético-escatológico* (cf. Dt 18, 15-19), el mesías es identificado por algunos con el maestro de justicia (*CD VI*, 11), *real*, «el mesías de Israel», y *sacerdotal*, «el mesías de Aarón». El mesías real, el ungido de Israel, tiene un papel político, subordinado al del mesías ungido de Aarón, sacerdotal (*1QS IX*, 10-11, *1QSa II*, 11), en el *Documento de Damasco* se observa la tendencia a unificar a los dos mesías (*CD XII*, 23-XIII, 1, XIV, 18-19, XIX, 9-12 33-XX, 1).

definitiva de la realeza de Dios. Por consiguiente, algunos de los gestos poderosos y algunas de las palabras autorizadas de Jesús, puestos en relación con el reino de Dios, no pueden menos de despertar en los ambientes populares ciertas aspiraciones mesiánicas. Por otra parte, la línea innovadora de Jesús, que entra en contraste con las instituciones legales y tradicionales —la observancia del sábado, las leyes de pureza, la función del templo— no se deja fácilmente integrar dentro del esquema de un mesianismo nacionalista judío. Incluso la fuerte acentuación religiosa de su proyecto, que incluya una nueva imagen de Dios-padre que acoge a los pobres, a los pequeños y desamparados, a los pecadores y a los extranjeros, choca abiertamente con la visión de un mesianismo político. Además, la propuesta de una síntesis ética que se caracteriza por el amor gratuito y universal que abraza incluso a los enemigos no se presta a la realización de un programa mesiánico de tipo revolucionario y militante.

Si se toman en seria consideración todos estos elementos que cualifican al proyecto histórico de Jesús, condensado bajo el símbolo del reino de Dios, se comprende por una parte la ambivalente reacción popular y por otra las reticencias de Jesús respecto a la corriente mesiánica. En los ambientes populares de Galilea los gestos taumaturgicos de Jesús, proyectados sobre el fondo de su anuncio programático, suscitaban en torno a su persona el interrogante mesiánico. Pero Jesús de hecho con sus opciones y sus tomas de posición defraudó las esperanzas mesiánico-nacionalistas. De aquí se deriva la ambivalencia en la opinión pública, cuyos ecos se registran también en el nivel de la tradición evangélica. El apelativo mesiánico aparece atribuido a Jesús en labios de la gente, mientras que lo discuten los dirigentes de orientación farisea o saducea. Jesús nunca se autoproclama «mesías» y se esfuerza en corregir tanto la opinión mesiánica de los discípulos como la de los maestros de mentalidad farisaica. Se puede admitir que los actuales textos evangélicos de carácter «mesiánico» han sufrido el influjo de la comprensión y reflexión cristiana primitiva, especialmente a la luz de los acontecimientos palestinos que precedieron a la catástrofe del año 70 d. C. Cierta reflexión de este clima puede observarse en la prevención que se nos hace frente a la propaganda de los falsos «mesías»¹⁷ Pero más allá de esta relectura cristiana puesta al día se puede decir que la tradición evangélica tiene sus raíces en el contexto histórico de la actividad de Jesús, el proclamador e inaugurador del reino de Dios, condenado por la autoridad a la muerte de cruz como maestro y profeta peligroso, que catalizó a su alrededor las esperanzas mesiánicas.

17 Mc 13, 21-22, Mt 24, 4-5 23-24, Lc 21, 8

4. Jesús, el «Hijo»

El título distintivo de Jesús en la tradición cristiana no es solamente el de «Cristo», mesías, sino de una forma más característica todavía el apelativo de «Hijo de Dios»¹⁸. Antes de las controversias cristológicas que desembocaron en las fórmulas de fe de los concilios de Efeso y de Calcedonia, el título de «Hijo de Dios» atribuido a Jesús esta atestiguado en unos quince textos del epistolario paulino. A partir de la primera carta a los tesalonicenses por el año 51/52 hasta el escrito a los romanos del año 57/58, Pablo refleja una tradición cristológica constante y concorde, en donde la proclamación de Jesús como «Hijo de Dios» se remonta a las primeras comunidades cristianas. Efectivamente, en algunos textos en que Jesús es llamado «Hijo de Dios» Pablo reproduce el formulario de la profesión de fe o de la catequesis cristológica de la comunidad primitiva (1 Tes 1, 10; Gál 1, 16, 2, 20; Rom 1, 3-4). Por consiguiente, se puede afirmar que a distancia de unos veinte años de los acontecimientos de Palestina, Jesús de Nazaret era proclamado «Hijo de Dios» en las comunidades judeo-cristianas de lengua griega. Frente a este dato de hecho cabe preguntarse: ¿hasta que punto la profesión de fe cristiana tiene raíces históricas, es decir, corresponde a la interpretación que los judíos y los discípulos históricos dieron de Jesús, de sus palabras y de su actividad? ¿En qué sentido es posible llamar a Jesús «Hijo de Dios» en un contexto religioso de rígido monoteísmo, como es el contexto judío en el que vive y actúa?

El título de «Hijo de Dios» referido a Jesús es conocido también por la tradición evangélica. No sólo el cuarto evangelio, sino también los sinópticos recogen diversos textos en los que Jesús de Nazaret es llamado «Hijo de Dios»¹⁹. Además de los textos redaccionales que reflejan la perspectiva cristológica de cada uno de los evangelistas, existen algunos testimonios comunes y constantes. Jesús es proclamado «mi Hijo amado» por la voz celestial o divina en la escena del bautismo y en la de la transfiguración (Mt 3, 17, par, 17, 5 par), es interpelado con la fórmula «Hijo del Bendito» por el sumo sacerdote judío en su comparecencia ante el sanedrín (Mt 26, 63, Mc 14, 61,

18 F Hahn, *Gottessohn en Christologische Hohheitstiel* o c 280-333, E Lohse «*hyios tou theou*», en *TWNT VIII* (1969) 358-363, E Schweizer, «*hyios tou theou*», en *TWNT VII* (1969) 364-395, R H Fuller, *The Foundations of the New Testament Christology*, o c , 114-115, G Vermes, *Jesus the Jew* o c 193-213, A Descamps, *Pour une histoire du titre Fils de Dieu* en *L'evangile selon Luc* Gembloux 1974, 529-571, M Hengel, *Der Sohn Gottes* Tubingen 1975 (trad cast *El hijo de Dios* Salamanca 1978), C Perrot, *Gesu e il Padre* en *Gesu e la storia* o c 234-246

19 El título de «Hijo de Dios» o el correspondiente «Hijo del Altísimo» o «del Bendito», referido a Jesús, aparece 12 veces en el evangelio de Mateo, 6 en el de Marcos y 8 en el de Lucas (4 en los Hechos), 10 veces en el cuarto evangelio

Lc 22, 70), a este mismo apelativo, según el evangelio de Mateo, recurren los transeúntes y los dirigentes judíos que lanzan sus provocaciones contra Jesús colgado de la cruz (Mt 27, 40-43), los posesos del demonio, a pesar de la prohibición de Jesús, revelan su identidad escondida llamándolo «Hijo de Dios» o «Hijo del Altísimo» (Mt 8, 29 par, Mc 3, 11); incluso Satanás, el tentador del desierto, insiste en este título —«si eres Hijo de Dios»— para proponerle sus sugerencias taumaturgicas (Mt 4, 3-6, Lc 4, 3-9). Finalmente, Jesús es proclamado «Hijo de Dios» por sus discípulos (Mt 14, 33; 16, 16) o por los que se acercan a la fe y quedan asimilados a los discípulos (Mt 27, 54, Mc 15, 39).

El cuarto evangelio se distingue de los tres sinópticos por una mayor extensión de este último tipo de testimonios que tienden a convertirse en reflexiones o comentarios redaccionales. La fe de los discípulos y de los destinatarios del evangelio se dirige a Jesús como «el Hijo (único) de Dios» (Jn 3, 18; 11, 27, 20, 31). Pero hay que indicar inmediatamente que, mientras en los evangelios sinópticos nunca se proclama a sí mismo Jesús «Hijo de Dios», en el evangelio de Juan esto forma parte de la autorrevelación explícita de Jesús (Jn 10, 36, cf. 19, 7).

A esta característica cristológica del cuarto evangelio se pueden añadir algunas palabras de la tradición sinóptica en las que Jesús se presenta en sus relaciones con Dios como «el hijo». En la parábola de los viñadores rebeldes y asesinos, después de haber enviado a sus criados, que fueron acogidos a palos e incluso matados, el amo se decide a enviar a su propio hijo (Mt 21, 37-38 par). En el discurso de Jesús sobre el fin del mundo y sobre su última venida, Mateo y Marcos refieren una sentencia que guarda por lo menos cierta tensión con otras afirmaciones evangélicas: «En lo que atañe al día y a la hora, nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo ni siquiera el Hijo, sino sólo el Padre» (Mt 24, 36, Mc 13, 32). De un tenor muy distinto se presenta el *logion* inserto en el marco de una plegaria de alabanza y referida en esta ocasión por Mateo y por Lucas «Todo me ha sido dado por mi Padre, nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27, Lc 10, 22). Estos tres textos confirman la reserva de la tradición sinóptica a la hora de presentar a Jesús como aquel que se autoproclama «Hijo de Dios». Efectivamente, en el primer caso se trata de una parábola, en el segundo de un *logion* de cuño apocalíptico, en el tercero de una fórmula inserta en un contexto de plegaria-revelación delante de Dios²⁰.

20 Para J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, o. c. 76-77, el *logion* de Mt 11, 27 (Lc 10, 22) lleva las características de su origen semítico: la repetición de las fórmulas,

No es ésta la ocasión de discutir la fiabilidad histórica de cada uno de los textos en los que aparece la expresión «Hijo de Dios» o el apelativo simple «el Hijo». Baste recordar en este sentido la orientación general de la investigación crítico-literaria sobre los evangelios. Existen fuertes reservas a propósito de la fiabilidad histórica de la primera serie de textos, los relativos al título de «Hijo de Dios» atribuido a Jesús, algunos autores por el contrario sostienen la historicidad substancial del segundo grupo de testimonios relativos a la designación de Jesús como «el Hijo». En una línea maximalista, teniendo en cuenta la profesión de fe explícita y concorde por parte de las comunidades cristianas en Jesús «Hijo de Dios», existe cierta presunción en contra del origen histórico prepascual de semejante título o apelativo. Por otra parte, ¿cómo explicar esta segura convergencia de fe cristológica sin un presupuesto que hunda sus raíces en la historia misma de Jesús? ¿Es posible que los cristianos, a los pocos años del acontecimiento pascual, proclamen abiertamente a Jesús «Hijo de Dios» sin que se haya vislumbrado nunca semejante imagen en el ambiente histórico en que vivió y actuó Jesús? Pero esta hipótesis suscita otro interrogante: ¿en qué sentido puede un hombre ser llamado «Hijo de Dios» en el contexto religioso judío marcado por un rígido monoteísmo?

Antes de examinar el uso y las implicaciones del modelo de relación filial con Dios en el nivel histórico de Jesús, es oportuno recordar aquí sus antecedentes bíblicos y su utilización en el ambiente judío del siglo primero. En los textos de la tradición bíblica se les llama «hijos de Dios» a los seres celestiales que la Biblia griega traduce por «ángeles» (Gén 6, 2), «hijo de Dios» es también el pueblo y la comunidad, objeto de la elección y del compromiso liberador de Dios (Ex 4, 22, Dt 14, 1, Os 11, 1; Jer 31, 9-20), esta misma cualificación se le da al representante del pueblo, al rey ideal, mesías, en el que se concentran las promesas de Dios (2 Sam 7, 14, Sal 2, 7, 89, 27-28), dentro del pueblo de Dios el justo goza de modo eminente del estatuto filial (Eclo 4, 10; Sab 2, 17-18). En todos estos pasajes el término «hijo/hijos» (hebreo, *ben/benê*) se entiende en sentido metafórico para indicar una relación peculiar con Dios, en la que se subraya por una parte la iniciativa gratuita y salvífica de Dios y por otra la correspondencia cabal de la comunidad o del individuo a la voluntad divina. Esta noción se prolonga en el ambiente judío en vísperas de la era cristiana, como atestigua el apócrifo *Libro de los*

la comparación padre-hijo para indicar la reciprocidad, por lo que debería traducirse así «Solo un padre conoce a su hijo y solo un hijo conoce a su padre». Para la sentencia de Mt 24, 36, Mc 13, 32, se ha presentado la hipótesis de que originalmente en lugar de «hijo» estaba la expresión «hijo del hombre».

jubileos, emparentado con el movimiento espiritual de Qumrán²¹. En sintonía con esta tradición bíblica está también el uso rabínico de presentar a ciertos maestros judíos, piadosos y carismáticos, como «hijos de Dios», ya que Dios se dirige a ellos con la expresión «hijo mío»²². Al contrario, es incierto y precario el testimonio judío antiguo sobre la atribución del título «hijo de Dios» al mesías. Los pocos casos en los que cabría suponer este uso están bajo la influencia del salmo bíblico 2, 7: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy»²³.

A la luz de esta situación es como se debe valorar la atribución del apelativo «Hijo de Dios» a Jesús en la tradición evangélica mencionada. En primer lugar merece destacarse el hecho de que Jesús no se autoproclama nunca «Hijo de Dios». Son los otros los que se dirigen a él con este calificativo. En algunos contextos Jesús lo corrige y lo integra explícitamente, como en el caso de la pregunta que se dirige al sumo sacerdote judío: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios?». Jesús responde entonces con una fórmula substancialmente positiva, pero con cierta reserva que manifiesta a continuación: «De ahora en adelante veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de Dios...» (Mt 26, 63-64 par). Sólo en el caso de la revelación celestial o divina el título de «Hijo de Dios» es acogido y aprobado plenamente. Pero precisamente este contexto es la señal más clara de que se trata de una fórmula de fe que ha madurado en la reflexión de la comunidad cristiana. En los demás casos se podría pensar que el apelativo «Hijo de Dios» dado a Jesús originalmente se inscribía en la tradición del Mesías, «hijo de Dios», o bien que correspondía al uso judío de llamar así a los maestros piadosos y taumátúrgicos. En la primera hipótesis la designación de Jesús como «Hijo de Dios» por parte de los contemporáneos judíos vuelve a plantear el problema de su mesianidad; en el segundo caso, «Hijo de Dios» sería una variante del título de «profeta» o «maestro», con el que fueron interpretados Jesús y su acción en el ambiente judío prepascual.

Más fecunda para la valoración del modelo «filial» es la serie de textos sobre «el hijo». Aunque resulta difícil establecer con seguridad el tenor original y la fiabilidad histórica de los textos tal como nos los ha transmitido la tradición evangélica, hay que admitir sin embargo que reflejan de forma destacada y coherente la relación filial con Dios

21 *Jub* I, 24-25: «Sus almas se uniran a mí y a todos mis mandamientos y observaran mis mandamientos, y yo seré su Padre y ellos serán mis hijos. Y ellos serán llamados los hijos del Dios vivo y todo espíritu conocerá que estos son mis hijos y que yo soy su padre en la rectitud y la justicia y que los amo»

22 De este modo es presentado e interpelado R Hanina Ben Dosa (*Ber* 17b) y Honi u Onias (*Taan* III, 8)

23 *4 Esdras* 13, 32, *4QFlor* I, 11-13, cf *4Q* 243, J. A. Fitzmyer, *The contribution of Qumran Aramaic to the study of the New Testament* NTS 20 (1974) 391-397

que expresa Jesús en el conjunto de su actividad pública y de su enseñanza. La inmediatez de las relaciones de Jesús con Dios encuentra su expresión en la fórmula insólita de dirigirse a Dios llamándolo *Abba*, «Padre mío» (Mc 14, 36). En esta relación filial de Jesús se integran armónicamente sus palabras autorizadas y decisivas a la hora de proclamar las exigencias del reino como voluntad del Padre y sus gestos y tomas de posición que se inspiran en la nueva imagen de Dios, que se acerca como Padre acogedor y misericordioso. Aun admitiendo que Jesús no se presentara nunca explícitamente como «el hijo» (de Dios), su relación filial con Dios-padre, única y distinta de la de todos los demás, se transparenta con acentos bastante claros en todo el conjunto de sus palabras y de sus opciones históricamente comprobadas.

Este modelo filial en el caso de Jesús tan sólo en parte puede inspirarse en los precedentes bíblicos y en el uso lingüístico del ambiente judío contemporáneo. Realmente está definido de manera original por la nueva imagen de Dios-padre y por el papel que asume Jesús en la instauración definitiva de su reino. Este modelo no sólo se inserta coherentemente en su proyecto histórico —la proclamación del reino de Dios—, sino que da razón además de ese áspero conflicto con los representantes de las instituciones judías que finalmente lo condujo a la muerte de cruz. La radical relación filial de Jesús con Dios adquiere un nuevo significado y una dimensión única a la luz de todo su proyecto y de su muerte final. La proclamación cristiana postpascual de Jesús «Hijo de Dios» se arraiga en la situación histórica de Jesús que vive su misión en la actitud filial, pero hace explícita aquella nueva dimensión que sólo la experiencia de la resurrección revelará en toda su plenitud.

5. Jesús, «Hijo del hombre»

Si hubiera que establecer alguna prioridad entre las diversas fórmulas o títulos evangélicos para designar la figura de Jesús e interpretar su obra, la elección debería recaer sin duda alguna sobre la expresión «hijo del hombre»²⁴. En términos cuantitativos no hay

24 C Colpe, «*hyios tou anthropou*», en *TWNT* (1967) 403-481, *Der Begriff «Menschensohn» und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen* Kairos 11 (1969) 241-263, *Ibid.*, 12 (1970) 81-112, *Ibid.*, 13 (1971) 1-17, *Ibid.*, 14 (1972) 241-257, J. Jeremias, *El hijo del hombre*, en *Teología del nuevo testamento*, o. c., 299-320, J. Coppens, *Les «logia» du Fils de l'homme dans l'évangile de Marc*, en *L'évangile selon Marc*, Gembloux 1974, 488-528, H. Schurmann, *Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redequelle. Sein Vorkommen in Anschluss-und-Einleitung-Wendungen*, en *Jesús und der Menschensohn*, Fs A. Vogtle, Freiburg 1975, 124-147, W. O. Walker, *The Origin of Son of Man*

ninguna otra que pueda competir con ella, desde el momento en que aparece en los evangelios nada menos que en 82 ocasiones²⁵ Además, esta fórmula se pone explícitamente en labios de Jesús con dos únicas excepciones la de los ángeles en el sepulcro (Lc 24, 7) y la de la muchedumbre de los judíos en Jerusalén (Jn 12, 34). En sintonía con este uso evangélico está el hecho de que en los demás textos del nuevo testamento, si exceptuamos el caso de Hech 7, 56, se ignora por completo la expresión «hijo del hombre» Es preciso aguardar hasta el siglo II para encontrar de nuevo el uso cristológico de la misma entre algunos grupos o movimientos cristianos minoritarios y más o menos disidentes los gnosticos y los judeo-cristianos ebionitas. Semejante situación excepcional de la expresión «hijo del hombre» resulta todavía más impresionante si tenemos en cuenta los otros textos de la tradición bíblica y judía Dejando aparte el uso poético que de ella hacen Ezequiel y algunos salmos (Sal 8, 5, 80, 18), hay que reconocer el acento enigmático que tiene en Dan 7, 13 y su reaparición en algunos textos apócrifos de carácter apocalíptico, como en la sección de las parábolas de 1 Henoc 37-71 y en la visión del apocalipsis llamada 4 Esdras 13, 1-58 En todo caso hay que tener presente la peculiaridad de la lengua hebreo-araméa que utiliza el término «hijo» para indicar la pertenencia de alguien a un grupo, la relación con una situación determinada En el caso presente las fórmulas hebreas *ben adam*, «hijo del hombre», y aramea *bar ('e)nasch*, «hijo de hombre», o *bar' enasha*, «el hijo del hombre», designan a «uno del género humano», es decir, a un hombre que es simplemente «el hombre»

Estos datos suscitan una serie de interrogantes y de problemas sobre el uso y el significado de la fórmula «hijo del hombre» en los evangelios ¿cómo explicar su frecuencia tan excepcional en la tradi-

Concept as applied to Jesus TUSR X (1970-1973), 1975, 67-75, B Lindars, *Re-enter the apocalyptic Son of Man* NTS 22 (1975/1976) 57-72, P M Casey, *The Son of Man Problem* ZNW 67 (1976) 147-154, M Müller, *Über den Ausdruck «Menschensohn» in den Evangelien* ST 21 (1977) 65-82, P Brown, *The Son Man «This Fellow»* Bib 58 (1977) 361-387, J Legasse, *Jésus historique et le Fils de l'Homme Aperçu sur les opinions contemporaines* en *Apocalypses et théologie de l'espérance* Lectio Divina 95, Paris 1977, 271-298, G Vermes *Jesus the Jew* o c 160-191, *The present State of the «Son of Man» Debate* JJS 29 (1978) 123-134, F M Wilson, *The Son of Man in Jewish Apocalyptic Literature* SBT 8 (1978) 28-52, W Schmithals, *Die Worte von Leitende Menschensohn Ein Schlüssel zur Lösung des Menschensohn Problems* en *Theologia Crucis signum crucis* Fs E Dunkler, Tübingen 1979, 417-445, A J B Higgins, *The Son of Man in the teaching of Jesus* Soc NTS Mon Ser 39, Cambridge-London 1980, bibliografía 159-168

25 Las 82 veces en que aparece en los evangelios la fórmula «hijo del hombre» se distribuyen de este modo 14 en el evangelio de Marcos, 30 en el de Mateo, 25 en Lucas y 14 en Juan, si tenemos en cuenta los textos paralelos en los tres primeros evangelios, queda este cuadro 11 veces en Mt Lc (= Q) 7 en los tres sinopticos simultaneamente, Mc Mt-Lc 2 veces en Mc-Lc, 4 veces en Mc Mt, 1 vez en Mc solo, 9 veces en Mt solo y 7 en Lc solo, con un total de 41

ción evangélica? ¿se trata de una expresión que se remonta a Jesús o se acuñó más bien en el ambiente de la primitiva iglesia? ¿Y que es lo que significa? ¿Se trata de una autodesignación de Jesús para interpretar su misión y expresar su esperanza? ¿o bien es una simple circunlocución para sustituir el pronombre personal «yo» y una forma indirecta y reservada para hablar de sí mismo? Estas y otras hipótesis son las que se han formulado para explicar el uso y el significado de esta enigmática expresión en labios de Jesús A efectos de la investigación que estamos realizando no nos sirve hacer el inventario de las diversas hipótesis que se han presentado en la época moderna en torno al sentido y el uso de «hijo del hombre» unos destacan una matriz iránico-oriental, otros prefieren acudir al ambiente cananeo bíblico y judío para explicar su origen Es más productivo partir de los datos evangélicos para comprenderlos dentro de su contexto, teniendo en cuenta las resonancias religiosas culturales del ambiente judío del siglo I d C. Después de este análisis preliminar será posible enfrentarse con la cuestión de las relaciones existentes entre la fórmula «hijo del hombre» y Jesús en el plano histórico y valorar su significado para la interpretación de su persona y de su proyecto

El primer elemento que hay que destacar sobre el uso de la fórmula «hijo del hombre» en los textos evangélicos se refiere a su colocación normalmente se inserta en las sentencias evangélicas y en el material de los discursos, como las parábolas y las instrucciones En segundo lugar es preciso señalar que el hijo del hombre es de ordinario el sujeto o el protagonista de la acción o situación de la que se habla en la sentencia o en el discurso «El Hijo del hombre tiene poder en la tierra de perdonar los pecados» (Mc 2, 10), «El Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20, Lc 9, 58)

En algunas ocasiones el «hijo del hombre» es el sujeto o el destinatario de una experiencia que se anuncia para el futuro «El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres» (Mc 9, 31), «Y vereis al Hijo del hombre sentado a la derecha del poder y venir en las nubes del cielo» (Mc 14, 62)

Finalmente se puede comprobar con facilidad que «hijo del hombre» no es nunca un predicado o un título referido a Jesús. En otros términos, en los evangelios no se encuentra nunca en labios de Jesús la expresión «Yo soy el hijo del hombre», ni tampoco en labios de los demás «Tú eres el hijo del hombre»

Una segunda serie de datos que merecen nuestra atención se refieren a la situación que se evoca en la frase en donde aparece nuestra fórmula. En un grupo relativamente restringido de sentencias el hijo de hombre aparece como sujeto en una situación imaginada como históricamente presente o actual Además de los *logia* anteriormente mencionados (Mc 2, 10, Mt 8, 20), se puede recordar la

contraposición entre el estilo de vida de Juan, que no come ni bebe, y el del «Hijo del hombre que come y bebe» (Mt 11,19/Lc 7, 34, cf Mc 10, 45, Lc 19, 10) En estos últimos casos el hijo del hombre es el sujeto del verbo «venir» referido al pasado «ha venido» En un segundo tiempo, más amplio, se pueden recoger aquellos *logia* en los que el hijo del hombre es protagonista o destinatario de una condición de dolor y humillación, a la que seguirá su exaltación o resurrección Se trata la mayor parte de las veces de las sentencias conocidas como «anuncios» o instrucciones de la pasión dirigidos a los discípulos Mc 8, 31/Lc 9, 22, Mc 9, 31/Lc 9, 44/Mt 17, 22, Mc 10, 33/Mt 20, 18/Lc 18, 31 A estas se pueden añadir las sentencias insertas en el relato de la pasión, en las que se habla de la «entrega» del hijo del hombre, sin mencionar explícitamente su exaltación/resurrección Mt 26, 2 24/Mc 14, 21, Lc 22, 22, cf Lc 17, 25 Finalmente, a una serie más numerosa pertenecen aquellas sentencias que anuncian el papel futuro del hijo del hombre en un contexto de juicio o por lo menos glorioso Mt 19, 28, Mc 8, 38, Lc 9, 26, 12, 8, 21, 36 En la mayor parte de estos casos se habla de la «venida» del hijo del hombre y se anuncia de antemano a los presentes que lo «verán» (venir) Mt 10, 23, 16, 27 28, Mt 24, 30/Mc 13, 36/Lc 21, 27, Mt 26, 64/Mc 14, 62/Lc 22, 69

Tras un examen más detallado de las situaciones que se reflejan en las diversas sentencias sobre el hijo del hombre se pueden señalar dos grupos fundamentales aquellos en los que el hijo del hombre se encuentra o se encontrará en una situación de impotencia y de humillación y aquellos otros en los que se encuentra o se encontrará en una condición de poder y de gloria De este último grupo pueden formar parte también aquellas pocas frases en que el hijo del hombre es sujeto de una misión salvífica Lc 19, 10, Mt 20, 28/Mc 10, 45 En una palabra, el contexto en que está inserto el hijo del hombre no depende solamente de la tensión temporal entre el presente y el futuro, sino también de la condición paradójica en que llega a encontrarse, unas veces pobre, perseguido y humillado, y luego poderoso, rehabilitado y enaltecido En relación con esta situación paradójica se puede observar que los *logia* sobre el hijo del hombre impotente y humillado generalmente tienen como destinatarios a los discípulos, mientras que los otros están dirigidos no solamente a los discípulos sino también a los de fuera, incluso los adversarios Sobre la base de estos datos es posible afrontar ahora la cuestión relativa a la fiabilidad histórica de estos *logia* y a su significación para la interpretación de la persona y actividad de Jesús

Sobre la autenticidad de los *logia* relativos al hijo del hombre como precedentes del mismo Jesús se tiene una gran variedad de sentencias que van desde los autores que están dispuestos a hacer que se remonten a Jesús gran parte de las frases registradas en los

evangelios hasta los que las atribuyen todas ellas a la actividad creadora de los profetas o carismáticos cristianos Todas las especulaciones cristológicas sobre el hijo del hombre según algunos autores se derivarían de un malentendido que surgió sobre la base de una traducción literalista de la expresión idiomática *bar-(ʿe)nash* que en el dialecto arameo de Galilea quería decir simplemente «yo» o «un hombre como yo», esta expresión se tradujo al griego como «hijo del hombre» cargándola de un significado nuevo y exorbitante En todo caso esto sería el producto de los discípulos de Jesús o de las primeras comunidades cristianas que relevaron la fórmula «hijo del hombre» a la luz de los textos bíblico-mesianicos, en particular Dan 7, 13 y el salmo 110, 1 En apoyo de esta hipótesis se afirma que en el ambiente judío contemporáneo de Jesús la expresión «hijo del hombre» no es un título mesiánico ni se refiere a ninguna figura de mediador ni en el presente ni en el futuro Además se hace observar que, en diversos textos evangélicos paralelos, la expresión «hijo del hombre» es simplemente el correspondiente al pronombre de primera persona «yo», «me» «Dichosos vosotros cuando os insulten por mi causa/ Dichosos vosotros cuando os insulten por causa del Hijo del hombre » (Mt 5, 11/Lc 6, 22) Pero esto podría ser solamente un indicio de la inclinación evangélica a extender el uso de «hijo del hombre», no ya una prueba de la creación ideológica de esta fórmula por parte de la comunidad cristiana primitiva

La cuestión de la autenticidad histórica de las sentencias sobre el hijo del hombre no puede resolverse sobre la base de hipótesis que se contraponen a otras hipótesis, sino partiendo de los datos evangélicos examinados críticamente Pero para la aplicación de los criterios de autenticidad no podemos fiarnos de la comparación con el uso de «hijo del hombre» en los ambientes judíos, dada la escasez de fuentes de que disponemos y lo incierto de su datación²⁶ Tampoco una confrontación con el texto de Dan 7, 13 nos ofrece mejores resultados En el contexto de Daniel se habla de «uno parecido a un hijo de hombre», que es asociado a la función judicial de Dios y queda investido del poder real y glorioso sobre todos los pueblos y naciones (Dan 7, 14) Pero la fraseología danielica, «como un hijo de hombre»,

26 La sección de las «parabolas» de *1 Henoc* 37-71 contiene diversas referencias al «hijo del hombre» identificado con el elegido el mesías que son simétricas a las de los evangelios pero es discutida su fecha de composición ya que no aparece en los 11 manuscritos de *1 Henoc* encontrados en Qumran de aquí la hipótesis de que se trata de una composición cristiana del siglo II o bien de un original judío retocado por manos cristianas cf P Grelot *La speranza ebraica al tempo di Gesù* Roma 1981 150 155 164 165 En el Apocalipsis de Esdras (*4 Esdras* 13 1-58) se habla del hijo del hombre que viene del mar y con las nubes del cielo identificado con el mesías victorioso y glorioso para reunir a todo el pueblo de Dios pero se trata de un texto de finales del siglo I o comienzos del II d C cf P Grelot *o c* 175 176

en la línea de las visiones apocalípticas, puede referirse a una situación personal y colectiva, histórica y trascendente-celestial, aun cuando en la explicación que viene a continuación el estatuto del hijo del hombre se atribuya al «pueblo de los santos» del Altísimo (Dan 7, 25-27). Realmente es preciso reconocer que algunos *logia* evangélicos sobre el hijo del hombre hacen una referencia explícita al texto de Daniel (cf. Mt 24, 30 par., Mt 26, 64). Pero precisamente esta conexión literal con el texto bíblico podría ser una demostración de la relectura de la comunidad cristiana pospascual, que está buscando confirmación de su propia fe en los textos de la tradición bíblica.

Al contrario, en favor de la autenticidad de un núcleo de *logia* sobre el hijo del hombre está el testimonio masivo de toda la tradición evangélica, que reserva el uso de semejantes sentencias exclusivamente a Jesús. Este hecho tan impresionante no se explicaría si el origen de estas expresiones tuviera que buscarse por entero en el ámbito de la comunidad cristiana. A ello hay que añadir el hecho de que la fórmula «hijo del hombre» no aparece nunca como título cristológico en las expresiones de fe o en los trozos catequísticos de la primera iglesia fuera de los evangelios. La comunidad de lengua griega —se dice— habría evitado una expresión como la de «hijo del hombre», incomprendible para ella y en definitiva equívoca, prefiriendo otras fórmulas cristológicas más explícitas y claras. Al contrario, según otros autores serían precisamente estas comunidades judeo-helenistas de lengua griega las responsables de la introducción de este lenguaje cristológico. Pero dado que la figura del hijo del hombre en la tradición bíblica-judía no tiene un gran relieve mesiánico, no se acaba de ver bien en base de que urgencias o que influjos habrían construido los discípulos de Jesús o las comunidades judías de Palestina esa imagen característica del hijo del hombre que se encuentra en la tradición evangélica. Por todo ello resulta muy precaria, por no decir improbable, la hipótesis que busca el origen último de los *logia* sobre el hijo del hombre en el ámbito de la comunidad cristiana como retroproyección de la fe pascual sobre la base de los modelos bíblicos o judíos del «hijo del hombre».

En el aspecto positivo se puede afirmar que la explicación más coherente y, en algunos casos, única de los actuales *logia* evangélicos sobre el hijo del hombre tiene que buscarse en el origen jesuano de al menos un núcleo substancial de los mismos. Tras una valoración crítica de las casi ochenta sentencias en las que aparece la mencionada fórmula, se puede comprobar que algunas de ellas llevan el signo característico de «hablar» de Jesús, tal como lo conocemos por otros contextos, sentencias y palabras, históricamente comprobados. Lo que más llama nuestra atención es el ya mencionado carácter paradójico de la condición del hijo del hombre. En algunas sentencias se

advierte la tensión entre el estatuto presente de Jesús que habla y el papel futuro del hijo del hombre al que él se refiere veladamente sin identificarse del todo con él. «Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su padre y de sus ángeles» (Mc 8, 38, cf. Mt 10, 33, Lc 12, 8-9). Dejando de lado la formulación actual de la sentencia, que se resiente de algunos retoques redaccionales —la de Lucas parece ser la más original y arcaica—, se advierte una especie de tensión entre Jesús y el papel de juez que habrá de tener en el futuro el hijo del hombre. Hasta tal punto es esta verdad que algunos autores han llegado a presentar la hipótesis de que en este caso Jesús se refería al hijo del hombre como a alguien distinto de su persona y misión, y del cual él se presentaría como el precursor. Esto sería un elemento ulterior para afirmar que la actual sentencia y las otras de un tenor análogo no pueden atribuirse a la creación de la comunidad cristiana, en la que se tiende lógicamente a identificar sin segundas intenciones a Jesús con el hijo del hombre. Aunque la hipótesis que ve en el hijo del hombre a «otro» distinto de Jesús no puede sostenerse en la comparación con los demás *logia* en que aparece esta misma tensión paradójica, sin embargo traduce muy acertadamente la impresión que se saca del examen de unos cuantos textos evangélicos sobre el hijo del hombre.

En sintonía con esta característica se advierte en las palabras de Jesús sobre el hijo del hombre el mismo carácter reservado y ambivalente que se observa en otras frases y contextos evangélicos, los gestos taumatúrgicos, las parábolas y las tomas de posición. El hijo del hombre de quien se habla y cuya misión futura se anuncia de antemano asume los rasgos alusivos de tipo profético y simbólico de los personajes de las parábolas: es como «un hombre» que arroja la semilla en su campo, es como «un hombre» que va en busca de jornaleros para su viña, como «un hombre» que da un banquete para los invitados distinguidos, como «un hombre» que parte para un largo viaje. En este mismo horizonte simbólico se colocan las expresiones relativas al hijo del hombre, se anuncia su signo profético en un contexto de juicio: «Lo mismo que Jonás fue un signo para los de Nínive, así también lo será el Hijo del hombre para esta generación» (Lc 11, 30 par.; cf. Mt 24, 30), se evoca su venida imprevista e incontrolable, pero al mismo tiempo universalmente visible como el brillar de un rayo que recorre todo el espacio visible del cielo nocturno (Lc 17, 24 par.), de forma análoga se habla del «día» del hijo del hombre, asimilado a los acontecimientos bíblicos representativos del juicio de Dios sobre la historia humana (Lc 17, 26-30 par.). Estas sentencias, construidas según el modelo del *mashal*, semejanza-enigma bíblico, difícilmente pueden atribuirse a la comunidad cristiana,

desde el momento que en la actual transcripción evangélica es evidente el esfuerzo de los redactores por aclarar e interpretar su formulación enigmática.²⁷ Aplicando el criterio fundamental de la coherencia se puede afirmar que un núcleo de *logia* evangélicos sobre el hijo del hombre se deriva de la referencia original de Jesús a esta figura.

La determinación de este núcleo de *logia* auténticos está en parte condicionada por el uso «original» que Jesús hace de ellos y por la significación que adquieren en relación con su persona y con su proyecto. Si el proyecto de Jesús, desde los comienzos de su actividad pública, está bajo el símbolo del reino de Dios, es preciso establecer una relación entre este reino y el nuevo símbolo del «hijo del hombre». Para algunos esta relación es de una total incompatibilidad. Jesús no puede anunciar que está «cerca» el reino de Dios y al mismo tiempo hablar de la «venida» del hijo del hombre en un contexto apocalíptico. Este sería un motivo ulterior para poner en duda la autenticidad de los *logia* sobre el hijo del hombre. Pero semejante contraposición hipotética no existe, una vez que se ha descubierto como característica del símbolo «hijo del hombre» la tensión entre el presente y el futuro y la relación paradójica que se da entre su condición misteriosa y humilde por una parte y revelada y poderosa por otra. Esta tensión paradójica no es sino un eco de aquella otra tensión que está en la base del estilo del obrar de Dios, tal como se manifiesta en las parábolas de Jesús. El reino de Dios es como una «pequeña» semilla, arrojada al campo, que va creciendo y llega a convertirse en un gran arbusto, es como un puñado de levadura «escondida» dentro de la masa de harina, pero que tiene una fuerza tan grande que la hace fermentar toda. Esta correspondencia entre el reino de Dios y el hijo del hombre sugiere la idea de que el segundo símbolo es la transcripción personalizada del primero.

Examinando más de cerca los textos evangélicos, nos damos cuenta de que el hijo del hombre no es un símbolo alternativo ni un duplicado del reino de Dios. Nace realmente de la confrontación de Jesús con el ambiente judío receloso y hostil que critica sus pretensiones de hacer presente y activo con sus opciones y sus palabras anticongformistas el señorío de Dios: «¿Quién se imagina que es ese?»

27 En este sentido es sintomática la doble edición sobre el «signo de Jonas» en Mt y en Lc. Mientras que Mc 8, 12 recoge la sentencia de Jesús en la que se niega en absoluto a dar ningún signo, para Mt 12, 39-40 ese signo se realiza en la sepultura de Jesús, el hijo del hombre, durante tres días y tres noches, lo mismo que estuvo Jonas en el vientre de la ballena, Lc 11, 29-30 está más cerca de Mc, ya que no añade la interpretación cristológica y su texto puede comprenderse como una confirmación de su negativa. «A esta generación no se le dará ningún signo, se le dará el signo de Jonas», es decir, un signo que nadie espera y que nada por ahora deja presagiar. Cf. C. Colpe, *Der Begriff «Menschensohn»* Kairos 13 (1971) 11-12.

¡Uno que sólo encuentra seguidores entre los pecadores y publicanos!». Jesús responde a estas insinuaciones críticas sobre el hombre (arameo, *bar-nash*) remitiendo al juicio de Dios, ya que este «hombre» es el que anuncia e inaugura el reino de Dios. Por eso mismo, el que ya ahora se decide en favor o en contra de Jesús decide también del éxito de su destino delante de Dios. El reino de Dios al final se realiza como juicio irrevocable de ruina o de salvación en relación con las decisiones tomadas aquí y ahora frente al anuncio y la persona de Jesús. El símbolo del hijo del hombre expresa la urgencia y la seriedad de la llamada que resuena en la proclamación del reino de Dios por medio de las palabras y de las tomas de posición de Jesús. Ningún hombre puede sustraerse a esa decisión que el hijo del hombre, futuro delegado del juicio de Dios, anticipa ya desde ahora en la historia humana.

La figura del hijo del hombre no sólo guarda una correlación con el proyecto original de Jesús, representado por el simbolismo del reino, sino que además conecta con la perspectiva de su final violento. Aunque no estamos en disposición de establecer en cada uno de los casos cuáles son los *logia* relativos al destino trágico del hijo del hombre que se remontan al mismo Jesús, se puede en una línea de máxima afirmar que, frente a la perspectiva de un conflicto mortal, Jesús quiso recurrir a este símbolo para dar voz a su esperanza. Las contradicciones con que tiene que enfrentarse Jesús por su opción de fidelidad al anuncio y a la instauración del reino de Dios alcanzan su cima en su condenación a muerte. Lo mismo que frente a las críticas y contestaciones de los adversarios Jesús apela al hijo del hombre, protagonista del juicio de Dios, así también ahora pone su confianza en ese juicio definitivo frente a las amenazas de muerte. Y en ese juicio él quedará rehabilitado y será considerado como «hijo del hombre» en la gloria. Este es el aspecto más original en el uso evangélico de la simbología del hijo del hombre. Un aspecto que no encuentra ningún otro correspondiente en los pocos textos de la tradición bíblica y judía. Por otra parte vale esto mismo para los demás modelos «mesiánicos», a los que Jesús quiso recurrir para interpretar su esperanza frente a la amenaza de un fracaso histórico.

En este caso la novedad paradójica de la vida de Jesús, el instaurador del reino de Dios, criticado y condenado por los hombres, es lo que hace explotar todo el amasijo de viejos modelos religiosos y culturales y producir nuevos símbolos para fundamentar y expresar una relación distinta con Dios y entre los hombres. Uno de estos símbolos, generador de nuevos significados para el vivir humano, es el del hijo del hombre. Ni un simple equívoco lingüístico, ni la esperanza escatológica de las comunidades primitivas, ni la exaltación carismática de los discípulos, pueden explicar la novedad y el dinamismo

espiritual que encierra esta figura simbólica, con la que Jesús expresa su última esperanza, una esperanza que se desarrolla históricamente entre el anuncio del reino de Dios y el camino hacia la muerte. El hijo del hombre, solidario en la fragilidad y la impotencia con la condición moral de todos los hombres, se revela en Jesús crucificado, resucitado por Dios, en su identidad definitiva como partcipe de la gloria y del poder de Dios. Esta toma de conciencia, explícita y cumplida, es la que los discípulos expresan después de la pascua cuando aplican a Jesús el título de «hijo del hombre» y releen sus palabras como anuncios proféticos de su «venida» en la gloria.

Jesús ante su propia muerte

El proyecto de Jesús y su imagen histórica quedan indeleblemente marcados por su conclusión trágica en la cruz. La sombra del patíbulo infamante se proyecta sobre la obra histórica de Jesús hacia atrás y sobre las primeras comunidades cristianas hacia adelante. La cruz representa el fracaso de las esperanzas que había suscitado el anuncio del reino de Dios. ¿Puede creerse la promesa de la realeza liberadora de Dios hecha por un hombre que acabó miserablemente en la cruz como los criminales comunes y los terroristas subversivos? Los discípulos, cuando se convirtieron en anunciadores del evangelio, pasaron por la amarga experiencia del escándalo y de la locura de la cruz ante el mundo religioso judío y el ambiente culto de los paganos. ¿Qué garantías de salvación y de sabiduría puede ofrecer el mensaje de un judío condenado a la infamia de la cruz?

Para superar esta contradicción los primeros creyentes intentaron dar una interpretación religiosa positiva a la muerte de Jesús en la cruz. Un eco de esas interpretaciones se tiene en las breves fórmulas de profesión de fe y en los fragmentos de anuncio y de catequesis que se han conservado en los escritos del nuevo testamento. Jesús fue entregado a muerte por los hombres, pero Dios lo resucitó y lo glorificó. La muerte escandalosa de Jesús podía integrarse dentro de una visión religiosa, con tal que pudiera insertarse en el plan de Dios que nos revelan las Escrituras. Algunos textos bíblicos de la pasión del «justo» son releídos como una profecía de la pasión y muerte de Jesús. El «tenía» que pasar a través de los sufrimientos para entrar en la gloria. La ulterior reflexión cristiana pone de manifiesto la iniciativa de Dios que «entregó» a su propio Hijo como señal de amor y prenda de perdón y de reconciliación con los hombres. Bajo este aspecto la muerte de Jesús deja de ser un espectáculo de infamia para convertirse en la hora de la gloria, en el paso de Jesús de este mundo al Padre, en la revelación suprema de su amor redentivo.

Partiendo de estos esquemas interpretativos neotestamentarios de la muerte de Jesús se fueron desarrollando en el curso de los siglos aquellos modelos de lectura del acontecimiento de la cruz que todavía hoy son corrientes en la predicación y la catequesis cristiana. La muerte de Jesús es el castigo y la satisfacción debida por los pecados de la humanidad; Jesús con su muerte dolorosa se ha convertido en la víctima sustitutiva o vicaria de los hombres pecadores, expiando sus culpas una vez para siempre; por eso su muerte es el sacrificio perfecto y definitivo que abroga los de la antigua alianza; con la muerte de cruz Jesús mereció para todos los hombres no sólo el perdón de Dios, sino también la vida y la felicidad definitivas. A estos modelos interpretativos de la muerte de Jesús de carácter jurídico-moral o ritual corresponden los de matriz «laica», que hablan de la muerte de Jesús como asesinato, como acto represivo del poder romano, como conclusión trágica y fracaso de la lucha de Jesús para realizar la liberación mesiánica.

¿Qué valor y fiabilidad histórica tienen estas interpretaciones? El interrogante, para ser coherente con el método de la presente investigación, debería formularse de este modo: sobre la base de los textos evangélicos que tenemos ¿es posible reconstruir la reacción de Jesús frente a su propia muerte? En primer lugar hay que averiguar el hecho de si Jesús tuvo el presentimiento de su muerte violenta, de si tuvo en cuenta esta muerte como si fuera una realidad que condicionaba su proyecto histórico. En segundo lugar se pueden tomar en consideración las diversas posibles reacciones de Jesús frente a su propia muerte: ¿resignación pasiva, miedo y angustia? ¿o bien deseó la muerte trágica, la buscó y la provocó como salida de una situación insostenible de tensión espiritual? ¿La afrontó como héroe que apunta hacia su objetivo sin calcular el precio que le iba a costar? Estas y otras hipótesis son las que se han hecho sobre la interpretación de la muerte por parte de Jesús. Todas ellas apelan a los textos evangélicos, que son la única fuente para saber cómo recorrió Jesús el camino que lo llevó a la cruz. Para poder dar resultados tan heterogéneos es preciso pensar que los textos fueron escogidos o integrados a través de una lectura de tipo psicológico o moral. En este caso, en donde es más fuerte la tentación ideológica, es de rigor la fidelidad al método histórico-crítico, conjugado con una atenta disponibilidad para acoger el mensaje que pusieron por escrito los primeros y únicos testigos de Jesús¹.

1. J. L. Chordat, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, Paris 1970; A. George, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?*, LumVie 101 (1971) 34-59; *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*: RB 80 (1973) 186-217; H. Schürmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodekritische Besinnung*, en *Orientierung an Jesu. Zur Theologie der Synoptiker*, Fs. J. Schmid, Freiburg i.Br. 1973, 325-363; ¿Cómo entendió y

1. Jesús frente a la amenaza de muerte

La cuestión preliminar que hay que resolver para conocer la eventual reacción de Jesús frente a su propia muerte puede formularse de esta manera: ¿Podía Jesús seriamente vislumbrar la eventualidad de un final violento para su vida? A este primer interrogante es posible responder afirmativamente, si tenemos en cuenta la situación conflictiva en la que vino a encontrarse Jesús por sus opciones programáticas y sus tomas de posición antilegales y anti-institucionales. Anteriormente hemos señalado ya algunos casos de tensión entre Jesús y los responsables judíos de orientación farisaica a propósito de la observancia del sábado y de las prescripciones relativas a la pureza ritual. Jesús y los discípulos que le acompañan son reprochados y amonestados varias veces por los maestros judíos porque violan el descanso sabático. Pues bien, según las prescripciones mosaicas recogidas en la legislación rabinica, los que faltan a la ley del sábado deben ser entregados a la muerte². Esta misma condenación es la que se prevé para el «blasfemo» y para quien practica la magia³. La tradición evangélica atestigua que los responsables judíos consideraron la actividad exorcista de Jesús como una obra diabólica (Mc 3, 22). Efectivamente, su pretensión de interpretar la ley en contraste con la tradición y la Escritura se presenta a sus ojos como un abuso de autoridad. Albergan la sospecha de que Jesús se sirve del prestigio y de la autoridad que ha conquistado con sus gestos taumaturgicos para hacer que el pueblo se desvíe de la fidelidad a la ley y de la veneración del único Dios y Señor. La posición irregular de Jesús que no tiene en cuenta para nada las prescripciones sobre la pureza ritual y en particular su trato familiar con los «pecadores» confirman estas sospechas. En una palabra, el comportamiento general de Jesús para los mantenedores de la ley y de la ortodoxia judía puede configurarse como un caso de desviación religiosa grave y peligrosa. Frente a él es posible formular la acusación de que es un falso profeta y un «blasfemo». Y en ambos casos está prevista la pena capital⁴. El conflicto con

vivió Jesús su muerte?, Salamanca 1982; P. Benoit, *Jésus et le serviteur de Dieu, en Jésus aux origines de la Christologie*, o. c., 111-140; R. Fabris, *Modelli interpretativi della salvezza*: RBibIt 25 (1977) 268-296; X. Léon-Dufour, *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu*, en *Jésus aux origines de la Christologie*, o. c., 141-168; *Jésus face à la mort menaçante*: NRT 100 (1978) 802-821; *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 31-171; M. Bastin, *Jésus devant sa passion*, Lectio Divina 92, Paris 1976; H. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión*, Estella 1981.

2. Ex 31, 14; 35, 1-2; Núm 15, 32-36; cf. *Sanh* VII, 4, 8: la pena prevista para los reincidentes después de una advertencia previa es la lapidación.

3. Lev 20, 27; cf. *Sanh* VII, 4; VI, 4.

4. Dt 18, 20; cf. *Sanh* XI, 1.5-6.

los grupos autorizados judios que participan con sus delegados en el tribunal competente para las causas capitales —el sanedrín— alcanza su punto mas alto con el episodio del templo, al que siguen poco despues algunas discusiones en el area del santuario de Jerusalem. De suyo bastaria la amenaza contra el templo para desacreditar a Jesus ante el consejo supremo de la nacion. No es totalmente casual el hecho de que se formule semejante acusacion en el curso de la investigacion judia que precede al proceso romano (cf. Mc 14, 58 par). Dificilmente se puede imaginar que este grave capitulo de acusacion contra Jesus, asi como las sospechas y las denuncias de «irregularidad» anteriormente mencionadas, hayan sido elaboradas en la comunidad cristiana por motivos polemicos o apologeticos en el debate con el judaismo. El testimonio de Lucas en los Hechos muestra la ambivalencia de esta tradicion evangelica: por una parte la contestacion de la ley y del templo justifica la autonomia de los cristianos respecto al judaismo, mas por otra hace sospechosas sus pretensiones de fidelidad al plan historico de Dios. De aqui la preocupacion que siente Lucas de presentar a los apóstoles y a Pablo como observantes de la ley y respetuosos de las instituciones judias. Por tanto, se puede afirmar que es historicamente fiable la tradicion evangelica sobre las acusaciones hechas a Jesus.

Si el joven profeta de Galilea se pone a considerar seriamente las sospechas y las amenazas de sus adversarios, no puede hacerse muchas ilusiones sobre su destino final. El panorama se tiñe todavia con una luz mas siniestra cuando su maestro y amigo Juan el Bautista es arrestado y ejecutado sumariamente en los subterranos de la fortaleza-castillo de Maqueronte por el tetrarca de Galilea-Perea, Herodes Antipas. La muerte violenta de Juan el Bautista, prescindiendo de la diversidad de motivaciones que nos dan los evangelios y Flavio Josefo, es un dato historico indiscutible. Jesus no pudo menos de tenerlo en cuenta, ya que tanto en la opinion publica como en los ambientes del tetrarca su actividad y su persona se pusieron en relacion con las del profeta reformador del Jordán (Mc 6, 14-16 par, 8, 28 par). Si se da credito a la sentencia que nos refieren Mateo y Marcos, el mismo Jesus habria establecido una explicita correspondencia entre el final tragico de Juan, identificado con Elias, y su destino personal (Mc 9, 12-13, Mt 17, 12-13). Mateo indica que cuando Jesus se entero de la noticia de la muerte violenta de Juan, se retiro a la clandestinidad (Mt 14, 13). Este clima de peligro y de amenaza por parte de la autoridad que tiene jurisdiccion en el territorio por el que se mueve Jesus estaria confirmado si se acepta la informacion que refiere solamente Lucas: «En aquel momento se acercaron algunos fariseos a decirle: Parte y vete de aqui, porque Herodes quiere matarte» (Lc 13, 31). La extraña posicion de los

fariseos que se hacen portavoces de la amenaza de Herodes y la consiguiente reaccion de Jesus en armonia con su estilo hacen pensar en la existencia de una base tradicional reelaborada por Lucas⁵.

En conclusion se puede decir que Jesus, sobre la base de las acusaciones que circulan en torno a el y de la suerte tragica que corrio Juan el Bautista, pudo seriamente contar con la posibilidad de una condenacion a muerte por la intervencion de la autoridad religiosa judia. Su abierta contraposicion a los responsables judios le hizo vislumbrar la eventualidad de un procedimiento penal de caracter religioso que podria muy bien concluir con la lapidacion. Un resultado semejante de este proceso tiene mayores posibilidades de realizarse en Galilea que en Judea, ya que bajo la administracion del tetrarca herodiano los judios conservan el derecho a la pena capital para los procesos religiosos. Pero la tragedia de Jesus se consumara en la capital de Judea, simbolo y centro religioso de la nacion hebrea. En el camino hacia Jerusalem, acompañado del grupo de sus discipulos, le dara un significado a la perspectiva de su muerte inminente y madurara un nuevo aspecto de su esperanza.

2 Jesús habla de su muerte

La imagen tradicional de Jesus que se enfrenta libremente y con confianza con su propia muerte, casi como si siguiera un esquema debidamente anticipado en los textos biblicos, no tiene que impedirnos tomar en consideracion la hipotesis contraria: ¿es realmente verdadero e historicamente seguro que Jesus no solo hablo, sino que incluso dio un significado a su muerte? ¿No pudo ser que todo ello haya sido una reconstruccion de la comunidad de los discipulos, que no se habrian resignado al final tan poco glorioso de su maestro? ¿Hay que excluir a priori que Jesus tuviera una sensacion de fracaso y de desaliento total en su muerte absurda? Esta hipotesis se ha planteado junto con la de una espera de la manifestacion apocaliptica del reino de Dios, que Jesus habria intentado urgir con su decision de enfrentarse con la muerte⁶. Contra esta hipotesis negativa se ha presentado el hecho indiscutible de que, al dia siguiente de la pascua, los discipulos emprendieron con decision el anuncio y el testimonio en

5 A. Denaux, *L'hyocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu. Analyse de Luc XIII 31-33* en *L'évangile de Luc*. Gembloux 1973. 245-285.

6 R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zur historischen Jesus*. Heidelberg³1960. 11-12. coherente con su planteamiento ideologico no solo niega la posibilidad de conocer la actitud de Jesus frente a su muerte (por lo demas, esto no serviria para la fe que se basa unicamente en el anuncio, en la palabra de Dios), sino que tampoco excluye la eventualidad de una crisis total de Jesus ante su propia muerte.

favor de «la causa de Jesús» Esta actividad valiente y decidida de los discípulos históricos de Jesús, con la correspondiente formación y conservación de la tradición de sus palabras, habría sido inconcebible si el mismo Jesús se hubiera hundido moralmente en su proyecto frente a la amenaza de la muerte violenta o si se hubiera ilusionado empecinadamente con un sueño de tintes apocalípticos.

A esta argumentación de carácter general es preciso añadir una serie de observaciones basadas en este principio. La muerte de una persona recibe su significado de la orientación de toda su vida. En el caso de Jesús es su proyecto global, resumido en el símbolo del reino de Dios, el que puede ofrecer la clave para comprender cómo se enfrentó a la amenaza de una muerte violenta. Pues bien, en este sentido la tradición sinóptica ha conservado una frase de Jesús en el contexto de la cena de despedida, en la que relaciona expresamente su muerte cercana con la llegada del reino de Dios: «En verdad os digo que no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mc 14, 25 par). La tradición que nos refiere Lucas coloca esta sentencia de Jesús antes de los gestos-palabras eucarísticos, extendiéndola también a la consumación del cordero pascual. «Ya no la comeré (la pascua) hasta que no se cumpla en el reino de Dios» (Lc 22, 16). Estas afirmaciones categóricas de Jesús durante la cena final han sugerido la hipótesis de que habría renunciado voluntariamente a tomar parte en el banquete festivo como señal de su compromiso radical delante de Dios a fin de instaurar definitivamente su reino. El ayuno de Jesús —repetido en el ayuno de las primeras comunidades judeo-cristianas— tendría también el significado de intercesión en favor de Israel, expuesto al juicio de Dios por causa de sus infidelidades⁷. Dejando aparte la discutible interpretación de las palabras de Jesús, como declaración de renuncia, está el hecho de que, en vísperas de su muerte y en un contexto de banquete, expresa su firme adhesión al proyecto que ha inspirado toda su actividad histórica: el reino de Dios. Incluso en la perspectiva de una separación irreversible de sus discípulos por causa de la muerte, Jesús afirma su convicción de que el reino de Dios se llevará a cabo, hasta el punto de que es capaz de darles una nueva cita para que se sienten con él en el reino nuevo.

7 Esta es la interpretación que propone J. Jeremias, *La última cena Palabras de Jesús*, Madrid 1980, 227-240. El texto de Lc 22, 18 debería parafrasearse de esta manera: «Sinceramente me hubiera gustado comer con vosotros este cordero pascual antes de morir, (pero tengo que renunciar a este deseo), porque os digo no quiero comer nunca más de él hasta que Dios cumpla (su promesa) en su reino. Tomad esta (copa) y repartid(la) entre vosotros, porque os digo desde ahora no quiero beber más del fruto de la vid hasta que Dios implante su reinado» (p. 231).

Esta frase de Jesús, aunque releída y retocada por cada evangelista a la luz de la experiencia pascual y en sintonía con sus propios designios redaccionales, tiene muy buenas garantías para atribuírsela a Jesús. En primer lugar, la imagen del banquete para expresar la esperanza del cumplimiento del reino de Dios se integra armónicamente con la tradición bíblica y judía⁸. En segundo lugar, la «comensalidad» es uno de los gestos preferidos por Jesús y vivido por él como signo de la alegría mesiánica, preludio del gozo pleno y definitivo en el reino de Dios⁹. Finalmente, en esta sentencia sobre el banquete en el reino, esperado con confianza radical, no se encuentran aquellos elementos que caracterizan a las expresiones de la esperanza cristiana postpascual: la resurrección de Jesús, su venida gloriosa. La sobriedad de las palabras y su tenor profético, que no hace ninguna concesión a las especulaciones apocalípticas y a la actualización eclesial, son una característica de su autenticidad como palabras del mismo Jesús. En el preciso momento en que anuncia su separación definitiva de los discípulos, con una palabra que suena como promesa y compromiso, Jesús proclama su inquebrantable confianza en el cumplimiento del reino de Dios. En otras palabras, la perspectiva de la muerte violenta no afecta para nada a la entrega y al compromiso radical de Jesús por la realización del señorío de Dios.

El reino de Dios se llevará a cabo a pesar de la muerte de Jesús. Parece como si Jesús no advirtiera una contradicción entre la esperanza en el reino de Dios y la perspectiva de su muerte violenta. ¿Pero es posible que Jesús anuncie la cercanía del reino de Dios, que exija a sus contemporáneos una decisión consecuente, y que al mismo tiempo pueda entrever un final violento de su misión histórica? Dado el vínculo intrínseco que establece el mismo Jesús entre el reino de Dios y su persona, la perspectiva de una interrupción violenta de su actividad ¿no compromete igualmente la realización del reino de Dios? ¿Cómo es posible conciliar el anuncio del Reino y la actividad programática de Jesús con la posibilidad tan seria de la condenación a muerte?

Semejante contradicción, superada ya en la palabra de Jesús, recogida en el contexto de la cena final, supone que el anuncio del reino de Dios y la toma de consideración de la condenación a muerte se sitúan históricamente en contextos y situaciones diversos y distintos. El anuncio público del reino de Dios, con palabras y gestos demostrativos, se coloca en la primera fase de la actividad de Jesús, centrada en el ámbito de Galilea. Las sospechas, las acusaciones y las amenazas dirigidas a Jesús por parte de las autoridades religiosas

8 Cf. Is 25, 6, 1 Henoc 62, 14.

9 Mt 8, 11, Mt 14, 15-21 par, 22, 1-10, Lc 14, 15-24, Lc 13, 29, Ap 3, 20.

judías presuponen cierta actividad en el territorio de Galilea y es muy probable que las precedieran los primeros choques y discusiones en Jerusalén, la capital de Judea. La estructura actual de los evangelios sinópticos que marcan un giro decisivo en la actividad de Jesús con el episodio de Cesarea de Filipo, aunque responde a criterios catequísticos, no puede verse privada de todo fundamento histórico. Lo que suele designarse como «crisis galilea», de la que se tiene también un eco en el cuarto evangelio (Jn 6, 66), podría representar una línea de demarcación aunque sea un tanto fluida, entre el anuncio inaugural y programático del reino de Dios y la confrontación realista con la amenaza de muerte violenta. En semejante hipótesis Jesús habría comenzado a hablar dentro del círculo restringido de sus discípulos de la perspectiva de ser condenado a muerte por parte de las autoridades. En este aspecto la tradición evangélica recoge toda una serie de palabras-instrucciones de Jesús dirigidas a los discípulos en el contexto del último viaje a Jerusalén. En conjunto se trata de nueve intervenciones de Jesús, en las que él habla de su pasión y de su muerte, preanunciando en algunos casos abiertamente su «resurrección». Dentro de este conjunto es posible distinguir tres discursos de Jesús, presentados como instrucciones-revelaciones a los discípulos, según este esquema:

El hijo del hombre tiene que sufrir mucho, ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; luego lo matarán y después de tres días resucitará¹⁰

En las tres ediciones varían únicamente las palabras relativas al sufrimiento que se evoca con mayor o menor lujo de detalles. Permanece sin variación alguna la fórmula conclusiva: «después de tres días resucitará». En la comparación de estos tres discursos se distingue por su sobriedad el segundo: «el hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres y lo matarán; pero una vez muerto resucitará después de tres días» (Mc 9, 31). El anuncio de la resurrección se resiente de la influencia de la catequesis eclesial, en la que son inseparables la muerte y la resurrección de Jesús. Sin embargo, hay que observar que la expresión «después de tres días» en lugar de la más usual «al tercer día» refleja una fraseología semítica para decir «al poco tiempo»¹¹.

Una vez eliminado el anuncio explícito de la muerte y resurrección, queda la frase «el hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres», una sentencia que difícilmente puede haber sido

10. Cf. Mt 16, 21/Mc 8, 31/Lc 9, 22; Mt 17, 22-23/Mc 9, 31/Lc 9, 44; Mt 20, 18/Mc 10, 33-34/Lc 18, 31.

11. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento, o. c.*, 330.

formulada de esta manera después de los acontecimientos de la pasión y muerte de Jesús, cuando todos sabían cómo había sido condenado a muerte. Por consiguiente, esta frase evangélica podría ser el eco de una palabra de Jesús en forma de *mashal*, de sentencia densa enigmática, a partir de la cual se habrían desarrollado los otros anuncios evangélicos de la pasión¹². Una confirmación de la fiabilidad histórica de esta tradición serían las otras sentencias, en las que Jesús habla de su pasión en forma velada y alusiva, sin mencionar expresamente la resurrección (cf. Mc 9, 12; Mt 17, 12; Lc 17, 25). Así pues, se puede afirmar que la tradición evangélica actual se desarrolló a partir de un núcleo de sentencias que reflejan las palabras de Jesús dirigidas al grupo de sus discípulos sobre su final trágico. La fórmula semitizante «el hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres», a pesar de que subraya la iniciativa de Dios, no dice todavía nada sobre el significado y el valor que Jesús le dio a su muerte. ¿Cómo se enfrentó Jesús con la perspectiva de su final trágico? ¿Cómo la integró dentro del proyecto del reino de Dios?

3. Jesús da un significado a su muerte

Una vez admitido que Jesús en un momento determinado de su actividad pública tomó seriamente en consideración su eventual condena a muerte y habló de ella a sus discípulos, ¿se puede considerar probable que intentase además darle algún sentido a esta nueva perspectiva insertándola en el contexto del reino de Dios? Una consideración preliminar hace no solamente probable, sino históricamente digna de crédito, semejante hipótesis. Las palabras de Jesús que exigen el compromiso radical de los discípulos hasta la entrega de su propia vida, no habrían podido conservarse ni transmitirse en la tradición evangélica si su actitud frente a su muerte en la cruz las hubiera desmentido clamorosamente (Mc 8, 35-36 par). Lo mismo hay que decir de la enseñanza de Jesús sobre la confianza incondicionada en el Padre incluso frente a la amenaza de la propia vida física (Mt 10, 28-31 par). Aun en la hipótesis de que semejantes sentencias sobre el seguimiento y la perseverancia a costa de la vida hayan sido elaboradas en la comunidad cristiana dentro del contexto de persecución, su formulación y su acogida habrían sido inconcebibles si no

12. J. Jeremias propone la retroversión aramea de esta sentencia: «Dios entregará (pronto) el hombre (singular) a los hombres (plural)» de esta forma: «es entregado el hijo del hombre en manos de los hijos de los hombres» (arameo, *mimesar bar «enasha» lidê benê «enasha»*), en donde se advierte la paronomasia, la referencia a la acción de Dios mediante la voz pasiva y el carácter de *mashal*: tres aspectos típicos del estilo expresivo de Jesús (*Teología del nuevo testamento, o. c.*, 326-327).

hubieran estado rubricadas por el recuerdo tradicional de la actividad de Jesus en el momento de enfrentarse con la amenaza de una muerte violenta. Si estas consideraciones de caracter general predisponen a aceptar con mayor confianza las palabras de Jesus sobre su «muerte», no pueden garantizar sin embargo la autenticidad de cada una de las sentencias. Para ello es imprescindible un analisis realizado segun los criterios ya empleados con acierto para juzgar de los demas textos evangelicos.

a) *El profeta rechazado y perseguido*

Las palabras con que Jesus interpreta su muerte pueden agruparse en torno a unos cuantos «modelos» y «símbolos» de origen biblico. Esta referencia a la tradicion biblica para dar significado humano y religioso a la perspectiva y la amenaza de la muerte resulta mas que comprensible, desde el momento en que Jesus y sus interlocutores estaban arraigados en el humus religioso-cultural de la Biblia. Una figura biblica o modelo espiritual en que se inspiran algunas sentencias evangelicas es el del «profeta perseguido». La tradicion sinoptica, con la que tambien esta de acuerdo la del evangelio de Juan, refiere una sentencia de Jesus en el contexto de contrastes con el ambiente galileo. Los habitantes de Nazaret se quedan perplejos y escepticos frente a los gestos poderosos y la enseñanza autorizada de Jesus, teniendo en cuenta sus humildes origenes y su condicion social. Jesus responde a sus paisanos escandalizados con una frase en estilo proverbial: «Un profeta no es despreciado mas que en su patria y en su casa» (Mt 13, 57)¹³. Este rechazo de Jesus en su «patria» es un preludio de aquel conflicto que lo conducira al final a una muerte violenta. Los evangelios de Marcos y de Mateo evocan este clima de persecucion y de muerte del «profeta» contando la «pasion de Juan», el Bautista, que anticipa la de Jesus, el profeta de Nazaret (Mc 6, 17-29 par). En la opinion popular y tambien en los ambientes de Herodes Antipas la figura y la actividad de Jesus recuerdan las de Juan, el profeta ejecutado por el tetrarca (Mc 6, 14-16 par, Mt 21, 26-46).

A esta tradicion evangelica le hace eco la frase de Jesus que nos refiere solamente Lucas en la seccion del viaje. Cuando los fariseos se preocupan de ponerlo en guardia frente a las amenazas de Herodes, Jesus les responde: «Id a decirle a esa zorra: He aqui que echo los demonios y realizo curaciones hoy y mañana, y el tercer dia acabare

¹³ Mc 6, 4 anade «entre sus parientes». Lc 4, 24 transcribe la frase con un estilo mas biblico: «ningun profeta es bien acogido en su patria»; cf. Jn 4, 43 que alude en un discurso indirecto a esta sentencia: «Jesus mismo habia declarado que un profeta no es honrado en su patria».

Pero es necesario que hoy, mañana y pasado mañana siga mi camino, porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalem» (Lc 13, 32-33). La colocacion de esta sentencia en relacion con la amenaza de Herodes y la referencia al plan de Dios que Jesus «tiene que» seguir se resienten del trabajo redaccional del evangelista, tambien el papel central que ocupa Jerusalem, la ciudad hacia la que se orienta el camino de Jesus para llevar a cabo los designios salvificos de Dios, entra en la perspectiva teologica de Lucas (9, 51, 13, 22, 19, 11 28). Pero en la base de esta composicion de Lucas existe una tradicion atestiguada tambien por Mateo, en la que Jesus habla de su propio destino refiriendose a la figura del profeta, rechazado y perseguido por los destinatarios de su mision. Con un estilo que recuerda las lamentaciones profeticas Jesus se dirige a dicha ciudad, representante del pueblo de Dios, con estas palabras: «Jerusalem, Jerusalem, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados, ¿cuantas veces he querido recoger a tus hijos como una gallina a sus polluelos y no habeis querido!» (Mt 23, 37, Lc 13, 34). Jesus, discutido y rechazado, se coloca en la serie de los enviados de Dios que han sufrido la experiencia del rechazo y de la persecucion por parte de Israel. Esta sentencia evangelica en su tenor alusivo no pudo haber sido acuñada en el contexto de la comunidad cristiana, en donde se conoce muy bien a que genero de muerte fue condenado Jesus: ¿Acaso el se esperaba la lapidacion, partiendo de las acusaciones sobre desviacion religiosa? En este caso se trataria de una palabra «profetica» de Jesus que quedo sin cumplir. Un nuevo argumento en favor de su autenticidad.

Una confirmacion de este recurso de Jesus al esquema del profeta perseguido y ejecutado para dar un significado a la amenaza de muerte podria obtenerse en la parabola de los viñadores rebeldes y homicidas que nos refieren la triple tradicion sinoptica (Mc 12, 1-9 par). En este relato parabolico que se inspira en la imagen de la viña de la tradicion profetica (Is 5, 1-7), el vertice del contraste entre el dueño de la viña y sus arrendatarios se alcanza en el asesinato del hijo, enviado despues de una serie de criados. Si estos ultimos, segun un lenguaje biblico bien conocido, representan a los profetas, «criados de Dios», el hijo unico, aun insertandose en la serie de los enviados, ofrece la ultima ocasion para restablecer una relacion justa entre el dueño de la viña y los viñadores. El asesinato del hijo y la profanacion de su cadaver son el signo de una rebelion total y de una ruptura insanable. Esta parabola fue releida a la luz de los acontecimientos de pascua y en polemica con el ambiente judio. Sin embargo, no se puede atribuir a la tendencia alegorizante de la catequesis cristiana la introduccion de la figura del hijo, ya que esta esta en funcion de todo el relato parabolico en su estructura arquetipica. En la narracion

original Jesús no se identifica expresamente con el «hijo», pero lo cierto es que se coloca a sí mismo en la serie de los enviados rechazados y ultrajados y que se asigna en esa serie un papel decisivo.

Otros textos evangélicos revelan la existencia y la actualidad de una tradición bíblica y judía según la cual los profetas, enviados de Dios, son rechazados y perseguidos a muerte por el pueblo. La tradición común de Mateo y de Lucas recoge una sentencia polémica contra los responsables judíos, a los que se echa en cara el haberse hecho solidarios de la infidelidad histórica de Israel que ha perseguido y matado a los profetas. La palabra evangélica toma pie de la construcción y reparación de los monumentos funerarios favorecidas por la política edilicia de Herodes, para desenmascarar su hipocresía: «¡Ay de vosotros, que construís los sepulcros de los profetas y vuestros padres los mataron! .. Por eso ha dicho la sabiduría de Dios: Les mandaré profetas y apóstoles y ellos los matarán y perseguirán, para que se pidan cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas» (Lc 11, 47-50, Mt 23, 29-32.34-35). Aun cuando estas palabras hayan sido releídas y aplicadas en el contexto de la persecución de los misioneros cristianos, en su origen se puede reconocer el estilo profético de Jesús que recuerda el destino trágico reservado a los profetas. Por lo demás, este esquema interpretativo está ya propuesto en algunos textos bíblicos, cuyo eco vuelve a encontrarse en los escritos del canon cristiano¹⁴

b) *El justo y el siervo*

Afin a esta figura del profeta rechazado y perseguido, que acaba finalmente ajusticiado, es la del «justo» doliente. El evangelista Mateo la asocia expresamente en la sentencia sobre la persecución de los profetas (Mt 23, 29-35). En la capa más arcaica de la pasión, la crucifixión y la muerte de Jesús fue enmendada por la comunidad primitiva a la luz de los salmos y de los textos bíblicos sobre la pasión del «justo»¹⁵. En esta relectura bíblica de los acontecimientos de la pasión y de la muerte, Jesús ocupa el puesto del justo doliente y perseguido por causa de su fidelidad a Dios. Según este esquema, el justo pone su confianza en la intervención de Dios que al final acabará liberándolo, porque es un Dios fiel, de este modo el justo

¹⁴ Cf Jer 26, 20-23, 2 Cron 24, 20-22, Neh 9, 26, Mt 5, 11-12 par, Hech 7, 52, 1 Tes 2, 15, 1 Henoc 84, 48-53, Asc Isaías 5 1-2 11-14, *Vidas de los profetas* 1-4, cf O H Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* Neukirchen-Vluyn 1967

¹⁵ En el relato de la pasión de Mateo encontramos 4 referencias al salmo 22, contra 3 de Marcos y 2 de Lucas, 2 referencias al salmo 69, como en Marcos, contra 1 sola en Lucas, Mateo además alude al drama del justo perseguido de Sab 2, 18-20

salvado podrá alabar a Dios en nombre de todos los «justos» perseguidos y salvados¹⁶. Prototipo de este modelo del «justo» doliente es el «siervo» cuyas peripecias se nos narran en forma de lamentación coral en la segunda parte del libro de Isaías (Is 52, 13-53, 12). ¿Hasta qué punto las imágenes que se han sedimentado en los actuales evangélicos se remontan a Jesús? ¿Se puede afirmar que el mismo recurrió a estos modelos bíblicos para dar un significado al hecho de su muerte violenta?

La figura del «siervo» doliente de la tradición de Isaías es la que merece una atención particular. En efecto, se tiene la impresión de que en algunos textos evangélicos Jesús interpreta su muerte violenta calcándola sobre algunos de los rasgos característicos del «siervo». En el evangelio de Marcos, al que corresponde substancialmente el de Mateo, se recoge la sentencia de Jesús en el contexto de la instrucción a los discípulos sobre las funciones y el estilo de las relaciones en la comunidad «El que quiera ser grande entre vosotros sea vuestro servidor y el que quiera ser el primero entre vosotros sea el siervo de todos. Porque el hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por la multitud» (Mc 10, 43-45, Mt 20, 26-28). La tradición de Lucas recoge una sentencia análoga en el contexto de la instrucción a los discípulos después de la cena, pero sin la cláusula final de «dar su vida en rescate por la multitud» (Lc 22, 26-27). Pues bien, es precisamente en esta frase en donde se puede captar como en filigrana las alusiones a la figura del siervo de Isaías ¿Se remonta a Jesús este modo de hablar o es mas bien una explicación eclesial?

Esta cuestión reviste cierta importancia cuando se trata de reconstruir el significado de la muerte de Jesús, ya que sería el único texto evangélico en el que se afirma expresamente su valor «redentivo»¹⁷. Efectivamente, a diferencia de la imagen del profeta y del «justo» perseguido, en la del siervo de Isaías el sufrimiento y la muerte asumen un valor de salvación en favor de la comunidad pecadora que abarca idealmente a una multitud. En favor de la autenticidad de este *logion* en labios del mismo Jesús está el hecho de que en las interpretaciones cristianas más arcaicas de la muerte redentiva de Jesús, que se conservan en las fórmulas de fe y de catequesis, no se hace ninguna referencia expresa al siervo de Isaías¹⁸. En segundo lugar, el texto

¹⁶ Cf L Ruppert, *Der Leidende Gerechte Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum* Würzburg 1972

¹⁷ El texto de Lc 22, 37, que cita a Is 53, 12 en el contexto de la pasión, «fue contado entre los malhechores», no da expresamente un valor redentivo a la muerte de Jesús, los otros dos textos evangélicos que remiten a la figura del siervo de Isaías se refieren a la actividad taumaturgica de Jesús Mt 8, 17, 12, 18-21

¹⁸ Hay que aguardar al texto de 1 Pe 2, 21-25 para tener una presentación de la pasión y muerte de Jesús con la cita explícita del texto de Isaías sobre el siervo doliente

evangélico con la cláusula de Marcos y de Mateo presenta algunos rasgos estilísticos que revelan su origen palestino¹⁹. Pero ésta no es todavía una prueba de que reproduzca un dicho auténtico de Jesús. La copia del texto bíblico de Isaías, aunque sea en la edición hebrea, la idea del rescate (griego, *antilytron*) que recuerda la imagen del mártir que muere por el pueblo-comunidad, no deponen en favor de la originalidad de esta forma del *logion*²⁰. Al contrario, es más probable que en su origen esté una frase de Jesús que presenta su misión como un «servicio», en conformidad con la edición de Lucas: «Estoy (en medio de vosotros) como quien sirve».

¿Cuál es el significado que se refleja sobre la muerte de Jesús una vez admitida la autenticidad substancial de algunas sentencias evangélicas en las que aparece la imagen del profeta perseguido y asesinado y de la del justo-siervo fiel? Al interpretar su misión que camina hacia un destino trágico sobre el fondo de la historia de los profetas, rechazados y ajusticiados, Jesús ve en su propia muerte el punto en donde llega a su culmen la infidelidad de Israel. Se enfrenta con la muerte no como con un incidente desagradable, sino como el signo de un pecado que se inscribe en la historia de las relaciones de Dios con su pueblo. En segundo lugar, remitiéndose a la imagen del «siervo» fiel para presentar su misión frente a la amenaza de muerte violenta, Jesús hace una última opción de fidelidad y de solidaridad: de fidelidad con Dios y de solidaridad con los destinatarios de su misión.

Una confirmación de esta opción de Jesús frente a la muerte se podría obtener de otros textos evangélicos que se refieren de una forma más o menos explícita a la tragedia final. La triple tradición sinóptica dentro del contexto de la discusión sobre el ayuno recuerda la respuesta de Jesús que recurre a la imagen de los invitados a la boda: «Mientras tienen al esposo consigo no pueden ayunar. Pero vendrán días en que se les quitará el esposo y entonces ayunarán» (Mc 2, 19-20 par). La presencia de Jesús inaugura los tiempos del gozo mesiánico. A ellos se contraponen el anuncio del tiempo de la separación, cuando «se les quite» el esposo. El texto evangélico actual puede ser que refleje la situación de la comunidad cristiana que busca en las palabras de Jesús una justificación de su praxis de ayuno. Pero esta relectura no excluye la posibilidad de que se haya conservado una palabra genuina de Jesús en la que se alude a su destino de anunciador del gozo del reino de Dios, que corre el peligro de quedar eliminado lo mismo que el siervo doliente: «Con injusta sentencia fue eliminado» (Is 53, 8).

19. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, o. c., 338-340.

20. J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk X, 45 und Lk XXII, 27)*. NTS 19 (1972) 38-64.

Paralela a esta imagen es la del «pastor» golpeado y del rebaño disperso. La sentencia sobre el pastor es recogida por Marcos y por Mateo en el contexto de las exhortaciones que siguen a la cena de despedida de Jesús con sus discípulos (Mc 14, 27-28 par). La cita expresa de Zac 13, 7 «heriré al pastor y se dispersarán las ovejas» es una señal de la reelaboración redaccional del texto. Pero la imagen del «pastor» referida a la misión de Jesús tiene raíces muy sólidas en la tradición evangélica (Mc 6, 34; Mt 9, 36; Lc 15, 4-7 par). El cuarto evangelio presenta la interpretación de la muerte de Jesús como opción de fidelidad y de autodonación precisamente con la figura del pastor que da la vida por su rebaño (Jn 10, 11.14). También Marcos y Mateo, después del anuncio de la ruina que va a caer sobre el pastor y sobre el rebaño, recogen la promesa de la recuperación y de la nueva marcha: «Pero después de mi resurrección os precederé a Galilea» (Mc 14, 28 par). La formulación actual del texto evangélico se resiente del contexto pospascual. Pero el anuncio de esperanza, inspirado en el contexto de Zac 13, 7, no corresponde exactamente a lo que aconteció después de la resurrección. Lo mismo hay que decir sobre la dispersión de los discípulos anunciada de antemano: el arresto y la ejecución de Jesús no tuvieron consecuencias judiciales o penales inmediatas para el grupo de los discípulos. Estos aspectos «no cumplidos» de la «profecía» atestiguan en favor de una palabra del mismo Jesús; él probablemente recurrió a la imagen profética del «pastor», rechazado y asesinado, para dar un sentido a su muerte.

A estas figuras personales, sacadas de la tradición bíblica, se pueden acercar los dos símbolos del «cáliz» y del «bautismo», que en algunas sentencias evangélicas se ponen en relación con la perspectiva de la muerte de Jesús. Respondiendo a la petición de los dos hermanos Santiago y Juan para que les diera los primeros puestos en el reino mesiánico, Jesús expone con claridad las condiciones para ello: «¿Podéis beber el cáliz que voy a beber o recibir el bautismo con que voy a ser bautizado?» (Mc 10, 38). El evangelio de Lucas, en un contexto distinto, asocia la imagen del «bautismo» a la del «fuego» (Lc 12, 49-50). Por su parte, el evangelio de Mateo conoce la misma sentencia, pero sólo con el símbolo del «cáliz» (Mt 20, 22). Finalmente, los tres sinópticos están de acuerdo en reproducir la oración de Jesús en Getsemaní, en la que le pide al Padre que se aparte de él «este cáliz» (Mc 14, 36 par). En este último caso el símbolo del cáliz, en paralelo con la hora, se refiere al destino doloroso de Jesús que está a punto de concluirse con la muerte violenta. Más problemático es el uso de las dos imágenes del «bautismo» y del «fuego» en relación con la suerte trágica de Jesús.

En la tradición bíblica, con el símbolo del cáliz se presenta el destino doloroso y el fracaso que Dios les reserva a los impíos (Sal 75,

9) y a su pueblo infiel (Is 51, 17); «el cáliz de la cólera de Dios» es el juicio divino de destrucción que habrá de abatirse no sólo sobre Jerusalén, sino además sobre todos los pueblos por causa de su arrogancia (Jer 25, 15; Ez 23, 32-34). También la imagen del fuego, junto con la de la tempestad y la de la inundación, está asociada a la idea del juicio de Dios en los oráculos proféticos (Is 30, 27-28.30). Un eco de este lenguaje simbólico para anunciar el juicio purificador de Dios se advierte en la predicación de Juan el Bautista (Mt 3, 11-12). El bautismo de Juan en las aguas del Jordán predispone a los que se someten a él a la conversión con vistas al juicio definitivo de Dios en la tempestad y el fuego. Jesús, que inauguró su misión siguiendo a Juan con el bautismo, puede apelar a este mismo lenguaje bautismal para interpretar la nueva perspectiva que se abre con la amenaza de muerte. El está a punto de «ser bautizado» (la voz pasiva alude a la acción de Dios) lo mismo que el justo perseguido que se sumerge en las aguas y se ve arrastrado por las olas (Sal 69, 2-3.15). El está a punto de «beber el cáliz» reservado a los pecadores y a los impíos porque su muerte violenta evoca el juicio de Dios sobre la infidelidad de Israel y la arrogancia de las naciones. El destino doloroso de Jesús se inscribe en esta historia, en donde el justo sucumbe bajo la opresión de los impíos.

Las sentencias evangélicas en las que aparecen las imágenes mencionadas están envueltas en una especie de aureola enigmática que no tendría ninguna razón de ser si hubieran sido creadas en el contexto de la comunidad cristiana. No se puede excluir que los símbolos del cáliz y del bautismo en relación con la muerte de Jesús puedan asumir una connotación sacramental en la comunidad de los creyentes, que celebran el rito del cáliz y el bautismo. Pero semejantes alusiones a los ritos sacramentales no son ni mucho menos evidentes. Por otra parte, la referencia tan discreta a la muerte de Jesús, sin la más mínima alusión a su resurrección gloriosa, no corresponde al «credo» de la comunidad cristiana postpascual²¹. Por eso mismo es preferible suponer que en el origen de la tradición de estas sentencias está la palabra de Jesús que acude a los símbolos bíblicos del cáliz y del bautismo para dar un significado a su muerte dentro del marco de su misión. Su muerte, a pesar de que se inserta en una historia de infidelidad y de pecados, participa también de la confianza y de la esperanza del «justo» que se pone en manos de Dios en medio de sus sufrimientos.

La interpretación que da Jesús de su muerte recurriendo a ciertos modelos y símbolos de la tradición bíblica, justifica la relectura que hará luego la tradición evangélica de su vida dolorosa sobre el fondo

21. A. Feuillet, *La coupe et le baptême de la passion* (Mc X, 35-40; Lc XII, 50): RB 74 (1967) 356-391; cf. V. Howard, *Did Jesus speak about his own Death?*: CBQ 39 (1977) 515-527.

del plan de Dios, atestiguado por la Escritura. La pasión y la muerte de Jesús se ven como cumplimiento de una promesa que corresponde a los designios divinos. Desde el momento en que fue anunciado este proyecto de Dios, tiene también que realizarse, ya que la palabra profética tiende a su realización. En diversas sentencias evangélicas que se refieren a la pasión y a la muerte de Jesús resuena un «es necesario», un «tiene que», de estilo profético y apocalíptico, con lo que se demuestra que en la suerte que corrió Jesús no sólo se cumple lo que se había prometido, sino que se realiza también la intervención definitiva de Dios para la salvación²². Esta relectura, elaborada por la tradición y ampliada por cada uno de los evangelistas, no excluye que en su origen haya algunas palabras del mismo Jesús que, de forma discreta y alusiva, iniciaron ya aquel proceso interpretativo proyectando su historia personal que se va precipitando hacia una muerte trágica sobre el fondo de la historia de la fidelidad de Dios, de la que nos habla la gran tradición bíblica. En esa tradición es donde se arraiga la esperanza de Jesús, formulada en el símbolo programático del «reino de Dios» y recogida en la vigilia de su muerte en gestos y palabras de sabor bíblico.

4. La esperanza de Jesús

Si Jesús tuvo un claro presentimiento de la amenaza de muerte relacionada con sus opciones programáticas al servicio del reino de Dios, si le dio un significado a esta nueva situación hablando de ello con sus discípulos, entonces es legítimo que nos preguntemos: ¿Con qué esperanza arrostró la muerte? Aquel dinamismo espiritual que puso en movimiento y dio energía a su actividad y a su compromiso histórico, ¿en qué se convirtió cuando emprendió el camino final hacia la muerte? ¿Dio Jesús un valor positivo a su destino trágico? ¿En qué consiste la esperanza de Jesús ante la muerte? Para dar una respuesta a estos interrogantes hay que tener en cuenta todo el proyecto histórico de Jesús que está bajo el símbolo del reino de Dios, sus gestos y sus palabras que hacen presente proféticamente el señorío libre y benéfico de Dios.

Durante su actividad itinerante por las aldeas de Galilea y en la ciudad de Jerusalén Jesús se encontró varias veces con la experiencia

22. Al evangelista Lucas en particular le gusta presentar toda la obra de Jesús como la realización de un plan de salvación que se va desarrollando en la historia (cf. Lc 2, 49; 4, 43; 9, 51; 13, 33). En los contextos de la pasión, el «tiene que» cumplirse se expresa por el *dein*, por el futuro del verbo *mellein* (no el sentido de «es necesario»), y por los verbos *pleroun*, *plerousthai*, *telein* («cumplirse»), en relación con la Escritura (cf. Lc 18, 31; 22, 37).

de la muerte. Los tres sinópticos narran el episodio dramático en que Jesús restituye la vida a una niña de doce años, hija del presidente de la sinagoga llamado Jairo (Mc 5, 21-24.35-43 par). La tradición propia de Lucas conoce otro hecho de resurrección: se trata esta vez de un joven, hijo único de una viuda que residía en Naín (Lc 7, 11-17). El relato evangélico en este caso copia el esquema de los milagros de resurrección realizados por los profetas taumaturgos Elías y Eliseo²³. Finalmente sólo el cuarto evangelio conserva el recuerdo de una resurrección espectacular que tuvo lugar en las cercanías de Jerusalén, en Betania, en donde Jesús devolvió la vida a su amigo Lázaro, hermano de Marta y María. Según el evangelio de Juan, este gesto impresionante no fue sólo la cumbre de la manifestación de Jesús, sino que puso fin a su actividad porque desde aquel momento los dirigentes judíos tomaron la decisión de hacerlo morir a fin de evitar la reacción de los romanos en contra de la nación y del santuario de Jerusalén (Jn 11, 1-44.47-50).

Estas tradiciones evangélicas relativas a los gestos de resurrección de Jesús revelan unas características convergentes bastante significativas. Se trata en primer lugar de la resurrección de tres personas que recobran la vida dentro del marco de las relaciones afectivas y familiares. La muerte enseña todo su rostro escandaloso y traumático cuando arranca de la vida y de las relaciones humanas a una persona joven, abierta aún por completo a todos los proyectos vitales y espirituales. Jesús se compromete con este tipo de muerte. Además, su palabra y sus gestos vivificantes actúan dentro de un marco de relaciones afectivas que se han visto tronchadas y aplastadas por la muerte. Le restituye a la madre el hijo, al padre la hija; devuelve la vida al amigo, entregando de nuevo el hermano a dos hermanas doloridas. La victoria sobre la muerte coincide con la recomposición de aquellos vínculos de afecto que engendran y que alimentan la vida.

A esta línea de acción taumátúrgica le da un significado concreto la palabra de Jesús que anuncia el reino de Dios a los pobres. En la categoría de los «pobres» entran también los que lloran, los afligidos que han pasado por la amarga experiencia del mal en todas sus manifestaciones. En la respuesta a los enviados de Juan el anuncio de que «los muertos resucitan» entra también en la lista de las manifestaciones mesiánicas; forma parte de la «buena noticia» que reciben los pobres (Mt 11, 4-5 par). Aunque estas palabras fueron formuladas por la tradición evangélica sobre el fondo de las esperanzas bíblicas para los tiempos mesiánicos, no están totalmente privadas de valor para la interpretación de los gestos de Jesús que devuelve la vida a los

23. Elías resucita al hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17, 17-24; Eliseo devuelve la vida al hijo de la viuda de Sunam (2 Re 4, 17-37).

que se han visto destruidos por la muerte en la flor de su vida. La victoria sobre la muerte, anticipada en los gestos taumátúrgicos con los que Jesús da la salud a los cuerpos enfermos y devuelve la confianza y la libertad a los afligidos y asustados por el mal, forma parte de la esperanza implícita en el anuncio del reino de Dios.

Pero en el ambiente de Jesús la esperanza judía frente a la muerte se expresa comúnmente mediante la esperanza en la resurrección. A partir del período de los Macabeos, cuando los piadosos y los justos se enfrentaron con la muerte violenta por su fidelidad a Dios y por la observancia de la ley, la esperanza en la resurrección entró a formar parte del credo judío, inculcada por el movimiento cada vez más influyente de los fariseos (cf. Dan 12, 2; 2 Mac 7, 1-23)²⁴. En la tradición bíblica más antigua el justo y el creyente enfrentados con la muerte apelan a sus relaciones con el Dios vivo sin conceder mucho espacio a las especulaciones de los que intentaban prolongar la vida más allá de la muerte (Sal 16, 9-11; 49, 16; 73, 24; Job 19, 25-27). Si en algunos textos proféticos se recurre al lenguaje simbólico de la «resurrección» es para indicar la intervención radical de Dios que da un nuevo comienzo a la historia después de una desgracia o una catástrofe nacional (Os 6, 1-2; Ez 37, 1-14). Para algunas figuras ideales, como el patriarca Henoc o el profeta Elías, se habla de «asunción» al lado de Dios, para expresar su estatuto de justos, reconocidos y acogidos por Dios hasta en la muerte (Gén 5, 24; 2 Re 2, 3-11). ¿En qué medida Jesús de Nazaret comparte esta esperanza y acude a ella en el momento de arrostrar su muerte? En la tradición evangélica de los tres sinópticos se recuerda una controversia de Jesús con los saduceos en Jerusalén. Para desacreditar la creencia farisaica en la resurrección, los saduceos demostraban que ésta está en contradicción con la normativa mosaica sobre la institución del levirato. Una mujer que sucesivamente fue tomada por esposa por siete maridos, ¿a cuál de los siete pertenecerá después de la resurrección? La respuesta de Jesús critica en primer lugar la falsa idea de una resurrección fisicista, en la que se proyecten y se prolonguen las condiciones actuales de vida. En segundo lugar Jesús afirma la realidad de la resurrección de los muertos tomando como base la Escritura que nos habla del poder de Dios. El es el Dios vivo; los justos y los creyentes están en relación vital con él (Mc 12, 18-27 par).

Este texto se resiente del debate que se desarrolla en el interior de la comunidad cristiana y con el ambiente exterior acerca de la esperanza de la resurrección. Pero es preciso observar que los saduceos que negaban la resurrección, una vez que fue destruido el templo

24. Cf. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, 51-79; P. Seidensticker, *Testi giudaici contemporanei al messaggio pasquale dei vangeli*, SB 46, Brescia 1980.

en el año 70 d C, dejaron de representar el frente judío de oposición. Por consiguiente, las palabras sobre la resurrección de los muertos, en especial la interpretación original de la Escritura, pueden ser el eco de una tradición que se remonta a Jesús²⁵ En este caso se tendría una prueba de que Jesús comparte la esperanza de resurrección de los ambientes populares y fariseos, pero dentro de una perspectiva religiosa más acentuada y nítida. Es el poder y la fidelidad del Dios vivo y la relación con él lo que sirve de base a la esperanza en la resurrección. Esta esperanza de vida a pesar de la amenaza y de la experiencia de la muerte se vincula con la del reino de Dios que Jesús proclama como una realidad que se hace presente y activa en sus gestos y palabras. Jesús le propone al discípulo que comparte su proyecto y su estilo de vida que salga fuera de un mundo en el que todavía domina la perspectiva de la muerte, para abrazar la esperanza del reino de Dios en el que resucitan los muertos (Lc 9, 60, Mt 8, 21-22) Jesús da un valor y un significado nuevo a la esperanza en la resurrección, insertándola en el horizonte más amplio del reino de Dios. Un reino que no se reduce a la restauración nacional, sino que se va realizando como posibilidad de perdón para los pecadores, de justicia plena para los pobres, y que además alimenta una nueva esperanza frente a la muerte.

En esta perspectiva más amplia del reino de Dios se puede reconstruir la esperanza de Jesús. Él se enfrenta con la muerte violenta como consecuencia de su fidelidad extrema al proyecto del reino de Dios y de su compromiso radical de servicio a los pobres y a los pecadores. Su fidelidad a Dios se expresa en la nueva imagen de Dios, invocado como «Padre mío» *Abbá*, y en las exigencias absolutas de su voluntad, centradas en el amor gratuito y universal, que abraza incluso a los enemigos y a los adversarios personales. De esta nueva relación con Dios y de la percepción intensa de su voluntad de amor brota la crítica de Jesús contra la esclerosis legalista y el formalismo religioso de algunos ambientes judíos. En torno a esta nueva experiencia religiosa va madurando aquel conflicto que llevara a Jesús a la muerte de cruz. Por eso es perfectamente legítimo pensar que la esperanza de Jesús frente a la amenaza de muerte apela a aquella relación intensa y excepcional que esta en el origen y fundamento de todo su proyecto histórico.

Pero la esperanza de Jesús, como el anuncio del reino de Dios, no es un problema privado, aun cuando él se ve afectado en primera persona y con un papel único e irrepetible. Lo mismo que la proclamación del reino es «bienaventuranza» para los pobres y perdón para

25 Cf A Ammassari, *La resurrezione nell'insegnamento nella profezia nelle apparizioni di Gesù* Roma 1976, 30-57

los pecadores, también así la esperanza de Jesús ante la muerte que se cierne sobre su destino de proclamador del Reino será el cumplimiento de la felicidad prometida a los pobres y de la plena reconciliación y paz para los pecadores. Jesús, que acoge a los pecadores y a los desamparados, que comparte sin escrúpulos su mesa y su condición de marginados religiosos y sociales, no puede arrostrar su muerte sin tener ante los ojos una nueva dimensión en la esperanza de perdón y de rehabilitación que él mismo ha encendido y alimentado. Y también por estas opciones de compasión y de solidaridad con los excluidos y los despreciados es por lo que estalló aquella conflictividad que lo condujo a la muerte trágica. En el camino hacia su muerte Jesús es portador de la esperanza para los pobres y los pecadores, a los que ha anunciado y hecho experimentar con palabras y gestos anticipadores el señorío liberador y benéfico de Dios.

¿Se puede decir entonces con una fórmula consagrada por la tradición cristiana que Jesús «murió por los pecados»? ¿O se puede afirmar que Jesús le dio a su muerte un valor redentivo en favor de los pecadores? Antes de responder a este interrogante es oportuno someter a examen el último gesto con el que Jesús expresó su esperanza en la vigilia de su muerte: la cena final con sus discípulos²⁶ La tradición relativa a la última cena de Jesús antes de morir se conserva en un escrito de Pablo de mediados de los años 50 (1 Cor 11, 23-25) y en los tres evangelios sinópticos, en el contexto del relato de la pasión (Mc 14, 22-25 par). La formulación de los textos actuales, que describen los gestos de Jesús y refieren sus palabras, se resiente de la influencia litúrgica y catequística de las comunidades que los conservaron y transmitieron. La inserción actual de la cena de Jesús con los discípulos en el relato de la pasión refleja una tradición arcaica, atestiguada ya por Pablo, que invita a interpretar este último gesto de Jesús en relación con su muerte violenta. Por otra parte la cena final del profeta de Nazaret que está a punto de morir no puede separarse de toda la serie de comidas de su actividad itinerante, por medio de las cuales él quiso expresar la acogida y la solidaridad con los pecadores y anticipar la alegría del tiempo mesiánico (Mc 2, 15-17, 2, 18-20; 6, 34-44 par). La misma tradición evangélica ha llamado la atención sobre esta continuidad y parentesco de la cena con el gesto de los panes partidos y distribuidos a la gente en el desierto (Mc 6, 41 par).

El carácter peculiar de la cena final y de las comidas de Jesús se pone en evidencia con toda claridad apenas se hace una comparación

26 J Jeremias, *Ultima cena, o c.* H Schurmann, *Le recit de la dernière cene*, Lyon 1966, síntesis de sus investigaciones de crítica literaria sobre Lucas 22, 7-38, R Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* Freiburg 1978, X Leon-Dufour, *Jésus devant sa mort o c.* *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* Paris 1982, 93-235

entre ellas y las de su ambiente. Las comidas en común confirman la cohesión de los grupos religiosos, tal como ocurre en las *haburôt* (cofradías) de fariseos o en la comunidad de Qumrán. La comida festiva del sábado y de otras festividades religiosas, presidida por el padre de familia, refuerza el sentido de pertenencia al grupo familiar y al pueblo de Dios. Estas experiencias de banquete con una connotación social y religiosa definen también la identidad del grupo y de la comunidad. De aquí la preocupación de los fariseos y de los demás grupos de «separados» por observar las prescripciones de pureza ritual en la organización de la comida en común. Las comidas de Jesús con los pobres y con el pueblo se caracterizan por el contrario, no por la «separación», sino por la participación de todos. Esto no puede menos de ayudarnos a comprender el significado que él quiso dar a la última cena con los discípulos antes de morir.

La actual tradición evangélica coloca los gestos y las palabras de Jesús en el contexto de la cena de despedida dentro de un marco que recuerda explícitamente la cena pascual judía. En el plano histórico es difícil, por no decir imposible, determinar si la última cena de Jesús con sus discípulos la víspera de su muerte fue una cena pascual. Aparte las dificultades de carácter cronológico —¡la muerte de Jesús habría tenido lugar según los sinópticos el día de pascua!—, está el hecho de que en la tradición evangélica no quedan huellas de los elementos típicos de la cena pascual: hierbas amargas, cordero, las diversas copas de vino, las explicaciones o *aggadah* pascuales. Incluso de la comida judía han quedado solamente dos elementos: la bendición sobre el pan, con el gesto relativo de partirlo y distribuirlo; la bendición sobre el vino y el paso de la copa entre los comensales. El primer gesto era normalmente el que comenzaba la comida judía, mientras que el segundo se hacía al final, antes de comenzar las mezclas de vino que seguían a la comida. En el cuadro que nos ofrecen los textos sobre la cena de Jesús los dos gestos y sus palabras respectivas están ahora asociados en una evidente esquematización. Este hecho revela el origen palestino de esta tradición y acentúa el valor simbólico de la cena de Jesús.

Dada la dificultad de reconstruir el tenor de las palabras de Jesús sobre el pan y sobre el cáliz, es preferible partir del significado global de la cena, releyéndolo sobre el fondo de todo el proyecto de Jesús. Con la imagen del banquete, sacada de la tradición bíblica, Jesús expresó su esperanza de realizar el reino de Dios abierto incluso a los pecadores (Mt 8, 11-12/Lc 13, 28-29; Mt 22, 1-10; Lc 14, 16-24). En la víspera de su muerte partió el pan y compartió la copa de vino con sus discípulos, asegurándoles que, a pesar de la separación de la muerte, él se sentaría de nuevo a la mesa con ellos y bebería en su compañía el vino nuevo en el reino de Dios (Mc 14, 25; Lc 22, 30). Así pues, la

muerte que acecha a Jesús no hace inútil su proyecto del reino de Dios. Jesús espera el cumplimiento del reino de Dios a pesar de su muerte. ¿Se puede decir también que anuncia la realización del reino de Dios a través de su muerte? ¿La manifestación plena y definitiva del señorío salvífico de Dios es el fruto de la muerte de Jesús?

Este es el significado que las palabras de la cena dan a los gestos de Jesús que parte y distribuye el pan y hace pasar la copa de vino. Recibir y compartir el pan sobre el que se ha pronunciado la plegaria de acción de gracias —*berakah*/bendición— significa participar de la bendición y asociarse a los comensales en el banquete. Las palabras interpretativas de Jesús señalan que el pan es el don de su vida. Esto no es sino la explicitación de la existencia entera de Jesús y de su compromiso en favor del reino de Dios proclamado como bienaventuranza para los pobres, anunciado y anticipado en los gestos de acogida y de solidaridad con los enfermos y pecadores. Las palabras sobre el vino confirman el valor de donación realizado ahora en la situación extrema: la muerte violenta, la «sangre derramada». La muerte de Jesús no compromete el proyecto de comunión con Dios, prometido en el reino, sino que lo realiza de una manera nueva, en virtud de su extrema fidelidad vivida hasta la muerte. Su muerte es la inauguración de la «alianza definitiva». Los discípulos, invitados a participar de la copa de vino —de la única copa, en contra del uso judío en los banquetes—, comulgan del don que Jesús hace de sí y entran en la alianza sellada con su sangre.

Las palabras de Jesús sobre el cáliz hacen explícito aquello que es el significado de todas sus opciones en favor de los pecadores y de los pobres. Aquel que ha propuesto un nuevo rostro de Dios, que acoge a los que andan perdidos y da esperanza a los abandonados, se enfrenta con su propia muerte en esta relación de total confianza en Dios, hasta el punto de que puede llamarle en el momento más crítico con el apelativo familiar de *Abbá* (Mc 14, 36). Aquel que ha propuesto la realización de la voluntad del Padre por medio de un amor incondicionado y universal que se extiende hasta los extranjeros y los enemigos, sale al encuentro de su muerte como la señal más grande de amor fiel y solidario. La muerte de Jesús se encuentra entonces en la encrucijada de dos caminos ya trazados por la palabra de Dios, atestiguada en la Escritura. Por una parte es la sangre derramada, la muerte del profeta, rechazado y asesinado como los enviados de Dios. En este sentido la muerte de Jesús es el signo del «pecado» humano de infidelidad, de las opresiones y violencias humanas que se oponen al proyecto de Dios. Por otra parte la opción de Jesús de anunciar e inaugurar el Reino mediante el don de su existencia compartiendo y solidarizándose con los pobres y los pecadores, transforma su muerte en un gesto de extrema fidelidad y de entrega definitiva. El reino de

Dios al final de la vida de Jesús, en la perspectiva de la muerte violenta, toma el rostro del profeta y del justo que da la vida por seguir siendo fiel a Dios-Padre y mantener hasta el fondo la opción de solidaridad con los hombres pobres y pecadores. A los unos y a los otros Dios les garantiza la participación en su reino gracias a la muerte de Jesús.

La muerte de cruz

De toda la vida de Jesús el aspecto humanamente más impresionante y el más cargado de consecuencias en sentido histórico es su conclusión trágica: la muerte en la cruz. El habernos habituado a este símbolo religioso, trasfigurado por la fe y la piedad cristiana, hace que nos olvidemos fácilmente del impacto escandaloso que los contemporáneos y los primeros predicadores cristianos percibían aún en toda su crudeza. La muerte del mesías, proclamado «Hijo de Dios» y «Señor», en el patíbulo reservado a los rebeldes, a los terroristas y a los criminales peligrosos no podía menos de presentarse como una «locura» en contradicción con toda sana experiencia religiosa (cf. I Cor 1, 22-23). Esta misma distancia cultural y espiritual hace bastante problemática una reconstrucción histórica de los últimos días de Jesús y oscurece una serena lectura de los documentos que hablan de ellos. El final violento de una persona querida y admirada como Jesús, en un contexto agitado por desórdenes y pasiones religiosas y políticas, suscita reacciones vivas y antitéticas. Por una parte es posible imaginarse la exaltación y el recuerdo cariñoso de los amigos; por otra explota el mecanismo de la censura y de la represión de los adversarios. ¿Hasta qué punto en este clima de tensión es fiable la documentación sobre la muerte de Jesús? ¹.

1. E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1967; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, BHB XI, München 1973; L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus. Versuche einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der urchristlichen Passionsgeschichte*, SBS 69, Stuttgart 1974; F. Bovon, *Les derniers jours de Jésus*, Paris-Neuchâtel 1974; H. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión*, Estella 1981.

1. *Las fuentes y los documentos evangélicos*

Las únicas fuentes de cierta amplitud que se interesan directamente por los episodios de la vida de Jesús, incluso en su resultado dramático, son los evangelios. Como ya hemos indicado en el capítulo segundo —las fuentes y el método— los documentos extraevangélicos son fragmentarios y tardíos. La breve noticia del historiador romano del siglo II, Tácito, menciona la condenación de Jesús por parte del procurador Poncio Pilato bajo el reinado de Tiberio (*Anales* XV, 44). El testimonio de Flavio Josefo en las *Antigüedades judías*, de finales del siglo I, debe aceptarse con ciertas reservas ya que la autenticidad del texto no es totalmente segura. En substancia, el texto de Josefo no añade nada nuevo respecto a la tradición evangélica, pero confirmaría la iniciativa de los dirigentes judíos en el procedimiento penal que llevó a la condenación de Jesús. Los textos de la tradición judía que se refieren a la muerte de Jesús son escasos y de poca credibilidad como fuentes autónomas, ya que no se remontan más allá del siglo II d. C. Las fuentes arqueológicas y literarias pueden ofrecer algunos elementos de verificación y confrontación, pero no proporcionan informes suplementarios sobre los hechos esenciales de la condenación y de la muerte de Jesús.

Pero lo más impresionante es que fuera de los cuatro evangelios no se encuentran en los demás textos del nuevo testamento otros datos y detalles que puedan integrar el cuadro evangélico de la pasión y muerte de Jesús. El más antiguo credo cristiano, que podría remontarse a unos decenios después de los acontecimientos trágicos de los años treinta, afirma de modo lacónico que Jesús «murió por nuestros pecados según las Escrituras, fue sepultado y resucitó según las Escrituras» (1 Cor 15, 3-4). El eco de estas afirmaciones, interpretadas ya en un contexto de fe, aparece de nuevo en las otras fórmulas arcaicas de anuncio o de catequesis (cf. Gál 3, 1-13). Los discursos que se refieren en los Hechos de los apóstoles se resienten demasiado de la redacción de Lucas para poder ser utilizados como fuente autónoma sobre los últimos acontecimientos de Jerusalén (cf. Hech 2, 23; 10, 39; 13, 27-29). El único texto que podría confirmar el relato evangélico de la pasión es el que nos ofrece la carta a los Hebreos en un contexto exhortativo, en donde se dice que Jesús «padeció fuera de la puerta de la ciudad» (Heb 13, 12). Los demás textos del nuevo testamento, cuando hablan de la muerte de Jesús, no se refieren a un hecho de crónica negra ni a una ejecución capital en la Palestina de los años treinta, sino que la interpretan como un acontecimiento significativo para los creyentes: la manifestación del amor de Dios, la revelación de su gloria (Juan), el cumplimiento del plan salvífico de Dios (Lucas), la reconciliación y redención para los hombres (Pablo).

Esta orientación de los textos cristianos sugiere cuál tiene que ser la perspectiva exacta incluso para la lectura del relato de la pasión y de la muerte de Jesús en los evangelios actuales. Esta sección de los evangelios, la más arcaica y concorde, se presenta con mayor unidad y con una forma más compacta respecto a las secciones precedentes dedicadas a la actividad de Jesús. En efecto, se tiene la impresión de que los acontecimientos de la pasión y muerte de Jesús se van siguiendo en un marco espacio-temporal uniforme: en la ciudad de Jerusalén y en el ámbito de una semana. Pero este hecho no debe hacernos olvidar que el interés primario de los evangelistas no es el de escribir una crónica de los últimos acontecimientos de Jesús, una especie de dossier que poner en manos de la historia o archivar en un instituto de investigación. El evangelio de la pasión, aun en su forma peculiar de narración continuada, sigue siendo ante todo un anuncio y una catequesis sobre Jesús y su proyecto; es una ocasión para exhortar a los cristianos a la perseverancia y a la confianza en medio de las pruebas siguiendo el ejemplo de Jesús que arrostra su muerte con plena fidelidad al Padre. Esta lectura se vislumbra como en filigrana gracias a las referencias más o menos explícitas a los textos y a las figuras bíblicas del «justo» perseguido y del «siervo» humilde y silencioso de Isaías 53. En el relato de la crucifixión la descripción de la tortura macabra queda reducida a una sola palabra: «luego lo crucificaron» (Mc 15, 24 par). Todo lo demás del cuadro evangélico está ocupado por la escena de las burlas, a las que se contrapone la actitud espiritual de Jesús moribundo, que se evoca mediante algunas discretas alusiones a los salmos 22 y 69.

En esta perspectiva la historia de los sufrimientos y de la muerte de Jesús se les puede proponer a los cristianos que reconocen en él al Señor y al Hijo de Dios. El escándalo de la cruz sigue teniendo toda su densidad, pero adquiere un significado para los cristianos probados y perseguidos. Ellos pueden identificarse con los diversos personajes de la pasión para encontrar la confianza y la fuerza de seguir a Jesús en su camino de pasión.

Al lado de esta intención intracomunitaria, catequística y exhortativa, se puede señalar una preocupación apologética que asume de vez en cuando los tonos de la polémica. Jesús fue condenado por la autoridad romana que representaba al imperio en Palestina. La muerte de cruz estaba reservada a los rebeldes y revolucionarios anti-romanos. ¿Cómo es posible presentar a Jesús, el enviado e Hijo de Dios, justo y santo, con esta marca infamante que comprometía toda su obra y su enseñanza? Los predicadores cristianos primero y los evangelistas después intentarán dar una explicación de este trágico final del profeta de Nazaret sobre el fondo de la situación religiosa y política de la Palestina de los años treinta, teniendo en cuenta las

acusaciones que arrojan una sombra de sospecha y de prevención sobre el movimiento cristiano. En los actuales relatos evangélicos de la pasión se refleja aquella polémica que llevará a la ruptura entre la iglesia y el mundo judío oficial. Los evangelios, escritos en griego y para unos que son cristianos y que en su mayoría viven fuera de Palestina y del mundo judío, advierten la necesidad de presentar la condenación a muerte de Jesús sobre el fondo de aquel conflicto que llevó al nuevo movimiento de los seguidores de Jesús a separarse del Israel histórico, sobre el que se abatió finalmente la catástrofe del año 70 d. C.

Dada esta orientación apologética de los evangelios, cabe preguntarse si pueden todavía ser fuentes fidedignas para reconstruir los hechos relativos a la condenación de Jesús y a su muerte violenta. ¿En qué se basa el relato actual evangélico de la pasión? En una instrucción-revelación dada por Jesús a los discípulos en el camino de Jerusalén se vislumbra lo que podría haber sido el bosquejo del antiguo relato de la pasión: «He aquí que subimos a Jerusalén y el hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; lo condenarán a muerte, lo entregarán a los paganos, se burlarán de él, le escupirán encima, lo flagelarán y lo matarán...» (Mc 10, 33-34). En esta síntesis la pasión comienza con el arresto de Jesús y concluye con su muerte. Este esquema, reproducido en el relato de la pasión del evangelio de Marcos, está también en la base de los otros evangelios, incluido el de Juan. Se puede discutir si el punto de partida es este relato unitario o una serie de breves secciones reunidas entre sí por un solo diseño. Tenemos algunos indicios del carácter arcaico de un relato pre-marcano de la pasión en la historia de la crucifixión (Mc 15, 20-41): alusiones a los salmos 22 y 69, cita en arameo del salmo 22, 2, ambientación apocalíptica de la muerte de Jesús, sin una explícita interpretación cristológica y salvífica y sin ninguna alusión a los discípulos.

Este primer núcleo de la pasión, que gira en torno al *titulus* de la cruz, habría sido enriquecido posteriormente con la inserción de otras perícopas que se habían transmitido de modo autónomo: las negaciones de Pedro, la escena de Barrabás y la sepultura. El significado cristológico de la muerte de Jesús quedó explicitado en la edición de Marcos con algunos retoques y añadidos: la provocación de los transeúntes que echan en cara a Jesús la amenaza que había proferido de destruir el templo (Mc 15, 29/14, 58), la invitación a bajar de la cruz (15, 30.32), la proclamación del oficial romano que asiste a la muerte de Jesús: «realmente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39). En la parte inicial el relato de la pasión fue ampliado con las secciones preliminares que van desde el complot de los dirigentes judíos contra Jesús hasta la cena de despedida y la oración en

Getsemaní. Estas perícopas, transmitidas de modo autónomo, fueron integradas por Marcos en el actual relato de la pasión que ofrece un esquema a los otros dos sinópticos. Una confirmación de la estructura antigua del relato de la pasión que va desde el arresto-condenación a la crucifixión-muerte la tenemos en la comparación con el evangelio de Juan, que sigue una tradición autónoma respecto a los sinópticos. Pues bien, Juan comienza el relato de la pasión con el arresto de Jesús (Jn 18, 1) a pesar de la introducción solemne con que se abre el relato de la cena y el discurso de despedida (13, 1). El complot de los dirigentes judíos se nos refiere en otro contexto, antes de la unción en Betania y de la entrada de Jesús en Jerusalén (Jn 11, 47-50). En la estructura definitiva del evangelio de Marcos la entrada de Jesús, con que concluye su viaje hacia la capital, la relativa actividad en Jerusalén y el discurso sobre el «fin», constituyen los preliminares del relato de la pasión.

La historia de la pasión y muerte en el evangelio de Mateo sigue substancialmente la edición de Marcos. La estructura con sus diversas secuencias es la misma en los dos. Pero el primer evangelista dispone de algunas tradiciones particulares, ligadas al ambiente jerosolimitano, que él integra en el esquema de Marcos. Estos añadidos y retoques redaccionales, hechos por el evangelista, dan a su relato una fisonomía particular inconfundible². Si el perfil del relato marcano es de tipo catequístico-parenético (hemos de seguir a Jesús Mesías e Hijo de Dios por el camino de la cruz), el de Mateo es más bien cristológico-ecclesiástico (Jesús es el justo inocente, el Mesías e Hijo de Dios rechazado por el Israel histórico, fundador del pueblo mesiánico). También Lucas se inspira en la trama de Marcos, pero con mayor libertad. Parece ser que él dispone de una tradición autónoma que revela algunos contactos con la de Juan³. Su perspectiva podríamos definirla como histórico-salvífica, con una intención parenética en cuanto que presenta a Jesús como el salvador y el mártir modelo de

2. Las integraciones de mayor relieve en el relato de la pasión-muerte en Mateo son las siguientes: Mt 26, 52-54, rechazo categórico de la resistencia armada en el arresto de Jesús; 27, 3-10, arrepentimiento y final trágico de Judas; 27, 19.24-25, papel de la mujer de Pilato, gesto simbólico del gobernador que se lava las manos y respuesta de los judíos: «¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!»; 27, 51-53, terremoto y resurrección de los «santos» en la muerte de Jesús; 27, 62-66; 28, 2-4.11-15, los guardias en el sepulcro de Jesús.

3. Los añadidos y variaciones lucanas más notables respecto a Marcos-Mateo son: Lc 22, 15-17, sentencias relativas a la cena; 22, 24-30.31-32.35-38, discurso de Jesús después de la cena; 22, 43-44, el ángel consolador en Getsemaní y sudor de sangre; 23, 6-12.13-16, comparecencia de Jesús ante Herodes; 23, 27-31, palabras de Jesús a las mujeres en el camino de la cruz; 23, 39-43, diálogo con los dos ladrones crucificados con Jesús. Hay que mencionar además algunas omisiones más llamativas: la sesión nocturna del sanedrín, la escena de las burlas por parte de los soldados romanos.

los cristianos. En el cuarto evangelio se acentúa la autonomía de la estructura narrativa respecto a los sinópticos y alcanza su cima la profundización teológico-espiritual. En la pasión y muerte de Jesús se revela la «gloria» de Dios, como señal suprema del amor salvífico. La muerte de cruz es la exaltación de Jesús, revelado como «rey», Hijo del hombre y Mesías, al mundo entero.

Dada esta situación de los relatos evangélicos de la pasión y muerte de Jesús, surge espontáneamente el interrogante: ¿qué fiabilidad histórica puede tener una reconstrucción de los acontecimientos sobre la base de estos documentos? La perspectiva catequística y parenética por una parte y la preocupación apologética y polémica por otra ¿no habrán ofuscado y comprometido irremediabilmente la lectura serena y realista de los hechos? En primer lugar hay que decir que el relato de la pasión y la muerte en los evangelios no está condicionado por la interpretación cristiana comunitaria más que los demás trozos que se refieren a la actividad pública de Jesús. En segundo lugar, la convergencia de los cuatro relatos en algunos puntos esenciales, aunque no es todavía una prueba de la historicidad de los sucesos referidos, es un indicio en favor de la solidez y de la antigüedad de una tradición común. Finalmente, la concordancia del testimonio evangélico con el exterior profano es una prueba de la veracidad fundamental de los textos cristianos: Jesús fue condenado en Judea por el gobernador Poncio Pilato a la muerte de cruz. En esta condenación tuvieron un papel las autoridades judías que formaban parte del sanedrín y en particular los altos funcionarios del templo, conocidos por las fuentes externas contemporáneas como Anás y su yerno Caifás. Dada la presencia de Pilato en Jerusalén, se puede presumir que también la colocación de la muerte de Jesús en las proximidades de una fiesta judía, la pascua, es históricamente segura. Todos los demás detalles evangélicos de la pasión y muerte de Jesús, la secuencia de los episodios, el motivo de la condenación y el papel que representaron los diversos protagonistas tienen que ser verificados y comprobados sobre la base de los criterios de historicidad ya recordados y aplicados en la lectura de los demás textos evangélicos.

2. *El complot contra Jesús*⁴

El relato de la pasión en los evangelios sinópticos comienza con una breve información sobre el proyecto de los sumos sacerdotes y de los escribas de arrestar a Jesús para eliminarlo (Mc 14, 1-2; Lc 22,

4. E. Bammel, «*Ex illa itaque die consilium fecerunt...*», en *The Trial of Jesus*, StBT 13, London 1970, 11-40.

1-2). Solamente Mateo integra este dato con la presentación de una verdadera y propia reunión de los sumos sacerdotes y de los ancianos del pueblo en el palacio del sumo sacerdote llamado Caifás para decidir sobre la forma de arrestar a Jesús y hacerlo morir (Mt 26, 3). Esta versión de los hechos que nos hace el primer evangelista revela ciertos contactos con la tradición recogida por Juan, que coloca la reunión del consejo judío en un período anterior y no ya dos días antes de la fiesta de pascua, como lo hace Mateo sobre la base del texto marcano. El evangelio de Juan habla de una reunión formal del «sanedrín» con la participación de los sumos sacerdotes. El añadido de «los fariseos» es una nota editorial que refleja la situación del evangelista (Jn 11, 47). La reunión está presidida por el sumo sacerdote Caifás, que al final propone la línea que hay que seguir en el caso de Jesús: «No entendedis nada y no comprendéis que es mejor que muera un solo hombre por el pueblo y que no perezca toda la nación» (Jn 11, 49-50). La situación de peligro se evocó en los versículos anteriores: «¿Qué hacemos? Este hombre realiza muchos signos. Si le dejamos obrar así, todos creerán en él y vendrán los romanos y descubrirán nuestro lugar santo y nuestra nación» (Jn 11, 47-48).

El contexto actual de esta reunión del sanedrín y algunos otros detalles de la asamblea de los dirigentes judíos se resienten del trabajo redaccional y de la perspectiva cristológica del evangelista⁵. En todo caso, la decisión del consejo supremo judío representa el momento culminante de aquella conflictividad que fue creciendo poco a poco entre Jesús y los responsables de las instituciones judías que formaban el sanedrín. Refleja además la situación tan delicada en que llegó a encontrarse la autoridad judía: por una parte tenía que proteger el espacio de libertad religiosa que les dejaba el poder romano de ocupación y por otra no podía irritar la sensibilidad del pueblo celoso de su propia identidad nacional. Tampoco hemos de olvidar la importancia que tenía el templo, «el lugar santo», para el prestigio y la economía de las grandes familias sacerdotales. La protección del templo iba a la par con el papel socio-económico de la aristocracia sacerdotal ligada al mismo.

Es sintomático el hecho de que el sumo sacerdote Caifás ocupara el cargo durante todo el período de la administración de Pilato en Judea, desde el 26 al 36 d. C. Colocado en el cargo por Valeriano Grato, que en doce años había cambiado por lo menos a cuatro sumos sacerdotes desde el 14 al 26, José Caifás, yerno del anciano Anás, fue depuesto por Vitelio, legado imperial de Siria, después de

5. El evangelista Juan relaciona la reunión del sanedrín con el último signo de Jesús, la resurrección de Lázaro en Betania. proyecta sobre la figura de Jesús, que se retira a la clandestinidad después de la decisión del sanedrín, la imagen de David fugitivo, tras el consejo del traidor Ajitofel: la muerte de uno solo puede salvar al pueblo (cf. 2 Sam 17, 3).

que Pilato, tras un enésimo incidente político-militar, fuera enviado a rendir cuentas de su administración a Roma en el año 36 d. C. Para que nos demos cuenta de los vínculos y de los recíprocos condicionamientos entre el gobernador romano y el sumo sacerdote del templo nos basta con pensar que las vestiduras pontificales para las grandes ceremonias religiosas se guardaban en una sala de la torre Antonia bajo el control del gobernador⁶.

En esta situación de inestable equilibrio religioso-político entre las instituciones judías y la autoridad romana se comprende fácilmente la iniciativa de los responsables judíos a fin de controlar los efectos de la actividad de Jesús. Mientras ésta se limitó a ejercerse en las regiones de Galilea, no hizo más que suscitar la susceptibilidad de los maestros de orientación farisaica. La tradición sinóptica recuerda algunas tomas de posición de estos protectores de la tradición y de la ortodoxia legal. Las noticias sobre complots e iniciativas para decidir de la suerte final de Jesús son únicamente una anticipación o generalización de aquel conflicto que explotaría finalmente en la capital (Mc 3, 6; Mt 12, 14). También el cuarto evangelio refiere algunos intentos hechos por las autoridades del templo a fin de arrestar a Jesús (Jn 7, 30. 44; 10, 39). A pesar de la tendencia característica de Juan a subrayar el conflicto moral entre Jesús y los representantes del judaísmo, no se puede excluir que en el último período anterior a la muerte de Jesús se adoptaran efectivamente algunas medidas oficiales para controlar su acción en la capital. El mismo Jesús se movió entonces con mayor cautela. Si se acepta como buena una noticia del cuarto evangelio, hemos de pensar también en cierto período de clandestinidad de Jesús en la región desértica de la otra parte del Jordán (cf. Jn 10, 40; 11, 54). El mismo evangelista añade que «los sumos sacerdotes (y los fariseos) —nota editorial— habían dado orden de que el que supiera dónde se encontraba lo denunciase, para que pudieran prenderlo» (Jn 11, 57).

La entrada de Jesús en Jerusalén con ocasión de una peregrinación en la que fue acogido y saludado por sus discípulos y admiradores procedentes de Galilea contribuyó a alimentar las sospechas de la autoridad en la capital. Probablemente aquel cortejo de Jesús, que asumió tonos de entusiasmo popular nacionalista y mesiánico, tiene que ser colocado en una fiesta anterior a la pascua fatal en la que, según la tradición evangélica común, Jesús fue condenado a morir en la cruz. Hay algunos detalles, como la agitación de las ramas cortadas de los árboles que hacen pensar en la fiesta de los tabernáculos o de las tiendas, cuando iban en procesión hacia el templo llevando en la

6. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* XVIII, 4, 3 § § 92-95; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, o. c., 168.

mano «bastones adornados, ramos verdes y palmas» (2 Mac 10, 7; cf. 12, 13), cantando en dos coros alternos el salmo 118, que expresa la esperanza mesiánica. En esta ocasión es cuando tuvo lugar el gesto demostrativo de Jesús en el templo, donde se enfrentó con los mercaderes y traficantes echándoles en cara la profecía de Zac 14, 16-21: la realeza del Señor será reconocida entonces por todos los pueblos y ya no habrá comerciantes en el templo⁷. También los debates entre Jesús y los diversos responsables judíos de Jerusalén, que los evangelios sinópticos concentran en la última semana, tienen que distribuirse en un período de tiempo más amplio, tal como sugiere el cuarto evangelio. Pero la entrada mesiánica de Jesús y su toma de posición respecto a la institución del templo impulsaron a las autoridades judías a tomar una decisión sobre su caso. Mientras que el cuarto evangelio habla de una especie de condena de Jesús en contumacia, los sinópticos nos hablan de una reunión de los dirigentes judíos miembros del sanedrín para capturar a Jesús mediante algún engaño (Mc 14, 1; Mt 26, 4). El motivo de esta precaución es el miedo a una sublevación popular; por eso mismo excluyen la «fiesta» ya cercana de pascua-ázimos, ya que durante la misma hay en la ciudad una peligrosa afluencia de peregrinos. Pero los acontecimientos posteriores mostrarán que el «pueblo» —si nos atenemos a lo que refiere la tradición evangélica— no reacciona lo más mínimo en favor de Jesús. Entonces el proyecto de arrestarlo con algún engaño tiene que referirse a una situación distinta que, sobre la base de los datos que nos da Juan y de la escena del arresto, se puede reconstruir de este modo: Jesús después de la «condenación» en contumacia y de la amenaza de arresto después de los últimos acontecimientos —conflictos de Jerusalén— participa en la fiesta de pascua con los discípulos en la capital, pero sin exhibirse demasiado y buscando alojamiento en casa de algún amigo de confianza (Mc 11, 11. 19). En este punto la intervención de Judas resulta indispensable para capturar a Jesús por sorpresa, seguros de dar el golpe acudiendo al sitio donde se mantiene oculto con los discípulos (Jn 18, 1-2). No se puede excluir que Judas por esta colaboración recibiera alguna recompensa por parte de los jefes judíos. Pero el motivo económico no explica el cambio que tuvo lugar en este discípulo de Jesús, llamado a formar parte del grupo de «los doce» y denominado con el sobrenombre de «Iscariote»⁸. El enigma espiritual de Judas, señalado como un hecho escandaloso en los

7. Cf. M. E. Boismard-A. Lamouille-P. Sandevor, *Synopse des quatre évangiles*, Paris 1972, II, 333-334; tr. castellana: *Sinopsis de los cuatro evangelios*, Bilbao 1975.

8. Son varias las hipótesis que se han propuesto para explicar el apelativo «Iscariote» que se le da a Judas; una de ellas está relacionada con su papel en el arresto de Jesús: el «zelote» o «zelante», que por escrúpulos religiosos o por opción política denuncia-entrega a Jesús (cf. cap. 5, nota 17).

evangelios, pone en evidencia por lo menos dos datos en el plano histórico. En primer lugar hay que reconocer que la tradición evangélica ha conservado el recuerdo de un hecho embarazoso, aunque ha intentado comprenderlo en clave teológica como cumplimiento de la Escritura y lo ha propuesto como advertencia a los miembros de la comunidad⁹. En segundo lugar hay que admitir que Jesús comprometió en su proyecto a unos hombres libres, sin secuestrarlos ni fanatizarlos, hasta el punto de que uno de los más íntimos pudo separarse de él para secundar el proyecto de represión de sus adversarios.

3. El arresto de Jesús¹⁰

El antiguo relato de la pasión comenzaba con el arresto de Jesús. Un indicio de este hecho nos queda todavía en la actual edición de los evangelios: «(Y mientras todavía estaba hablando) llegó Judas, uno de los doce y con él una turba con espadas y palos enviada por los sumos sacerdotes, escribas y ancianos» (Mc 14, 43 par). El evangelio de Juan se muestra también de acuerdo con los sinópticos en destacar el papel de Judas, el traidor, que «tomando una cohorte y los guardias ofrecidos por los sumos sacerdotes y fariseos, fue allá con linternas, antorchas y armas» (Jn 18, 3). El arresto de Jesús tiene lugar de noche en un huerto al otro lado del torrente Cedrón (Jn), en unos terrenos conocidos con el nombre de Getsemaní (sinópticos). En aquel sitio Jesús, según los tres primeros evangelios, se había dirigido a orar después de la última cena de despedida celebrada con los discípulos en una casa de Jerusalén. La misión de Judas, según Mateo y Marcos, era la de señalar a Jesús en medio del grupo de los discípulos para poderlo arrestar sin confundir su persona con la de los otros. El beso del discípulo al Maestro sería la señal para los esbirros que le acompañaban. Los evangelios de Lucas y de Juan no le dan este significado al gesto de Judas. Más aún, en Juan es el propio Jesús el que se presenta al grupo que ha venido a arrestarlo y se les entrega garantizando así la inocuidad de sus discípulos.

Las indicaciones concretas de Juan sobre el grupo enviado a arrestar a Jesús plantean un problema: ¿Quién dio la orden de

9. Esta reinterpretación de la figura y del papel de Judas coincide con su degradación creciente desde los sinópticos a Juan: Judas, aunque sigue siendo uno de los doce, vende a Jesús por treinta denarios (Mt 26, 14-16 par) y tiene el fin que corresponde a los traidores (Mt 27, 3-10); es un «diablo» al servicio de los intentos homicidas de Satanás, ladrón e infiel (Jn 6, 70-71; 12, 4-6; 13, 2.26-30).

10. Para los problemas relativos a la sucesión de los episodios evangélicos: preparación y celebración de la cena de despedida, oración en Getsemaní y arresto, cf. Apéndice II: *Cronología y topografía de la pasión y muerte de Jesús*.

arrestar a Jesús? Efectivamente, el cuarto evangelio dice que Judas habría tomado una «cohorte», junto con los guardias de los sumos sacerdotes y de los fariseos (Jn 18, 3; cf. Jn 7, 44). Dejando aparte el último detalle sobre los fariseos que representa un anacronismo propio de Juan, la referencia a las autoridades del templo concuerda en parte con lo que nos dicen los sinópticos. Mateo prescinde de los «escribas» que se mencionan en el texto de Marcos, mientras que sólo enumera entre los que mandan a los sumos sacerdotes y a los ancianos del pueblo. El evangelio de Lucas alude indirectamente a los que mandan en las palabras que Jesús, antes de que se lo lleven, dirige a los que habían venido, «sumos sacerdotes, jefes de la guardia del templo y ancianos» (Lc 22, 52). Comparando todos estos datos se saca la impresión de que la iniciativa del arresto de Jesús se debe principalmente a las autoridades del templo, que podían disponer de un cuerpo de policía. Por otra parte los jefes de los sacerdotes, miembros del sanedrín, estaban apoyados por el grupo de orientación saducea, constituido por los nobles laicos, los «ancianos» del pueblo.

Sin embargo, el evangelio de Juan menciona explícitamente una «cohorte» con su comandante en el arresto de Jesús, distinguiendo entre este destacamento militar y los guardias judíos (Jn 18, 3. 12). Aunque reduzcamos la «cohorte», unidad del ejército romano, a un «manipulo» de unos 200 hombres, se trata de todas formas de un número considerable, al que hay que añadir los del templo. Pero el problema de mayor relieve es de orden jurídico-político: la autoridad romana que está representada en Judea por el gobernador, ¿estaba previamente interesada y comprometida en el arresto de Jesús? Si nos atenemos a lo que refiere a continuación el cuarto evangelio, el único que sugiere esta presencia de los militares en el arresto de Jesús, no parece que Pilato estuviera al corriente de las actividades del arresto y de su peligrosidad (cf. 18, 29-30). Por eso las particularidades del cuarto evangelio sobre el arresto de Jesús se podrían entender de dos maneras. Juan recurre a una terminología «militar» para referirse a los guardias del templo o del servicio de orden bajo la dependencia del sanedrín; o bien, más probablemente, quiere presentar desde el principio de la pasión a las fuerzas que se contraponen: por un lado Jesús y por otro la autoridad religiosa y política, que envió a sus respectivos hombres para arrestar a Jesús. Frente a este imponente despliegue de fuerzas aparece más majestuoso e impresionante el papel de Jesús que, presentándose con la solemne declaración: «Yo soy», hace retroceder y caer por tierra a los hombres armados (Jn 18, 5-6).

Para los otros detalles del arresto de Jesús que nos refiere el cuarto evangelio no siempre es posible distinguir los que son elementos históricamente fiables de los que se deben a una relectura con finalidad catequística o parenética. El caso de la resistencia armada de los

discípulos y de su posterior deserción total puede ser un ejemplo de esta dificultad. Dificilmente se puede imaginar que la comunidad cristiana haya inventado el detalle del recurso a la espada por parte de uno de los discípulos de Jesús. El cuarto evangelio indica que aquel discípulo decidido era Simón Pedro y que el criado del sumo sacerdote herido en la oreja se llamaba Malco (Jn 18, 10). La presentación del hecho en los actuales evangelios resulta por lo menos incómoda uno de los que estaban con Jesús, cuando los guardias le echaron la mano encima, tomo la espada y le corto la oreja a un guardia. Este episodio le ofrece a Jesús la ocasión de condenar la autodefensa armada y presentar su opción de adhesión plenamente libre a la voluntad de Dios atestiguada en las Escrituras (cf Mt 26, 54, Jn 18, 11).

La fuga de los discípulos, que Lucas nos da a entender y que sitúa en su lugar debido el cuarto evangelio, corresponde a las palabras proféticas de Jesús. «Todos os escandalizaréis, porque está escrito Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas» (Mc 14, 27, Mt 26, 31). Es una advertencia muy clara a los cristianos que corren el riesgo de fallar en medio de la prueba. Por otra parte es poco probable que este detalle de la fuga haya sido producido únicamente con el objetivo de poner en guardia a los miembros de la comunidad en tiempos de persecución. Es un dato de hecho que los discípulos de Jesús, en contra de lo que podía verse la víspera de su arresto, no se vieron comprometidos en su captura ni sometidos a un control de la policía. Por consiguiente, se puede considerar como substancialmente fiable la versión evangélica de los hechos sólo fue arrestado Jesús por sorpresa y durante la noche, con la connivencia de Judas, en las cercanías de Jerusalén, por los guardias que habían enviado las autoridades del templo. Es improbable una intervención directa de la autoridad romana en el arresto de Jesús, aunque no se puede excluir un acuerdo en línea de principio entre los dos poderes interesados en evitar agitaciones populares por motivos religiosos y políticos.

4 El proceso de Jesús¹¹

Ninguno de los procesos que concluyeron con la condenación a muerte del acusado puede compararse con el de Jesús por sus consecuencias históricas y sus resonancias espirituales. Un historiador de

11 J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* Regensburg 1950, 41969 (trad. cast., *El proceso de Jesús* Barcelona 1968), S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968, P. Winter, *On the Trial of Jesus* Berlin 1961, J. Carmichael, *The Death of Jesus* New York 1962, E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus* StBTh 2 Ser 3, London 1971, R. Aron, *Quelques réflexions sur le proces de Jesus* LumVie 20, 101 (1971) 5-17, D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the*

los comienzos del cristianismo relaciona el proceso de Jesús con el de Sócrates, condenado el año 399 a C por los atenienses bajo la acusación de haber introducido divinidades extranjeras y de corromper a los jóvenes, con la condenación de Mani en el año 276 d C por parte del sassánida Bahrām I por sus doctrinas religiosas, y con la condenación a la hoguera de Juana de Arco en el año 1431 por su pretendida misión divina¹². Es innegable que la condenación de Jesús a la muerte de cruz encierra una significación religiosa e ideológica, ya que hace veinte siglos que un inmenso número de hombres y de mujeres han hecho referencia a ella para dar un sentido a sus vidas, a sus sufrimientos y tribulaciones, y finalmente a la muerte en todas sus formas históricas. La cruz se ha convertido en símbolo religioso, cargado de valores espirituales y de connotaciones emotivas. Por consiguiente una investigación histórica sobre el proceso que condujo a Jesús de Nazaret a la muerte en la cruz estará necesariamente condicionada por estas motivaciones de carácter religioso y espiritual, que por sus elementos emotivos e ideológicos no permiten enfrentarse de modo aséptico y neutral con la cuestión de la responsabilidad «jurídica» de la condena de Jesús.

En este sentido es sintomática la gama de posiciones de los autores modernos, cristianos y judíos, que han estudiado la cuestión del proceso de Jesús. Se va desde la afirmación de quienes sostienen la responsabilidad plena y principal de los judíos —en ese caso Pilato sería solamente una manivela puesta en marcha por los dirigentes judíos— hasta la hipótesis de los que excluyen toda responsabilidad judía, haciendo del gobernador romano la única autoridad competente para el caso de Jesús. La imputación fundamental contra Jesús habría sido de carácter político, participación en una sublevación armada dentro de la línea de los zelotes anti-romanos¹³. El papel de la autoridad judía —limitada en todo caso a los círculos sacerdotales del templo— habría sido tan sólo de colaboración y de apoyo a la intervención romana. El «proceso» judío se reduciría a una mera

present day Leiden 1971, G. S. Sloyan, *Jesus on Trial The Development of the Passion Narratives and their Historical and Ecumenical Implications* Philadelphia 1973, J. P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée Textes et monuments* EB, Paris 1981.

12 S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus o c*, 13.

13 Esta es la posición que defiende S. G. F. Brandon, divulgada por Carmichael, no solo en la obra dedicada al proceso de Jesús, sino ya en *The Fall of Jerusalem and the Christian Church A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A. D. 70 on Christianity* London 1951, cf. *Jesus and the Zealots* London 1967. Había sido ya propuesta por H. S. Reimarus en 1778 y recogida por el rabino L. Philipson, *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* Leipzig 21901, por el marxista K. Kaustsky, *Der Ursprung des Christentums* Stuttgart 1908 (trad. cast. *Orígenes y fundamentos del cristianismo* Salamanca 1974) y por R. Eisler, *Jesus basileus ou basileusas*, I-II, Heidelberg 1929-1930.

audiencia informal e instructoria con vistas a la entrega del reo a Pilato o bien a un intento por parte del sanedrín de salvar a Jesús, haciendo que se retractase de sus pretensiones mesiánicas¹⁴

La parte contraria sostiene no sólo la iniciativa de las autoridades judías en el arresto de Jesús, sino también el desarrollo de un proceso regular ante el sanedrín funcionando como tribunal supremo y la respectiva condenación de Jesús por motivos religiosos¹⁵. El papel de Pilato habría sido sencillamente el de hacer que se ejecutase el proyecto de los judíos que querían a toda costa eliminar a Jesús, presentando ante el gobernador el aspecto político de su mesianidad. En esta hipótesis se afirma que el sanedrín, bajo la administración romana, no tenía facultades para emitir y ejecutar sentencias capitales, viceversa, en la solución anterior se sostenía que precisamente la competencia jurídica efectiva del tribunal judío incluso para las penas capitales es una prueba de que el caso de Jesús, condenado a la muerte de cruz, tenía un aspecto decididamente político.

Después de las autorizadas declaraciones conciliares de carácter teológico y ecuménico sobre la «responsabilidad» de los judíos, la investigación sobre el proceso de Jesús se sitúa en el plano de la crítica literaria e histórica de las fuentes y de los textos. No se trata ya de discutir si la responsabilidad de la muerte de Jesús vista en una perspectiva de fe recae sobre los hombres pecadores que rechazan su mensaje, su persona y su función mediadora. En este sentido todos los hombres, judíos y cristianos, creyentes o ateos, todos están comprometidos en la muerte de Jesús en la cruz. Pero esta es una interpretación «ideológica» que no afecta directamente a la responsabilidad histórica de los protagonistas de la pasión de Jesús. No se trata tampoco de recordar la cuestión de una solidaridad jurídica nacional de los judíos, por lo que sería tan absurda una revisión del proceso de Jesús —según ha sido propuesto a las autoridades actuales del estado de Israel— como la de quienes sugieren entablar ahora un proceso al gobierno italiano de Roma, ¡solidario del gobernador imperial Pilato! La investigación histórica no tiene competencia para condenar ni absolver a nadie. Su finalidad es la de reconstruir de la forma más fidedigna el desarrollo de los hechos sobre la base de los documentos utilizables. Pues bien, también para el episodio del proceso de Jesús las fuentes más amplias y que es posible fechar con cierta aproximación son los cuatro evangelios. Se trata de textos cristianos, escritos por unos hombres que no solo simpatizaban con Jesús, sino que eran creyentes y habían adquirido el compromiso de defender y atestiguar

14 Es la hipótesis que propone H. Cohn en una lección pronunciada en la universidad de Jerusalén en 1966 y luego en su escrito *Reflections on the Trial and Death of Jesus* Jerusalem 1967, publicado en hebreo *Mishpató umothó shel Jeshú Hanôzri* Tel-Aviv 1968

15 Es la postura de J. Blinzler y de D. R. Catchpole

su fe en él, proclamado y venerado como Señor e Hijo de Dios. La presentación evangélica del proceso que llevó a Jesús a la muerte de cruz no puede menos de resentirse de esta perspectiva de fe cristiana. En el origen de esta tradición evangélica no está la intención de conservar un dossier sobre el proceso de Jesús, ni tampoco el de organizar el material para una crónica judicial, sino el deseo de ofrecer a los cristianos, miembros de la comunidad, una clave de lectura del drama final de Jesús, de responder a las objeciones y sospechas del ambiente externo en lo relativo a su condenación a la muerte en la cruz. Sólo si tenemos en cuenta esta perspectiva catequística, apologética y también polémica en la que colocan los evangelios el proceso de Jesús, podremos utilizar su testimonio para una reconstrucción fiable de los hechos. La documentación evangélica puede integrarse y controlarse con los informes que es posible sacar de los autores e historiadores antiguos, especialmente Flavio Josefo y Filón, sobre la figura y la administración de Poncio Pilato y sobre sus relaciones con las instituciones judías.

El primer punto de partida históricamente comprobado y que obtiene el consenso de todos los autores e historiadores de todas las tendencias es el siguiente: Jesús de Nazaret, conocido como el fundador del movimiento de los cristianos, fue condenado a morir en la cruz en Jerusalén bajo la administración del gobernador romano Poncio Pilato por los años treinta de la era cristiana¹⁶. El segundo dato que es acogido como históricamente fidedigno y seguro por una gran mayoría de autores es el *titulus*, colgado de la cruz de Jesús, en el que se formula la «causa» de la condenación: «(Jesús el nazareno) el rey de los judíos» (Mc 15, 26 par, Jn 19, 19). Finalmente, hay un tercer elemento sobre el que existe un acuerdo mayoritario aun dentro de la diversidad de posturas y de hipótesis: la autoridad judía desempeñó cierta función en el debate del proceso que concluyó con la condenación de Jesús a la pena capital. Estos tres puntos no ofrecen todavía la plataforma para una reconstrucción del proceso de Jesús, ya que siguen abiertos algunos problemas de cierta importancia: ¿cuál fue el papel concreto de las autoridades judías? ¿Se trató de un proceso verdadero y propio o más bien de una instrucción y una audiencia informal? ¿Quiénes participaron en él? ¿Por qué Jesús fue condenado a la cruz? ¿Tiene derecho el sanedrín a dictar y a ejecutar sentencias para las causas capitales? ¿Cuáles fueron las acusaciones concretas en base de las cuales condenaron a Jesús? ¿Qué papel representó el «pueblo» judío en el proceso de Jesús? ¿Cuál fue el papel y la actitud de Pilato?

16 Cf. Tacito, *Anales* XV, 44, Mc 15, 1 20 par, Jn 18, 28-29, 19, 16

Antes de responder a estos interrogantes es oportuno tomar en consideración los datos evangélicos relativos a toda la serie de episodios que van desde el arresto hasta la entrega de Jesús para ser crucificado. Teniendo presentes los cuatro relatos se obtiene esta sucesión de los hechos, que van desde la noche del jueves hasta el mediodía del viernes:

1. *Traslado de Jesús de noche bajo custodia armada:*
 - a) ante Anás, en donde tiene lugar el interrogatorio; luego es conducido en estado de arresto ante el sumo sacerdote Caifás (Jn);
 - b) ante Caifás, sumo sacerdote (Mt), en donde tiene lugar la reunión de los sumos sacerdotes, de los ancianos y escribas, el interrogatorio de Jesús y al final un primer episodio de escarnio (Mc-Mt).
2. *Pedro en el patio del sumo sacerdote* durante el interrogatorio de Jesús reniega de él varias veces.
3. *De madrugada (Mc) se reúne el consejo* de los sumos sacerdotes, escribas (Mc-Lc) y ancianos, y decide la entrega de Jesús a Pilato (Mc-Mt);
 - a) interrogatorio de Jesús y posterior entrega a Pilato (Lc);
 - b) de mañana los judíos conducen a Jesús desde la casa de Caifás hasta el pretorio de Pilato (Jn);
 - c) Judas devuelve el dinero a los sumos sacerdotes y ancianos y va a colgarse (Mt);
 - d) los judíos acusan a Jesús ante Pilato (Lc-Jn).
4. *Pilato interroga a Jesús:* «¿Eres tú el rey de los judíos?»; los judíos acusan a Jesús (Mc-Mt); Jesús es enviado a Herodes por Pilato y luego devuelto de nuevo (Lc).
5. *Propuesta de intercambio con Barrabás* (Mt-Mc; Lc-Jn).
6. *El pueblo pide la crucifixión de Jesús.*
7. *Flagelación (Mc-Mt; Jn) y entrega de Jesús* para ser crucificado (Mc-Mt; Lc-Jn).
8. *Episodio de las burlas organizado por los soldados* (Mc-Mt; Lc).

De esta comparación de los cuatro textos evangélicos se deduce inmediatamente la diversidad de la versión de Lucas, que no menciona para nada la reunión y el interrogatorio nocturno de Jesús ante el sumo sacerdote Caifás. Sin embargo, Lucas nos habla de una reunión

—nunca se nos habla de los fariseos en este contexto— siguiera la del consejo de los ancianos del pueblo con los sumos sacerdotes y los escribas por la mañana temprano (Lc 22, 66-71). Al final, la asamblea judía conduce a Jesús ante Pilato (Lc 23, 1). También los evangelios de Mateo y de Marcos conocen una reunión por la mañana del consejo judío con los mismos participantes (Mt 27, 1; Mc 15, 1). Mateo excluye a los «escribas». ¿Se trata de una prolongación de la sesión nocturna o más bien de una nueva reunión? El cuarto evangelio no habla de ninguna reunión judía, sino que refiere simplemente que Jesús fue conducido en situación de arresto, durante la noche, sucesivamente ante Anás y ante Caifás, y que luego al amanecer fue llevado de la casa de Caifás al pretorio de Pilato (Jn 18, 12-13. 24. 28). Es esta versión tan complicada, por no decir contradictoria, de los hechos la que suscita el problema sobre la función del «sanedrín» en el proceso de Jesús. ¿Hubo una reunión nocturna del sanedrín? ¿Qué eventual relación tuvo con la reunión de la mañana? ¿Se trata de un verdadero debate, de un proceso, o tan sólo de una instrucción con vistas al proceso ante Pilato?

a) *El «proceso» judío*

Las dificultades que se plantean en contra de una convocatoria nocturna del sanedrín, además de las ya mencionadas de una falta de acuerdo dentro de la tradición sinóptica, se derivan de otras objeciones de carácter histórico-jurídico. Semejante reunión habría sido ilegal por diversos motivos, puesto que tanto el tiempo como el lugar de su celebración estarían en contraste con las disposiciones legales atestiguadas por la *Mishna*, en su tratado sobre el *Sanedrín*. Además, el debate y su conclusión con una sentencia capital estarían en contradicción con las normas mishnaicas¹⁷.

Pero tales objeciones suponen que el eventual proceso judío contra Jesús se llevó a cabo según la jurisprudencia que correspondía a las colecciones legislativas de la *Mishna*, del siglo II d. C., que se resenten del influjo decididamente farisaico de la escuela de Jamnia. Resulta difícil imaginarse que un proceso en el que tuvieron la iniciativa los sumos sacerdotes y los ancianos de orientación saducea

17. Cf. E. Lohse, *La storia della passione e morte di Gesù Cristo*, Brescia 1975, 11-92, que enumera cinco motivos de ilegalidad:

- a) los procesos capitales sólo pueden celebrarse de día (*Sanh* IV, 1);
- b) la sentencia tiene que pronunciarse en una segunda sesión posterior a la primera;
- c) las reuniones del tribunal no pueden celebrarse en días de fiesta ni en la vigilia de las fiestas;
- d) la condenación por blasfemia sólo se refiere a la mención expresa del nombre de Dios (*Sanh* VII, 5);
- e) las sesiones regulares del sanedrín se celebran en el recinto del templo, en el «aula de la piedra cuadrada».

normativa fijada posteriormente por los fariseos. Por otra parte, ¿qué escrúpulos legales podían tener las autoridades del templo una vez que habían hecho arrestar a Jesús por sorpresa y estaban decididos a entregarlo a la autoridad romana bajo la acusación de ser un agitador peligroso? El resultado de semejante procedimiento era claramente previsible.

Pero en este punto se plantea el problema de fondo para aclarar cuál fue el papel que representó la autoridad judía y cuál el motivo de la condena de Jesús. El sanedrín, como consejo y tribunal supremo, presidido por el sumo sacerdote en el cargo, ¿tenía el poder de dictar sentencias capitales y de hacer ejecutarlas respecto a sus propios connacionales? También éste sigue siendo un punto discutido, ya que por una parte se conocen algunos episodios en los que la autoridad judía —el sanedrín o el sumo sacerdote— habrían ejercido el derecho-poder de condenar a muerte, mientras que por otra parte hay testimonios en sentido contrario: bajo la administración directa de Roma habría quedado limitado el poder del sanedrín en lo relativo a las penas capitales¹⁸. Una confirmación en este sentido podría venirnos de la praxis que generalmente seguía Roma en el gobierno de sus provincias y del poder que se daba a los gobernadores enviados a Judea¹⁹. Por eso es probable que el sanedrín, como supremo tribunal judío bajo la administración romana, tuviera el derecho y la competencia de tratar incluso las penas capitales, pero sin que pudiese ejecutar la sentencia, ya que solamente el gobernador —como en las demás provincias— tenía derecho de vida y de muerte sobre los naturales del país²⁰.

18 El caso de Esteban que se nos narra en Hech 7, 55-8, 4 debe considerarse más como un linchamiento popular que como una verdadera ejecución judía, que hay que colocar después de la partida de Pilato para Roma y antes de la llegada del nuevo gobernador Marcelo, lo mismo hay que decir del caso de Santiago, el hermano del Señor que hizo ejecutar Anas en el año 62 d. C., aprovechándose de la ausencia del gobernador romano (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XX, 9, 1 § 197-203). También las peripecias del proceso de Pablo que se nos narran en Hech 21-28, confirman esta relación entre la autoridad del sanedrín y el poder romano: solamente hay una autoridad que puede ejecutar una sentencia de muerte, Roma y su representante. Algunos textos de la tradición rabínica confirman esta limitación del poder del sanedrín en la provincia romana de Judea desde el 6 al 66 d. C. (cf. *Mek. Ex.* 21, 14, *pSanh* I, 18a, 42, VII, 2, 24b, 48, *pSanh* 41a, *Sabb* 15a), esta situación se reflejaría en el texto de Jn 18, 31, aunque la preocupación del cuarto evangelio es más teológica que historiográfica.

19 Flavio Josefo, *Guerra* II 8, 1 § 117, «Habiendo sido reducido a provincia el territorio de Arquelao, fue enviado allá como procurador Coponio, un miembro del orden ecuestre de los romanos, investido también por César del poder de condenar a muerte».

20 El poder de conminar y ejecutar una sentencia capital solo impropriadamente puede llamarse *ius gladii*, que originalmente era el derecho del comandante del ejército romano de condenar a muerte a los soldados, aunque fuesen ciudadanos romanos, sin el impedimento de una eventual apelación al tribunal de César.

Resueltas preliminarmente las dos objeciones sobre la función del sanedrín como expresión de la autoridad judicial judía, podemos ahora reconsiderar el testimonio de los evangelios. En línea de principio no hay dificultad alguna para que se celebre una reunión del sanedrín en la que se habría tratado el caso de Jesús, que podía concluirse también con una sentencia de muerte. Si plantea ciertas dificultades la reunión nocturna del sanedrín, fuera de su sede legal en el templo, se puede optar por la versión de Lucas y suponer una convocatoria regular del supremo tribunal judío para la madrugada del día siguiente. Pero los problemas siguen en pie en lo que se refiere al desarrollo del debate en el proceso. Según la tradición de Mateo y de Marcos, se buscan testigos para poder inculpar a Jesús. Tampoco el testimonio concorde de dos personas que acusan a Jesús de haber anunciado la destrucción del templo es un capítulo de acusación suficiente para dictar una sentencia capital. Todo el conjunto da la impresión de ser una pieza montada con función apologetica. Desde el principio se habla de la búsqueda de «falsos testigos» para condenar a muerte a Jesús (Mt 26, 59). El *logion* sobre el templo se remonta probablemente a Jesús, pero ha sido releído en clave cristiana frente a las acusaciones del ambiente judío que echaba en cara a los cristianos el incumplimiento de la profecía (cf. Mc 14, 58; 15, 29). Jesús no responde a los «falsos testimonios». Su actitud se muestra conforme con el modelo del «justo» perseguido y con el del «siervo» doliente (cf. Sal 38, 14-15; 39, 10; Is 53, 7). En este punto interviene el presidente del sanedrín, el sumo sacerdote, que le hace a Jesús una pregunta concreta y explícita: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios bendito?» (Mc 14, 61 par). Lucas desdobra el interrogatorio en dos fórmulas: «¿Eres tú el Cristo?... ¿Eres entonces el Hijo de Dios?» (Lc 22, 67, 70). Jesús responde afirmativamente: «Lo soy», pero indica a continuación el sentido de su respuesta anunciando su exaltación y entronización a la derecha de Dios y su venida como hijo del hombre sobre las nubes del cielo (Mc 14, 62 par; cf. Lc 22, 68). La sentencia de Jesús es una sabia combinación de una fórmula inspirada en el Salmo 110, 1 y en el texto de Dan 7, 13. Sin excluir la posibilidad de que esta combinación de imágenes se remonte al mismo Jesús, la formulación actual del texto se resiente de la cristología elaborada en la tradición cristiana que proclama a Jesús resucitado como el Cristo entronizado a la derecha de Dios y como Hijo del hombre glorificado (Lc), cuya venida se espera para juzgar a los hombres (Mc-Mt). Así pues, la respuesta de Jesús al supremo representante del pueblo judío es el vértice de la revelación de Jesús y la síntesis perfecta de la profesión de fe cristiana. Las palabras solemnes de Jesús provocan la reacción de los representantes del judaísmo. «¡Ha blasfemado! ¿Tenemos acaso necesidad de testigos? Habéis oído la blasfemia, ¿que os parece?» La conclusión

unánime de la asamblea suena como una sentencia: «Es reo de muerte». ¿En qué sentido la proclamación de Jesús en presencia del sanedrín puede ser considerada como una «blasfemia» bajo el perfil de la tradición bíblica o judía? Ciertamente no en cuanto que Jesús se proclame «mesías», ya que esto es algo que forma parte de la esperanza judía. Ni tampoco en cuanto que Jesús recurra a la fórmula «Yo (lo) soy», que en el contexto actual podría tener el sentido de una autopresentación divina. Tampoco la fórmula «hijo del hombre», atribuida al futuro personaje glorioso que viene sobre las nubes del cielo, tiene carácter blasfemo. Sólo la entronización a la derecha de Dios como «Hijo y Señor» puede considerarse como una atribución y un título que atenta contra la unicidad de Dios. Pero para que pueda ser entendida de este modo, la respuesta de Jesús tiene que colocarse en una perspectiva de fe cristiana. Por consiguiente, también la reacción del sumo sacerdote y del sanedrín que condena a Jesús como blasfemo es una confirmación de la relectura cristiana de todo el «proceso» judío.

Sin embargo, esto no quiere decir que el relato sinóptico del «proceso» ante el sanedrín sea una creación de los evangelistas. En el origen de esta versión de los hechos hay algunos datos sólidamente atestiguados por la tradición: la comparecencia de Jesús después del arresto nocturno ante la autoridad judía, representada por el sumo sacerdote, la decisión de una asamblea judía presidida por la autoridad religiosa, celebrada por la mañana, de conducir a Jesús en situación de arresto ante el gobernador romano Poncio Pilato²¹. El evangelio de Juan está de acuerdo con la tradición sinóptica en atribuir esta iniciativa a los sumos sacerdotes (cf. Jn 18, 35). Teniendo en cuenta todos estos elementos sólidamente atestiguados por la tradición convergente, se puede intentar una reconstrucción del «proceso» judío. En la noche misma en que fue arrestado, Jesús fue conducido al palacio en donde residía el sumo sacerdote judío Caifás, en donde tuvo lugar un primer interrogatorio sobre su actividad (cf. Jn 18, 19-21; Mc 14, 49 par). Después de esta audiencia informal Jesús queda bajo la custodia de los guardias al servicio de la autoridad del templo. Por la mañana temprano Jesús comparece ante una reunión del sanedrín, en la que queda formalizada la instrucción nocturna y se toma la decisión de entregarlo al gobernador romano bajo la acusación de reivindicación mesiánica y consiguiente acusación popular. La iniciativa de esta decisión se debe a las autoridades religiosas

21 El evangelio de Juan no menciona una reunión del sanedrín, ya que hablo anteriormente de la decisión que tomo el consejo presidido por Caifás de hacer condenar a Jesús (cf. Jn 11, 47-50; 53, 18, 14)

que administran el templo, es decir, los altos funcionarios del culto, los jefes de los sacerdotes que controlan también el sanedrín²².

Esta reconstrucción de los hechos nos permite hablar de un «proceso» judío. La versión que de él dan los evangelios sinópticos no es un informe verbal del proceso en contra de Jesús ni tampoco una crónica judicial. Es más bien una especie de dramatización de aquel conflicto religioso que fue oponiendo progresivamente a Jesús a las autoridades judías y que explotó de una forma peligrosa en Jerusalén. Del conjunto de los evangelios no se puede decir que Jesús es un judío «normal», que vive y enseña como los fariseos, según afirma P. Winter. Sobre todo, esto haría inexplicable la intervención de las autoridades religiosas de Jerusalén, que normalmente no entregan a los «maestros» fariseos en manos de los romanos para hacer que los condenen a muerte. Tan sólo una conflictividad radical entre la acción y enseñanza de Jesús y las autoridades judías que presiden el templo y el sanedrín puede dar razón de una decisión tan grave como la de entregar a Jesús a la autoridad romana. Semejante oposición en el lenguaje religioso de la tradición evangélica se traduce por parte de la suprema autoridad judía en la acusación que formulan. Jesús es reo de muerte por blasfemia.

b) *El proceso romano*

Según la tradición evangélica común, Jesús fue entregado por la autoridad judía al gobernador romano (Poncio) Pilato. Este detalle de la intervención de Pilato en la condena de Jesús se ve además confirmado por las fragmentarias informaciones de las fuentes extraevangélicas (Tácito). Sin embargo, se discute sobre el papel que representó el gobernador de Roma en la condena de Jesús. ¿Se limitó Pilato a ratificar y a mandar ejecutar la «sentencia» del sanedrín? ¿O bien planteó de forma autónoma un nuevo debate y un proceso que se cerró con una sentencia de muerte en la cruz? Cabe la solución intermedia: Pilato habría tenido en cuenta el aspecto político de las acusaciones presentadas por las autoridades religiosas judías en contra de Jesús para hacer una investigación suplementaria y llegar a la conclusión de que Jesús merecía una condena capital. Para verificar

22 Para explicar esta extraña iniciativa de las autoridades religiosas judías de hacer condenar a Jesús por la autoridad romana, algunos autores han propuesto la hipótesis de la existencia de dos sanedrines: uno oficial, filo-romano, el otro religioso, anti-romano. La cuestión de Jesús habría sido decidida naturalmente por el primer consejo. Otra hipótesis es la que propone una distinción entre un comité restringido y el sanedrín-tribunal, este comité, manejado por las autoridades del templo, fue el que tomo las decisiones en el caso de Jesús.

esta hipótesis hay que partir una vez más de los datos evangélicos sobre el papel que tuvo Pilato en el asunto de Jesús, para confrontarlos con los de otras fuentes y documentos que permiten trazar un perfil «político» de Poncio Pilato y que nos informan sobre su administración en Palestina. Los cuatro evangelios presentan el proceso de Jesús ante el gobernador romano según este esquema: las autoridades judías, los jefes de los sacerdotes, conducen a Jesús ante Pilato y presentan su acusación, Pilato interroga a Jesús que se calla o que responde sólo de forma reticente, el gobernador romano intenta, incluso por medio de algún expediente —intercambio con Barrabás—, liberar a Jesús del que se ha dado cuenta que es inocente; pero ante la obstinación de los jefes judíos que han movilizad a la gente contra Jesús, ordena que lo ejecuten en la cruz. Tan sólo el evangelio de Lucas recoge de forma explícita los capítulos de la acusación formulados por la asamblea judía: «Hemos encontrado a este sublevando a nuestro pueblo, impidiendo dar tributo al César y afirmando que es el Cristo, rey» (Lc 23, 2). Los otros evangelios dejan intuir cuál es la acusación judía contra Jesús ante el gobernador por la pregunta que éste le dirige «¿Eres tu el rey de los judíos?» (Mc 15, 2, Mt 27, 11, Jn 18, 33). Todo el proceso romano gira en torno a este apelativo de «rey de los judíos», que recoge además el *titulus* donde se resume el motivo de la condenación. Este apelativo expresa perfectamente toda la ambivalencia de la acusación dirigida contra Jesús: sus pretensiones mesiánicas representan una amenaza para la soberanía de Roma en Palestina.

La preocupación que domina en la redacción evangélica del proceso romano es la de mostrar que Jesús es absolutamente inocente bajo el aspecto político. Es lo que reconoce varias veces y abiertamente el mismo gobernador romano, Poncio Pilato, a pesar de las insistentes acusaciones de los dirigentes judíos. Pero esas acusaciones, lo mismo que la iniciativa de poner a Jesús en manos de Pilato, están inspiradas por la «envidia». El propio Pilato se da cuenta de esta motivación (Mc 15, 10, Mt 27, 18). El evangelista Lucas subraya de manera especial la intención dolosa de las autoridades judías que, ya desde la pregunta sobre el tributo que había que pagar al César, habían puesto a Jesús una trampa para «cogerlo en sus palabras y entregarlo luego a la autoridad y al poder del gobernador» (Lc 20, 20). Es el mismo Lucas el que en el proceso romano introduce el «intermezzo» del envío de Jesús a Herodes, que tiene jurisdicción sobre Galilea, la región en que Jesús había comenzado su actividad. Herodes confirma el juicio de Pilato que por tres veces responde a los judíos que insisten en pedirle la condena de Jesús: «No he encontrado en el nada que merezca la muerte» (Lc 23, 22, cf. 23, 13-15). También la propuesta de un intercambio con Barrabás, un revolucionario y

homicida, que sostiene Pilato en contra de las voces del populacho que exige a gritos la muerte de Jesús en la cruz, entra en esta perspectiva apologética. Jesús para el representante del imperio no es una amenaza para el orden público ni para el gobierno de Roma en Judea. Paralela a la versión apologética del debate en el proceso ante Pilato es la insistencia progresiva en la responsabilidad de los dirigentes judíos que acaban comprometiendo también al «pueblo». Los jefes de los sacerdotes, cuando Pilato propone un intercambio entre Jesús y Barrabás, soliviantan al pueblo y lo convencen para que pida la liberación de Barrabás y la condenación de Jesús a la cruz. Al final Pilato, más que emitir una sentencia propia y verdadera, cede a la presión del pueblo y entrega a Jesús para que sea crucificado (Mc 15, 15). El evangelio de Mateo escenifica este contraste en el episodio de Pilato que se lava las manos, declarando que es inocente de la «sangre» de Jesús, mientras que «todo» el pueblo grita: «¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mt 27, 24-25). Por su parte Lucas no menciona esta entrega de Jesús para que sea crucificado, sino que dice simplemente que Pilato «abandonó a Jesús a su voluntad (la de las autoridades-pueblo)» (Lc 23, 25)²³.

De manera bastante parecida el cuarto evangelio, tras un diálogo muy vivo en que los judíos, ante los tibeos de Pilato que intenta liberar a Jesús, apelan a la única soberanía del César, concluye diciendo «Entonces se lo entregó (a los sumos sacerdotes-judíos) para que fuera crucificado» (Jn 19, 16). ¿Qué fiabilidad histórica tiene esta versión evangélica del proceso de Jesús ante el gobernador romano? Antes de dar una respuesta es oportuno comparar estos datos evangélicos con los de las fuentes profanas sobre la figura y la actividad de Poncio Pilato.

Las informaciones extraevangélicas sobre Pilato nos las ofrecen el historiador Flavio Josefo y el distinguido filósofo alejandrino Filón. Flavio Josefo, en sus dos obras principales, *La guerra judía* (75-79 d. C.) y las *Antigüedades judías* (93-94 d. C.), refiere algunos episodios relativos al gobierno de Poncio Pilato en Judea desde el 26 al 36, que nos permiten hacernos una idea de su carácter y de su línea política en sus relaciones con los judíos y con las autoridades del templo. Ya en

23 El papel decisivo que representa el pueblo maniobrado por los jefes de los sacerdotes, en el proceso romano ha sugerido a algunos autores la hipótesis de que el caso de Jesús se había decidido según el derecho vigente en algunas ciudades libres de oriente, en donde la condena a muerte estaba en manos de la decisión popular, cf. S. Colin, *Les villes libres de l'orient greco-romain et l'envoi au supplice par acclamation populaire*. Bruxelles 1965, C 1. Fouillon-Piganiol, *Le rôle du peuple dans les proces de Jesus. Une hypothese juridique et theologique*. NRT 98 (1976) 626-637. No está claro que Jerusalén gozase de este estatuto de ciudad libre, en segundo lugar hay que distinguir entre sentencia popular y petición del pueblo.

los primeros años de su administración el nuevo gobernador, que sucedió a Valerio Grato, provocó la reacción de los judíos con algunos gestos que revelan por lo menos una escasa sensibilidad política. Rompiendo con una costumbre de sus predecesores, Pilato durante un traslado de soldados hizo introducir por la noche en Jerusalen los medallones con la imagen del emperador que formaban parte de las enseñas militares. Frente a la reacción decidida de los judíos, que se dirigieron a Cesarea para pedir que se retiraran aquellas imágenes que consideraban como una violación de la tradición religiosa judía y del estatuto de la ciudad santa de Jerusalén, Pilato al principio intentó responder con una demostración de fuerza —simuló un ataque de los soldados contra los inermes judíos—, pero luego cedió a su decisión tan firme y dio orden de retirar las imágenes del emperador²⁴

Algo parecido sucedió unos años más tarde a propósito de los «escudos dorados», que llevaban una inscripción en honor del emperador. El episodio se nos narra en la obra de Filón, *Legatio ad Cajum*, en donde se recoge una carta del rey Agripa al emperador Calígula (año 37 d. C.) en apoyo de la política tolerante y liberal del imperio con los judíos²⁵. En este sentido resulta ejemplar el caso de Pilato: había hecho exponer en el palacio de Herodes unos escudos dorados que llevaban grabada una referencia implícita al culto del emperador, suscitando la reacción inmediata de los judíos, que pidieron su retirada con la amenaza de enviar a Roma una delegación de protesta. Pilato, frente a esta decisión de las autoridades judías, hizo retirar los escudos dedicatorios. En este contexto se nos ofrece un juicio de conjunto sobre la personalidad y sobre la administración de Pilato con fuertes acentos críticos: «(Pilato) era por naturaleza inflexible y duro, como consecuencia de su arrogancia»²⁶, tenía miedo de que los notables judíos recurrieran a Roma porque corría el riesgo de que salieran a luz todas sus «arbitrariedades, sus violencias, sus rapiñas y brutalidades, sus torturas y la serie de ejecuciones sin proceso, su crueldad terrible y sin límites»²⁷. El retrato de Pilato que se deduce de este documento es francamente negativo. Aunque pensemos en algunas exageraciones características de la retórica y del carácter «apolo-gético» del texto, se puede afirmar que Pilato dejó un mal recuerdo de su administración en Judea²⁸.

24 Flavio Josefo, *Guerra II*, 9, 2-3 § § 169-174, *Ant III*, 1 § § 55-59

25 Filón, *Leg Cai* 38 § § 299-305

26 *Leg Cai* § 301

27 *Leg Cai* § 302

28 Un eco de esta política provocativa y represiva de Pilato se tiene también en el evangelio de Lucas 13, 1. Se ha presentado la hipótesis de que la línea política de Pilato en Judea estuvo determinada por la presencia del consejero antijudio del emperador Tiberio,

Este funcionario romano, cuyo nombre ha pasado a la historia por estar envuelto en la condena de Jesús, es un ex-militar del orden ecuestre, enviado a representar el poder de Roma en una zona caliente del imperio que requería no poco tacto y capacidad diplomática. Se puede decir que Pilato estaba desprovisto de estas cualidades de buen político. Era hombre ambiguo, con dos caras: sumiso y servil ante el emperador y los superiores —por orden de Vitelio, legado de Siria, se marcha sin chistar a Roma—, pero intransigente y arrogante con los súbditos de la provincia. Seguro de sí mismo cuando lo protegen los soldados, recurre según los casos a la fuerza, a los subterfugios y a la astucia para salir de las situaciones en que se ha metido por su total falta de comprensión de la especificidad cultural y religiosa de los judíos. Incapaz de enfrentarse con las exigencias del pueblo judío, Pilato logra sin embargo mantener cierta inteligencia y acuerdo con los grupos sacerdotales del templo, como demuestra el episodio de la construcción del acueducto de Jerusalén y la permanencia de Cafás en el cargo de sumo sacerdote durante todo el tiempo de su administración²⁹.

Este perfil histórico del gobernador romano, llamado a decidir en el caso de Jesús a mediados de su administración en Judea, no es del todo divergente de lo que se puede deducir del relato evangélico de la pasión, una vez que ha quedado claro el género literario de los evangelios y su intención catequística y apologetica. También del testimonio de los evangelios se vislumbra la falta de decisión de Pilato y su desconfianza frente a los judíos. Pilato quiere mantener el orden público a toda costa y en este punto puede ser fácilmente vulnerable con la amenaza y la sospecha de una denuncia a Roma. Una extraña coincidencia entre los evangelios y las fuentes profanas se percibe en la reacción de Pilato respecto a la religiosidad del pueblo judío que le intriga y le da un poco de miedo (cf. Mc 15, 5; Jn 19, 8). Pero el caso

Sejano, desde el 28 al 31 d. C. (cf. *Leg Cai* 24 § § 159-161, *In Flacc* 1). Pero si esta presencia pudo haber estimulado a Pilato a algunos gestos de provocación, su conducta general tiene que imputarse a otras causas relacionadas con su carácter y su incapacidad política.

29 El nombre de *Pontius Pilatus* ha salido casualmente a la luz en una inscripción de una piedra encontrada en Cesarea marítima durante las excavaciones realizadas por un grupo de arqueólogos italianos en 1961. Se trata de una piedra reutilizada como peldaño de una pequeña escalera en la extremidad norte de la *cavea* al nivel de la orquesta del teatro. La piedra con la inscripción en cuatro líneas dice

Tiberieum

(Po)NTIUS PILATUS

(Praefé) CTUS IUDAEAE

En su origen la piedra formaba parte de un edificio dedicado por Pilato a Tiberio. Un nuevo signo de la devoción imperial de este funcionario de Judea. Cf. A. Frova, *L'iscrizione di Pontio Pilato a Cesarea*. Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere. Rendiconti. Classe di Lettere e Scienze morali e storiche XIV (1961) 419-434.

de Jesús, único y excepcional para la tradición que está en la base de los evangelios, es sin embargo un caso más que pertenece a la administración ordinaria para el gobernador de Judea, en un período de agitaciones políticas y fanatismos religiosos. No es una casualidad que juntamente con la de Jesús se tramitasen por lo menos otras dos sentencias de muerte en la cruz (cf. Mc 15, 27 par).

Teniendo presente esta convergencia substancial, aun en la peculiaridad de las diversas fuentes, se puede afirmar que en la base de la versión de los hechos que nos ofrecen los evangelios hay un núcleo histórico fidedigno. Las autoridades judías, especialmente los jefes de los sacerdotes, presentaron al gobernador romano Poncio Pilato el caso de Jesús como una acusación de carácter religioso-político, poniendo de relieve su peligrosidad para el orden público. Pilato, desconfiado y receloso frente a los judíos y celoso de su poder, tomó finalmente la decisión de condenar a morir a Jesús para evitar posibles denuncias a Roma y garantizar, como era su obligación, el orden público. Su presencia en Jerusalén confirma el dato evangélico de que Jesús fue condenado en las proximidades de una fiesta judía. Los demás detalles de la narración evangélica, como el envío de Jesús a Herodes (Lc) y la propuesta de intercambio con Barrabás, entran perfectamente en el «estilo» de Pilato, que intenta salir de las situaciones embarazosas con cualquier estratagema, con tal de no satisfacer a las exigencias de los judíos. Pero algunas dificultades de carácter intrínseco afectan a la credibilidad histórica de estos relatos³⁰. En

30 El episodio de Barrabás, atestiguado de forma concorde por los cuatro evangelios, supone la existencia del llamado privilegio pascual, una especie de amnistía que correspondería a la *abolitio*, en el caso de que Barrabás no hubiese sido procesado todavía, o a la *indulgentia*, suspensión de la pena en el derecho romano. El texto judío de la Mishna, *Pes VIII*, 6, no es una prueba de la existencia del privilegio «pascual», ya que presenta entre otros casos la hipótesis de la liberación de un prisionero por parte de las autoridades judías, esa persona podría sentarse entre los posibles comensales de la cena pascual. Los demás casos de amnistía que se recuerdan en los documentos antiguos son totalmente extraños al ambiente judío: se trata del perdón de la pena a petición de la turba de un tal Fibián, en Egipto, a finales del siglo I d. C., y de la amnistía con ocasión de una fiesta a la que alude Tito Livio (*Hist rom X*, 13, 4-8). La historia evangélica de Barrabás ha estimulado la creación de las hipótesis más originales para encontrar una explicación coherente: la gente, favorable a Jesús, pide su liberación a pesar de que los jefes de los sacerdotes intentan que lo condene Pilato, Pilato quiere asegurarse de la verdadera identidad de Jesús y de Barrabás, llamado también «Jesus», el apelativo «Barrabás» sería el patronímico de ese «Jesus», «hijo del padre» o «del maestro», *rabban*. De estos equívocos e intercambio de personas nacería el relato evangélico. Es probable que en la base de la tradición esté el recuerdo de la liberación de un preso político en concomitancia con la condena de Jesús.

El detalle del envío de Jesús a Herodes Antipas, que nos refiere sólo Lucas, no corresponde al derecho romano que reconoce la competencia judicial de la autoridad del lugar en que se ha cometido el delito, no la del lugar de origen del transgresor. Sin embargo, la tensión entre el gobernador y los príncipes herodianos (Lc 23, 12) está confirmada por las fuentes extraevangélicas

conclusión, Pilato juzgó a Jesús según el derecho romano que regulaba las causas de los súbditos del imperio —llamadas *extra ordinem*—, condenándolo a morir en la cruz. Esta pena capital, reservada a los rebeldes y a los traidores, servía en Palestina como medida disuasoria contra cualquier intento de revuelta en contra de Roma, inspirado en motivos religiosos o políticos.

5. La crucifixión y muerte de Jesús³¹

El drama histórico de Jesús concluye con la crucifixión. La tradición evangélica, a pesar de su sobriedad en los detalles doloristas de la pasión, se muestra de acuerdo en este punto: «Luego lo crucificaron...» (Mc 15, 24 par; Jn 19, 18). También los textos que recogen los esquemas de la antigua catequesis cristiana y los fragmentos de himnos presentan la muerte de Jesús en la cruz como el último acto de su pasión: «Jesús de Nazaret, hombre acreditado por Dios..., os fue entregado y vosotros lo clavasteis en la cruz por mano de los impíos y lo matasteis» (Hech 2, 22, 23; cf. 5, 30; 10, 39; Flp 2, 8; Col 2, 14). La crucifixión, ejecutada según un ritual macabro en el que se combinan las reglas de las ejecuciones capitales con el capricho dictado por el gusto de lo sádico, estuvo precedida de la flagelación y de la escena de las burlas. Mientras que apenas se alude a la flagelación, la parodia escenificada por los soldados en el patio del pretorio se nos describe con abundancia de detalles en Marcos y en Mateo. El evangelista Lucas pasó en silencio esta segunda escena de burlas, ya que había referido algo similar con ocasión de la comparecencia de Jesús ante Herodes (Lc 23, 11). El cuarto evangelio la recuerda en sus rasgos esenciales como prolongación de la flagelación (Jn 19, 1-5).

La flagelación es una forma de tortura y de castigo preliminar a la crucifixión³². El condenado, despojado de sus vestidos, queda atado

31. F. Marcoux, *La mort de croix*. BibTerSt 133 (1971) 1-3, J. Briand, *La sépulture d'un crucifié* *ibid.*, 6-10, H. W. Kuhn, *Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar*. Bilanz einer Entdeckung, en *Theologie crucis-signum crucis* Fst. E. Dunkler, Tübingen 1979, 303-334; C. Diez Merino, *La crucifixión en la antigua literatura judía*. Período intertestamental: EstEcl 51 (1976) 5-27, *El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental*, FrancLA 26 (1976) 31-120, J. A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine*. *Qumran Literature and New Testament* CBQ 40 (1978) 493-513, M. Hengel, «*Mors turpissima crucis*». *Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des «Wortes vom Kreuz»*, en *Rechtfertigung*, Fs. E. Kasemann, Tübingen-Göttingen 1976, 125-184 (trad. francesa, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, Lectio Divina 105, Paris 1981).

32. Suetonio, *Ner* 49, 2, Tito Livio, *Hist rom XXII*, 13, 9, XXVIII, 37, 3, Dió Casio, 2, fr. 11, 6, Flavio Josefo, *Guerra II*, 14, 9 § § 306-308. «fueron también detenidos muchos moderados y llevados ante Floro, que después de hacerlos flagelar los crucificó» (cf. *Guerra V*, 11, 1 § 449).

a un palo y golpeado hasta derramar sangre con el «flagelo» de mango corto, provisto de dos correas de cuero anchas y sólidas, que llevan en la extremidad dos bolas de plomo o unos huesecillos. La flagelación, limitada a 39 golpes entre los judíos, provocaba profundas heridas en la piel y en los músculos con hemorragias que debilitaban el organismo. No era infrecuente el caso del fallecimiento de un condenado bajo los golpes del flagelo. Dado que la flagelación tenía lugar en los sitios en que se guardaba al preso junto al tribunal, se puede presumir que la escena de las burlas fue organizada en el mismo ambiente por los soldados de guardia. La ocasión para ella fue la acusación hecha contra Jesús ante el tribunal de Pilato y el motivo de la condena, rey de los judíos. Los soldados hicieron una parodia del ceremonial de la investidura real: pusieron sobre los hombros de Jesús un manto púrpura, señal de realeza, le ciñeron la cabeza con una corona de espinas para imitar la coronación real y luego imitaron el homenaje imperial con el saludo: «¡Salve, rey de los judíos!» (Mc 15, 16-18 par). La burla, según el relato evangélico, se transformó en tortura con los golpes y ultrajes que recuerdan los de la escena nocturna en casa del sumo sacerdote judío (Mc 14, 65).

El episodio de la burla real de Jesús en la edición actual de los evangelios ha sido transcrito con un sentido cristológico y se les ha propuesto a los lectores con una intención parenética. Jesús, un rey burlado e insultado por los soldados de la guardia, no garantiza a quienes desean compartir su destino y su seguimiento los honores ni los éxitos. Su señorío se lleva a cabo de forma paradójica a través del camino del antipoder real. En el plano histórico este episodio evangélico tiene sólidas garantías de fiabilidad. Difícilmente la comunidad cristiana habría contado estos detalles humillantes que degradan la dignidad de Jesús, si no hubiera habido en su origen un recuerdo histórico. Por otra parte la escena de las burlas no es ni mucho menos excepcional ni inverosímil. Puede compararse con la farsa de investidura real organizada por la población de Alejandría de Egipto con ocasión de la visita de Agripa I: un pobre idiota, de nombre Karaba, fue llevado al gimnasio de la ciudad y saludado por la turba con el título arameo *Marm*, «Señor nuestro», después de haber sido revestido con los símbolos reales en plan de parodia³³. En el caso de Jesús las burlas de los soldados y su crueldad con la víctima podían estar motivadas en causas étnico-religiosas. Las tropas auxiliares al servicio del gobernador romano eran indígenas, griegos y sirios, prevenidos contra los judíos y hostiles a sus creencias.

También los otros detalles que en el relato evangélico sirven de marco a la crucifixión han sido interpretados y releídos en clave

33 Filon, *In Flacc* 6 § § 37-39

catequística y exhortativa. Pero esto no prejuzga de su fiabilidad histórica, aunque es preciso verificarla en cada caso. Normalmente, el condenado a la cruz tiene que llevar el palo transversal, llamado por los latinos *patibulum*, hasta el lugar de la ejecución, en donde se encuentra ya clavado el tronco vertical de la cruz, el *stipes*³⁴. La ejecución del condenado a la cruz tiene que realizarse con la mayor publicidad posible y en un lugar al aire libre —un camino, el anfiteatro— y en un sitio elevado a la vista de todos. Lo mismo que en Roma, en la colina del Esquilino, se eleva el «bosque de las cruces», con el espectáculo macabro de los buitres que planean sobre los cadáveres de los crucificados (Horacio), así en Jerusalén está el Gólgota, la colina de «la calavera», en donde están plantados los palos para la crucifixión. Junto con Jesús, según el testimonio evangélico, son llevados al patíbulo otros dos condenados, llamados sin eufemismos «bandidos» (griego, *lestai*) (Mt-Mc) o «malhechores» (Lc)³⁵. El hecho de que el palo transversal (*patibulum*) de Jesús tuviera que ser llevado por uno de los transeúntes, de nombre Simón, original de la colonia judía de Cirene, no es inverosímil, dada su extrema debilidad, una prueba de ello es también la muerte que le sobrevino en la cruz a las pocas horas. La relectura cristiana ha vislumbrado en este episodio un modelo del seguimiento por parte de los discípulos de Jesús.

Los evangelios no se detienen en los detalles de la crucifixión de Jesús. Por lo demás, esta forma de tortura atroz era conocida por los lectores y no correspondía a los cánones estéticos de la época entretenerse en una escena desagradable. Sólo en las sátiras de Horacio y en las comedias de Plauto o en algunos textos jurídicos y astrológicos se habla de una forma realista de la tortura de la crucifixión. Cicerón en un trozo oratorio, pero sin exageraciones, llama a la cruz el suplicio «más cruel y atroz», «la cima y el vértice de las penas que pueden infligirse a un condenado a muerte»³⁶. En el discurso en defensa del senador C. Rabirio, el año 63 a. C., el célebre orador romano consigue arrastrar el consentimiento popular en favor de su protegido presentando con toda su crudeza la tortura y la infamia de la cruz, indigna de un ciudadano romano y de un hombre libre, los detalles que acompañan a la condena y el nombre mismo de cruz «mantén-

34 Cf Plauto, *Carbonaria*, fr. 2 «lleva el patíbulo a través de la ciudad y luego es colgado de la cruz», Dion Casio, 54, 3, 7 el condenado recorre el foro llevando una tablilla en donde se indica el motivo de su muerte, Plauto, *Moraha* 554 A/B

35 *Lestis* es el término que prefirió Flavio Josefo para designar a los revoltosos anti-romanos, ladrones y asesinos *Guerra I*, 10, 5 § 204, cf M Hengel, *Die Zeloten* o c 42-45, R. H. Rengstorff, *lestes* en *TWNT* VI, 699-714

36 Cicerón, *In Verrem* XV, 2, 5 § § 165-168 169

ganse lejos no solo del cuerpo de los ciudadanos romanos, sino hasta de los pensamientos, de sus oídos y sus ojos»³⁷

Esta forma de condenación dolorosa e infamante había pasado a los romanos a través de los cartagineses, pero era también conocida a los persas y a los fenicios. Si entre los cartagineses la cruz era la pena para los jefes militares y políticos culpables de rebeldía y de traición, entre los romanos la condenación a la cruz estaba reservada a los delincuentes de las clases «humildes», extranjeros y esclavos. En los periodos de agitación social y de revuelta civil se utilizaba la cruz como instrumento eficaz de represión y disuasión³⁸. En las provincias del imperio y especialmente en Judea el recurso a las crucifixiones ejemplares y en serie de los revoltosos o de los bandidos peligrosos servía para mantener el control incluso en las situaciones más tensas. El testimonio de Flavio Josefo y de algunos documentos encontrados en Qumrán confirman el uso de la crucifixión en Palestina ya antes del dominio romano, en el periodo asmoneo³⁹. Pero es con la presencia militar de Roma cuando se intensifican las ejecuciones capitales mediante la cruz en la provincia de Judea, hasta alcanzar un paroxismo increíble en el último periodo de la revuelta del 66-70. El historiador judío Flavio Josefo nos ha dejado un testimonio impresionante de las atrocidades a las que estaban sometidos los judíos que escapaban de la ciudad asediada: «Eran flagelados y, después de haber sufrido toda clase de suplicios antes de morir, eran crucificados frente a las murallas»⁴⁰.

La crucifixión de un hombre en la Palestina de los años treinta puede reconstruirse ahora en toda su horrible crudeza gracias al hallazgo en la localidad llamada Giv'at ha-Mivtar, al nordeste del monte Scopus-Olivos, en junio de 1968, de los restos de un crucificado en un cementerio del periodo del segundo templo. En el cuarto loculo-

37 Ciceron, *Pro C. Rabirio* IV, 16

38 Tito Livio, *Hist. rom.* XXIII 33, 2, XXX, 43, 13 XXXIII, 36, 3, Ciceron, *In Verrem* II 5, 12 Orosio *Hist.* 5, 9, 4 Appiano *Bella civilia* 1 119-120 5, 131 crucifixión de 6 000 prisioneros en la Via Apia, Dion Casio, 49, 12

39 *4QpNah* I, 7-8 (=4Q 169) Flavio Josefo, *Ant.* XIII, 14, 2 § 380, *Guerra* I, 4, 5-6 § § 93-98 donde narra el combate de resultado incierto entre Alejandro Janeo y el rey selucida Demetrio, llamado Acero, Alejandro para vengarse de la traición de los judíos de Jerusalén hizo crucificar a 800 (fariseos) judíos en medio de la ciudad y matar ante sus ojos a sus mujeres e hijos. El historiador hebreo condena esta feroz represión que según sus palabras raya con la impiedad.

40 Flavio Josefo, *Guerra* V, 11, 1 § 449. Los prisioneros capturados cada día eran unos 500 y más, hasta el punto de que por su número faltaban las cruces y el sitio para las mismas (§ 451), el historiador judío recuerda también las ejecuciones en serie, de grupos y de individuos hechas por los romanos. *Guerra* II, 5, 2 § 75. Varo el año 4 a. C. crucificó cerca de Jerusalén a 2 000 rebeldes judíos, cf. *Ant.* XVII, 10, 10 § 295, *Guerra* II, 12, 6 § 241 *Ant.* XX, 6, 2 § 129, *Guerra* II 13, 2 § 253 14, 9 § § 306-308, III, 7, 33 § 321, V, 6, 5 § 289

osario de la primera tumba se han encontrado los huesos de un joven de 24 a 28 años, de 1,67 metros de altura, que llevaban señales evidentes de muerte violenta por crucifixión. En efecto, los huesos de los pies todavía estaban atravesados por un clavo de hierro de 17 cm que no pudo sacarse en el momento de la sepultura. Los pies habían sido fijados a la cruz con un solo clavo en el palo vertical con las piernas unidas y dobladas, una tablilla de acacia separaba la cabeza del clavo de la tibia. Sobre la base de los huesos restantes se puede deducir que la parte superior del cuerpo estaba fijada con clavos que atravesaban las muñecas. Dado que era muy precaria la fijación de los pies en el palo vertical —la punta del clavo está curvada y no había penetrado en la madera de olivo— hay que suponer que el peso mayor del cuerpo estaba sostenido por una especie de asiento o de cuña entre las piernas. Un detalle interesante es que la tibia derecha llevaba la señal de una ruptura violenta: una confirmación del golpe de gracia mediante la fractura de las piernas (cf. Jn 19, 32).

La persona que quedaba clavada en las condiciones indicadas sobre dos palos cruzados empezaba así una lenta agonía dolorosísima entre espasmos musculares y síntomas de ahogo. La muerte solía sobrevenir por asfixia, cuando el crucificado no tenía ya fuerzas para levantarse apoyado en los pies clavados. Pero además de esta terrible lucha entre la vida y la muerte, la pena de crucifixión tenía un aspecto obscuro e infamante que asumía connotaciones religiosas en el ambiente judío. Si para los latinos la cruz era el *servile supplicium* que degradaba a un hombre libre y a un ciudadano romano, para los judíos recordaba la imagen del cadáver «colgado de un madero», objeto de la maldición de Dios y de los hombres⁴¹. El horror que provocaba la condenación a la cruz está atestiguado también por Filón que describe las fechorías cometidas por el prefecto Flacco contra los judíos de la colonia de Alejandría de Egipto, el culmen de las torturas y de la ignominia a la que fueron expuestos los cuerpos de los asesinados había sido la crucifixión⁴². El crucificado, convertido en público espectáculo en sus sufrimientos atroces y en su muerte, quedaba incluso privado del último residuo de dignidad y de respeto que se reservaba a un moribundo. En una palabra, la muerte en el madero de la cruz, símbolo de la criminalidad castigada y de la tortura más cruel, es la desacralización más radical de la persona humana.

41 En los dos textos encontrados en Qumrán donde se habla de la crucifixión de los judíos se alude al texto de Dt 21, 22-23: el cadáver de un hombre ajusticiado por un crimen digno de muerte, cuando es colgado de un árbol, debe ser sepultado aquel mismo día, «ya que el colgado es una maldición de Dios» *4QpNah* I, 7-8 (=4Q 169), *Rollo del templo* 64 6-13

42 Filón, *In Flacc.* 9 § 72, 10 § 84-85

Los relatos evangélicos de la crucifixión, aunque no dejan vislumbrar en la superficie todo el horror que suscita la crucifixión de Jesús, hacen percibir algo de ello gracias a la contralectura que proponen. Efectivamente, dan relieve a ciertos detalles que adquieren un significado y un valor religioso y espiritual en virtud de su transparencia bíblica. En el fondo se describe la figura del justo perseguido y del atribulado de los salmos, que pone su confianza en Dios en medio de sus sufrimientos mortales. La bebida drogada forma parte de una costumbre palestina, inspirada en Prov 31, 6, donde se sugiere ofrecer al moribundo una bebida aromática para embotar su dolor. En la versión de Mateo la bebida aromática que se ofrece es vino mezclado con «hiel», con una alusión explícita al salmo 69, 22. También el reparto de los vestidos, que según la costumbre correspondían a los encargados de la ejecución, es releído con las palabras del salmo 22, 19, cuando los adversarios están ya seguros de la muerte del justo y se reparten sus vestidos.

El aspecto ignominioso y desconcertante de la muerte de Jesús en la cruz puede percibirse en las palabras de provocación y de insulto de los diversos grupos: los transeúntes, los sumos sacerdotes y finalmente los mismos bandidos que habían sido crucificados junto con Jesús (Mc 15, 29-32 par). Estas palabras de desafío y de ultraje a Jesús moribundo son una síntesis de las acusaciones que se fueron escuchando durante el proceso. Las pretensiones mesiánicas de Jesús y su apelación a Dios como «Hijo» quedan definitivamente desmentidas por su muerte en la cruz, en la que aparece como el maldito de Dios y el condenado por los hombres. Para superar esta imagen escandalosa de la crucifixión de Jesús, los evangelios sinópticos sobreponen a ella la escenografía teofánica del «día del Señor», el día del juicio de Dios. La muerte de Jesús tiene lugar en un marco apocalíptico: la oscuridad se cierne sobre la tierra en pleno día (Mc 15, 33 par; cf. Am 8, 9), la tierra tiembla y los muertos resucitan (Mt 27, 51-53). Jesús lanza un grito fuerte y muere. El grito martillado de Jesús moribundo se convierte en la tradición que está en la base de los relatos de Marcos y de Mateo en una invocación a Dios con las palabras del «justo» perseguido al comienzo del salmo 22, 2⁴³. Lucas lo ha transformado en una oración de confianza inspirada en el salmo 31, 6, Juan ha puesto en labios de Jesús las últimas palabras que expresan su perfecta fidelidad a la misión recibida (Jn 19, 30). El cuadro interpretativo de la muerte de Jesús en la cruz queda completado en los evangelios de Mateo y de Marcos con la descripción de la ruptura de

43 Esta interpretación del grito de Jesús ofrece la ocasión para insertar la referencia al profeta Elías, considerado como el patrono de los moribundos, y para dar el último toque a la tortura de Jesús en la cruz: un soldado le da de beber «vinagre» (cf. Mt 27, 48, Sal 69, 22).

la cortina del templo que «se rasgó en dos de arriba abajo». Este signo hace comprender que con la muerte de Jesús ha sido superada la institución templo, se cumple ahora la palabra profética de Jesús sobre el templo. La solemne proclamación del oficial que asiste a la muerte de Jesús es la primera respuesta a las provocaciones de los adversarios y el reconocimiento expreso del valor de revelación de los signos que la acompañan, el que muere de ese modo verdaderamente es «justo» (Lc), «el (un) Hijo de Dios» (Mt-Mc; cf. Sab 2, 18). Otra presencia amiga que menciona la tradición evangélica junto a la cruz de Jesús es la del grupo de mujeres que lo habían seguido desde Galilea y que desde lejos asistían a su muerte. Los evangelios sinópticos recogen los nombres de María Magdalena, de María la madre de Santiago y José (Mt), y de Salomé (Mc 15, 40-41). El evangelio de Juan, junto con María de Magdala, recuerda que al lado de la cruz de Jesús estaban su «madre», la hermana de su madre María de Cleofas, así como un solo hombre, «el discípulo al que amaba Jesús» (Jn 19, 25-26). No hay razones serias para dudar de la fiabilidad histórica de este detalle. Mientras que los discípulos habían huido en el momento del arresto y no se habían hecho presentes durante los diversos episodios del proceso, asustados del grave peligro que podrían correr, las mujeres no tenían tanto peligro de verse acusadas por su adhesión a Jesús, condenado y ajusticiado por la autoridad religiosa y política. El intento de Pedro de «seguir» a Jesús había demostrado lo peligroso que era para un discípulo dar la cara en aquellas circunstancias⁴⁴. La presencia silenciosa de las mujeres en el momento de la muerte de Jesús prepara el relato de la sepultura y anticipa la función que tendrán en la experiencia de la resurrección.

6 La sepultura de Jesús⁴⁵

La biografía de todo personaje histórico según el esquema de la historiografía bíblica se concluye con la sepultura. El *curriculum* de los reyes de Judá y de Israel, reconstruido a partir de los anales de la corte, se cierra con esta fórmula estereotipada: «El Rey N N se durmió con sus padres, fue sepultado junto a los reyes de Judá (o de Israel), y en su lugar fue hecho rey...» (cf. 2 Re 8, 23-24, 2 Crón 26, 22-23, 27, 9). Un eco de esta estructura se advierte en la síntesis del

44 Solo el evangelio de Juan, que recuerda la presencia del «discípulo al que amaba Jesús» junto a la cruz, refiere también el detalle del otro discípulo que seguía a Jesús junto con Simón Pedro (Jn 18 15-16). Esta figura es el modelo y el prototipo del «verdadero» discípulo que sigue a Jesús aun en medio de las condiciones más peligrosas.

45 I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament*. StANT 31. München 1972.

anuncio cristiano, transmitido por Pablo a los cristianos de Corinto a comienzos de los años 50: «Cristo murió (por nuestros pecados según las Escrituras), fue sepultado...» (1 Cor 15, 3-4). Los cuatro evangelistas recogen el relato de la sepultura de Jesús, que sirve de transición entre el de la crucifixión-muerte y el del descubrimiento del sepulcro vacío y el anuncio de la resurrección⁴⁶. Los datos convergentes de los textos evangélicos se pueden resumir de esta manera: por la tarde del día en que murió Jesús, José de Arimatea, un notable y rico judío, admirador de Jesús, le pidió el cuerpo del crucificado a Pilato, lo envolvió en una sábana y lo depositó en su sepulcro nuevo que se había hecho excavar en la roca, cerrándolo con una losa; algunas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea asistieron a su sepultura. Solamente Juan deja de mencionar esta presencia de las mujeres y hace intervenir en ella, al lado de José de Arimatea, a otro judío simpatizante de Jesús, Nicodemo (Jn 19, 39).

El actual relato evangélico del desprendimiento del cuerpo de Jesús de la cruz y de su sepultura lleva los signos de la relectura cristiana en clave catequística y apologética. La preocupación de los evangelistas no es la de registrar la ejecución puntual de las costumbres judías para la sepultura de los cadáveres. El cuerpo de Jesús, depositado en el sepulcro, es como el del «siervo» del Señor, que fue eliminado con injusta sentencia y sepultado con el «rico» (Is 53, 9). Para responder a las sospechas y a las acusaciones de los judíos que critican el anuncio cristiano de la resurrección, la catequesis evangélica insiste en la realidad de la muerte de Jesús (Mc 15, 44-45; Jn 19, 33). En esta perspectiva apologética es también importante el testimonio sobre el lugar de la sepultura y la identificación de la tumba. La sepultura apresurada de Jesús y la deposición de su cuerpo en un sepulcro provisional están justificadas por el hecho de que era ya tarde, a punto de empezar el descanso del sábado. A pesar de esta circunstancia, si nos atenemos al testimonio del cuarto evangelio, la sepultura de Jesús se realizó con magnificencia y prodigalidad por dos admiradores judíos⁴⁷. El cuerpo de Jesús crucificado se ve rodeado de gran veneración y respeto. La prueba de ello es que queda depositado en un sepulcro «nuevo», en donde no había sido sepultado todavía nadie (Jn 19, 41; Mt 27, 60; Lc 23, 53).

Esta presentación evangélica de la sepultura de Jesús en sus datos esenciales no contradice a las informaciones que se pueden obtener de las fuentes profanas sobre la sepultura de los condenados a muerte en la cruz. Es verdad que los cuerpos de los crucificados quedaban

colgando del patíbulo hasta que el cadáver era completamente consumido por los animales salvajes, signo de escarnio y de suprema profanación. En el caso de desprendimiento de la cruz, los cuerpos de los ajusticiados eran echados en la fosa común. Pero la legislación romana preveía también la entrega del cuerpo del crucificado a sus parientes, una vez comprobada oficialmente la muerte y después de haberse hecho la solicitud oportuna a la autoridad competente. En el ambiente judío prevalece la costumbre de bajar el cuerpo de la cruz antes de ponerse el sol, ya que según el texto de Dt 21, 22-23, lo que cuelga del madero es una amenaza de contaminación para la tierra de Israel. La confirmación del respeto de esta costumbre la tenemos en el hallazgo de los restos del hombre crucificado en Palestina en el cementerio de Giv'at ha-Mivtar y en el testimonio de Flavio Josefo⁴⁸.

La iniciativa del desprendimiento y la sepultura del cuerpo de Jesús se debió a un tal José de Arimatea, que en el evangelio de Marcos se nos presenta como un miembro autorizado del sanedrín, «que esperaba el reino de Dios», el evangelio de Mateo dice que José se había hecho «discípulo de Jesús»; Lucas por su parte se preocupa de separar la responsabilidad de José, «un hombre bueno y justo», de la de los demás sanedritas que condenaron a Jesús. En el cuarto evangelio José de Arimatea, junto con Nicodemo, forma parte de los judíos que se adhirieron en secreto a Jesús. En todo caso, su solicitud a Pilato para atender a la sepultura del cuerpo de Jesús crucificado representa un acto de coraje y una toma de posición pública en favor del maestro de Galilea, condenado por las autoridades. Esta convergencia de la tradición evangélica en la iniciativa de José de Arimatea no puede explicarse si no se pone en su origen el recuerdo de un dato histórico. Difícilmente la comunidad cristiana habría introducido a este personaje que no representa función alguna en la tradición ni pertenece al círculo de los discípulos conocidos de Jesús. Los evangelistas se dan cuenta de esta dificultad y cada uno a su manera procura integrar la figura de José en un modelo más familiar. Tenía que aparecer por lo menos extraño y singular que los hombres más cercanos a Jesús o algunos de sus parientes varones no se preocupasen de darle una sepultura honrosa en conformidad con las costumbres judías. Más aún, si nos atenemos al testimonio de Hech 13, 27-29, habrían sido los mismos judíos los que bajaron a Jesús de la cruz y lo pusieron en el sepulcro. Sin embargo, esta presentación de los hechos

46. Mt 27, 57-61; Mc 15, 42-47; Lc 23, 50-55; Jn 19, 38-42.

47. Nicodemo llevó «una mezcla de mirra y áloe de unas cien libras», correspondientes a 32 kilogramos: se trata de resinas aromáticas que suelen mezclarse con aceite. Pero en el texto de Juan no se menciona para nada el aceite ni la unción del cuerpo de Jesús.

48. Guerra IV, 5, 2 § 317; el historiador judío cuenta que los idumeos en su furia antirreligiosa llegaron hasta matar a los sumos sacerdotes Anás y Jesús, ensañándose con sus cadáveres y dejándolos sin sepultura, «mientras que los judíos se esmeran mucho en sepultar a los muertos, de forma que hasta los condenados a la crucifixión son bajados y sepultados antes de ponerse el sol». Cf. *Rollo del templo* 64, 6-13; Filón, *Leg. Spec.* III, 351-352; *Tg N Nm* 25, 4; *Th JI Dt* 21, 23.

no se basa en una tradición histórica autónoma, sino que refleja simplemente la perspectiva de Lucas, que atribuye también la crucifixión de Jesús a la iniciativa de los judíos⁴⁹. En conclusión se puede afirmar que un judío importante de Jerusalén, propietario de un sepulcro en las cercanías de la ciudad, se preocupó del cuerpo de Jesús poniendo a su disposición su propia tumba familiar y preparándolo todo para su sepultura.

Las mujeres, recordadas explícitamente por los tres sinópticos e implícitamente por Juan, no representan ningún papel activo en la sepultura de Jesús, sino que asisten a ella preocupándose eventualmente de completarla una vez haya cesado el descanso festivo del sábado (Lc 23, 56; Mc 16, 1). Esta discreta presencia femenina difícilmente puede ser atribuida a cualquier preocupación apologética o catequística de la primera iglesia. Sólo en la relectura sucesiva, cuando el relato de la sepultura se fundió con el de la muerte y resurrección de Jesús, las mujeres se convirtieron en testigos de su sepultura. La misma diferencia en el modo de presentar a este grupo de mujeres —solamente aparece en los tres evangelios— depone en favor de la fiabilidad histórica de esta tradición. Mateo habla de María Magdalena y de la otra María; Marcos designa a esta última como «María la de José» (cf. Mc 15, 40); Lucas no recoge ningún nombre, sino que habla simplemente de las mujeres que habían subido con Jesús desde Galilea (Lc 23, 55).

Sobre los detalles de la sepultura de Jesús la tradición evangélica se muestra muy sobria. Ninguno de los evangelios canónicos habla de la preparación del cuerpo de Jesús para la sepultura. Sólo el evangelio apócrifo de Pedro, del siglo II, cuenta que José de Arimatea, «habiendo tomado al Señor, lo lavó y lo envolvió en una sábana y lo llevó a su propio sepulcro llamado “Jardín de José”» (*Ev. Pet.* VI, 24). Los tres evangelios sinópticos dicen simplemente que «José, habiendo tomado el cuerpo de Jesús lo envolvió en una sábana (limpia) y lo dejó en el sepulcro y se marchó» (Mt 27, 59-60 par). Sólo el evangelio de Juan menciona el frasco de mirra y aloé que llevó Nicodemo. Pero en ningún texto evangélico se habla de la unción del cuerpo de Jesús antes de su sepultura. Una confirmación de este detalle se podría sacar del episodio de la unción en Betania, interpretada como unción para

49 También la tradición subyacente al cuarto evangelio conocería una iniciativa de los judíos para hacer bajar el cuerpo de Jesús de la cruz antes de ponerse el sol, según la norma de Dt 21, 22-23, cf. Jn 19, 31-38, según la tradición manuscrita de algunos codices y versiones antiguas «Entonces fueron y cogieron el cuerpo de Jesús » Sin embargo, no es concebible una doble sepultura de Jesús una en la fosa común por iniciativa de los judíos y otra por obra de las mujeres en un sepulcro separado. No se excluye que el nombre del propietario del sepulcro, en que fue depositado Jesús, se haya convertido en el del protagonista de su descendimiento y sepultura

sustituir o integrar a la de la muerte (Mt 26, 12; Mc 14, 8; Jn 12, 7). Tanto si estos detalles tienen que atribuirse a la circunstancia de la sepultura apresurada por la inminencia del descanso festivo, como si son el recuerdo de un dato histórico, o finalmente una reconstrucción sobre la base de los conocimientos de las costumbres funerarias judías en Palestina, el hecho es que concuerdan todos ellos no sólo con las condiciones en que se realizó la sepultura de Jesús sino también con las prácticas judías. Los judíos de Palestina no solían unguir los cuerpos de los muertos para la sepultura ni practicaban el embalsamamiento. Por el contrario, era normal la deposición de los cadáveres en las cámaras sepulcrales excavadas en la roca, como puede verse todavía en los cementerios antiguos judíos que han dado a conocer las excavaciones arqueológicas⁵⁰.

Por el contrario sigue siendo incierto el uso de las vendas y del sudario con que fue envuelto el cuerpo de Jesús. El evangelio de Juan habla de «vendas» o tiras de tela con las que fue «atado» el cuerpo de Jesús, junto con resinas aromáticas (Jn 19, 40; 20, 6-7; cf. 11, 44). Sobre la cabeza de Jesús habrían puesto un lienzo llamado *to sudarion* (Jn 20, 7; cf. 11, 44). Se puede suponer que estas vendas de tela servían para mantener unidos los pies y los brazos más que para envolver todo el cuerpo. Los evangelios sinópticos cuentan que José envolvió el cuerpo de Jesús en una *sindone*, es decir, en una especie de sábana amplia. Pero el evangelista Lucas conoce el detalle de la tradición de Juan sobre la presencia de las «vendas» en el sepulcro vacío de Jesús (Lc 24, 12). Esta divergencia entre los evangelios no tiene ninguna importancia para establecer la fiabilidad del relato de la sepultura de Jesús y confirma una vez más que el interés de la tradición primero y el de los evangelistas después no es del carácter de una crónica ni responde a los interrogantes o curiosidades de los historiadores y arqueólogos, por muy legítimas que sean⁵¹.

50 Cf. las «tumbas de los Herodes» y la de los «Bene Hezir» junto a Jerusalén, la necrópolis de Beth-Shearim (siglo II d. C.) y el mencionado cementerio de Giv'at ha-Mivtar (cf. *Jerusalem revealed* Archeology in the Holy City 1968-1974, ed. Y. Yadin, Jerusalem 1976, 63-74).

51 Los datos evangélicos sobre los detalles de la sepultura de Jesús interesan para su confrontación con la *sindone*, la sábana santa de Turín, que lleva impresa la imagen de un hombre extendido con los brazos cruzados a la altura de la cintura. Mientras sigue sin aclararse la historia de la sábana santa, los análisis científicos de estos últimos años han sido utilizados para afianzar la hipótesis de que se trata de la sábana funebre que envolvió a un hombre muerto por crucifixión, cf. A. M. Dubarle, *Le linceul de Turin* Le monde de la Bible 2 (1978) 40-41, A. Feuillet, *Le saint suaire de Turin et les évangiles* EsprVie 89 (1979) 401-416, G. Ghiberti, *Sepolcro, sepultura e panni sepolcrali di Gesù Riconsiderando i dati biblici relativi alla Sindone di Torino* RBibIt 27 (1979) 123-158, Cent. Intern. di Sind., *La Sindone e la scienza* Atti del II Congresso Internazionale di Sindonologia, Torino 1978, R. Baschera, *La santa sindone e i suoi segreti*, Torino 1978, P. Baima

La victoria sobre la muerte

Solamente el evangelio de Mateo, como apéndice a la sepultura de Jesús, recuerda la iniciativa de los jefes de los sacerdotes y de los fariseos —a los que no había mencionado nunca en el relato de la pasión—, que pidieron a Pilato que hiciera custodiar el sepulcro de Jesús hasta «el tercer día». Esta petición estaba motivada por el recuerdo de las palabras de Jesús que había anunciado su resurrección «después de tres días» y por el peligro de que sus discípulos pudieran hacer desaparecer el cadáver y de este modo propagar su resurrección. Una vez obtenido el permiso de Pilato, los dirigentes judíos pusieron sellos al sepulcro y establecieron allí un piquete de guardia (Mt 27, 62-66). Será una vez más el primer evangelista el que recuerde el desconcierto de los guardias en el momento de la resurrección de Jesús y el intento de los dirigentes judíos de hacerles callar con una buena cantidad de dinero. De esta manera —dice Mateo— se han difundido hasta hoy entre los judíos las habladurías sobre el rapto del cadáver por parte de los discípulos (Mt 28, 11-15).

Esta última observación revela el intento claramente apoloético de esta tradición recogida por el evangelio de Mateo. Algunas incongruencias en el plano histórico revelan cierta artificiosidad en este pasaje. Los dirigentes judíos dejan pasar una noche antes de hacer guardar el sepulcro; sólo los judíos se acuerdan puntualmente de las palabras de Jesús sobre la resurrección después de tres días y, para evitar sorpresas, se dirigen a Pilato el día de descanso sabático y se preocupan del control exacto de la tumba de Jesús. El evangelista Mateo quiere replicar a la interpretación que en algunos ambientes judíos se da del anuncio cristiano y de la resurrección de Jesús: alguien robó el cadáver. Un eco de esta discusión entre judíos y cristianos se percibe también en el cuarto evangelio (Jn 20, 3.13) y en varios textos cristianos del siglo II⁵². Sin embargo, no se puede pensar que este pasaje apoloético de Mateo haya sido totalmente inventado, ya que podía ser fácilmente desmentido precisamente en los ambientes judíos. En él podría reflejarse el recuerdo de una intervención por parte de los judíos para hacer guardar la tumba de Jesús.

Los que leen el relato de la sepultura se dan cuenta de que los evangelistas viven en la luz de aquel que está más allá de ese sepulcro cerrado con una gruesa lápida. Pero esta luz que se filtra por entre las hendiduras de la roca no elimina el dato histórico de la muerte de Jesús y de la deposición de su cuerpo en un sepulcro.

La historia de Jesús no se cierra con su muerte en la cruz, sino que prosigue con un epílogo que se convierte en el punto de partida del movimiento cristiano¹. Es lo que en el lenguaje de la tradición

1 W Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gutersloh 1964, 41966 (trad. cast.: *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Salamanca 1979); *The Resurrection of Jesus as historical and theological Problem*, en C. F. D. Moule (ed.), *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*, London 1968, 15-50, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gutersloh 1968 (trad. cast. *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona 1974) Varios, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Lectio Divina 50, Paris 1969, U Wilckens, *Auferstehung das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Stuttgart-Berlin 1970 (trad. cast.: *La resurrección de Jesús Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Salamanca 1981), *The Tradition of the Resurrection of Jesus*, en C. F. D. Moule (ed.), *o c.*, 51-76, E. L. Bode, *The First Easter Morning The Gospel accounts of Women's visit to the Tomb of Jesus*, Rom 1970, C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament*, London 1970, F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, Munchen 1969 (trad. cast. *La resurrección de Jesús*, Santander 1971), R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, London 1972, G. Ghiberti, *I racconti pasquali del capo XX di Giovanni*, Brescia 1972, X Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971 (trad. cast.: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 41985); G. Stemmerger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinenschen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Rom 1972, B. Rigaux, *Dieu l'a résuscité Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973, P. Zarella, *La risurrezione di Gesù*, Assisi 1973, A. Ammassari, *La risurrezione nell'insegnamento, nella profezia, nelle apparizioni di Gesù I*, Roma 1975; *La risurrezione La gloria del Risorto nelle testimonianze della prima chiesa II*, Roma 1976; J. E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A-history-of-Tradition Analysis with Text-Synopsis*, Stuttgart 1975, K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditions geschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschichtes Jesu im fruchchristlichen Texten*, Göttingen 1976, E. Dahnis, *Resurrexit Actes du Symposium International sur la Resurrection de Jésus*, Rome 1970, Città del Vaticano 1974, J. Kremer, *Die Oster evangelien Geschichten und Geschichte*, Stuttgart 1977, J. M. Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, Paris 1979, A. Díez Macho, *La resurrección de Jesucristo y del hombre en la Biblia*, Madrid 1977, G. Lohfink, *Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde* ThQ 160 (1980) 162-176 Para un cuadro concreto, sintético y

Ballone, *Alla ricerca dell'uomo della sindone*, Milano 1978, K. E. Stevenson G. R. Habermas, *Verdetto sulla sindone*, Brescia 31982

52 Cf Justino *Dial* 108, *Ev Pet* VIII, 28-34, XI, 45-49

cristiana suele llamarse la «resurrección de Jesús». El término de «resurrección» (griego, *anástasis*) aparece, solo o en la fórmula «resurrección de los muertos», en unos cuarenta pasajes del canon cristiano; en diez casos es utilizado fuera de los evangelios para designar la «resurrección» de Jesús². Lo que impresiona al lector que toma entre sus manos el nuevo testamento es la explosión de testimonios relativos a la resurrección de Jesús fuera de los cuatro evangelios. Este hecho resalta más todavía si pensamos en la sobriedad, por no decir el silencio, de los mismos textos sobre las palabras y acciones del Jesús histórico. En otras palabras, la documentación sobre Jesús «resucitado» desborda los límites de los evangelios canónicos, ya que se encuentra en los discursos misioneros de los Hechos, en el epistolario paulino y en los escritos apostólicos. La mayor parte de las veces se trata de fórmulas breves en estilo de proclamación o de himno, insertas en los contextos de anuncio, de catequesis y de exhortación, en los que la resurrección de Jesús, asociada a su muerte, sirve para motivar y fundamentar el discurso dirigido a los destinatarios cristianos del escrito. Incluso en el caso de los discursos que se refieren en los Hechos de los apóstoles, en donde se da un ejemplo del anuncio misionero hecho a los externos, judíos o paganos, en realidad se tiene de mira a los lectores cristianos a quienes va dirigida la obra de Lucas.

Esta situación de las fuentes textuales relativas a la resurrección plantea ya preliminarmente un problema que está en el centro del debate sobre Jesús a partir de las hipótesis provocativas de Reimarus. Para formularlo brevemente según la manera de C. D. Moule podríamos preguntarnos: ¿es la resurrección de Jesús la que engendra la fe en él o es la fe en Jesús la que crea su resurrección?³.

En esta última proposición, aunque sea de modo demasiado simplista, se reconoce a R. Bultmann y a los que se inspiran en él,

actualizado de las publicaciones sobre la resurrección de Jesús (1920-1973), cf G Ghiberti, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù, 1920-1973*, en *Resurrexit*, 654-764, Gli Atti del Simposio e la discussione successiva Aggiornamento bibliografico RBibIt 23 (1975) 413-423 424-440, *Discussione sulla risurrezione di Gesù nella problematica attuale*, en *Problemi e Prospettive di Teologia fondamentale*, Brescia 1980, 279-314 (trad cast *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982), *La risurrezione di Gesù realtà storica e interpretazione*, en *Problemi e prospettive di Scienze bibliche*, Brescia 1981, 349-385 (trad cast *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas* Salamanca 1983)

2 Para expresar esta misma realidad se recurre a un vocabulario emparentado con *anastasis*, como el verbo *anastanai*, «resurgir» (75 veces), con el de significado correspondiente a *egeirein* «despertarse» Otra área semántica relacionada con la «resurrección» es la que gira en torno a los verbos «vivir» (griego, *zên* 100 veces), sustantivo «vida» (griego, *zoê* 55 veces), y «glorificar» (griego, *doxazem* 13 veces) o sustantivo «gloria» (griego, *doxa* 23 veces), cf A R Carmona, *El vocabulario neotestamentario de la resurrección a la luz del Targum y literatura intertestamentaria* EstBibI 38 (1979-1980) 93-113

3 C F D Moule (ed), *Introduction*, en *The Significance of the Message of Christ*, 2

particularmente a W. Marxsen En el lado contrario, con algunas incursiones en el campo opuesto se sitúan los que sostienen la resurrección como acontecimiento fundacional respecto a las afirmaciones de fe de la primera comunidad cristiana. Para los primeros, los «bulmanianos», la resurrección de Jesús se puede afirmar solamente en la fe, ya que se trata de una realidad que está más allá de toda posible verificación empírica, condición previa para una investigación y reconstrucción histórica. Lo que se obtiene en la investigación histórico-crítica sobre los textos es el testimonio de los creyentes, que afirman haber visto al Señor. De aquí se deriva su convicción de que Jesús está vivo, o sea, de que estaba muerto y ha resucitado de entre los muertos. Pero ésta es solamente una de las posibles interpretaciones de lo que pasó con Jesús, condicionada por el contexto religioso y por la antropología bíblico-judía

A semejante planteamiento, que corre el riesgo de eliminar la resurrección de Jesús reduciéndola a una prolongación ideal de su mensaje y proyecto histórico, se contraponen el frente de todos los que intentan reconstruir las raíces de la experiencia vivida por los primeros testigos, a los que remiten los textos del canon cristiano. En efecto, para esta experiencia tan singular, que caracteriza al movimiento cristiano desde los comienzos de su historia, no existen más fuentes que los escritos producidos por los creyentes y dirigidos a los miembros de la comunidad creyente. Las externas o son dependientes de los textos cristianos, como los textos que recogen las críticas polemicas de Celso, o bien son muy precarias y limitadas, como el ya mencionado *Testimonium flavianum*⁴ Frente a esta situación real la investigación sobre los documentos neotestamentarios de la resurrección de Jesús solo puede llevarse a cabo con gran circunspección, con la conciencia de que se está tocando en este caso el corazón mismo de la experiencia cristiana, en la que se entrecruzan la fe y la historia, el misterio y el acontecimiento, el Dios vivo y el hombre mortal.

1. Los primeros testimonios sobre la resurrección de Jesús

Una investigación sobre los primeros documentos cristianos que hablan de la resurrección de Jesús no puede pasar por alto una objeción de fondo que se relaciona con las consideraciones metodoló-

4 En *Contra Celsum* II, 55, 1-25, Orígenes recoge las críticas del judío de Celso contra la resurrección de Jesús, asimilada a los relatos míticos del ambiente greco-pagano Al presentar la experiencia de resurrección de los discípulos se advierte el eco de la tradición evangelica, aunque simplificada El texto de Flavio Josefo (*Ant XVIII*, 3, 3 § 64) sobre la resurrección de Jesús dice «Aunque Pilato, bajo la acusación de nuestros jefes, lo condeno a la cruz, los que lo habían amado desde el principio no cesaron (de proclamar que), pasado el tercer día, se les apareció vivo de nuevo »

gicas de cuantos la consideran como una experiencia que excede el campo de la investigación histórica. A esta dificultad radical es posible responder por ahora diciendo que la resurrección de Jesús, antes de cualquier toma de posición sobre su carácter fáctico y su naturaleza, no ha dejado de tener repercusiones en el plano histórico. El grupo de los discípulos que habían estado con Jesús antes de su muerte se transforma en un movimiento religioso que se va separando progresivamente del judaísmo. En el origen de este nuevo fenómeno religioso que supera los horizontes del hebraísmo, está la persona de Jesús, su mensaje y su misión histórica. Pero la conclusión trágica de la vida de Jesús, condenado como un agitador y un rebelde peligroso, no era desde luego una garantía de autoridad para su proyecto ético-religioso. El hecho es que sus discípulos, aunque sin negar su condenación a la muerte infamante de la cruz, apelan a su resurrección para proclamar con fuerza su mensaje y su misma persona como camino nuevo de salvación para cualquier hombre. En una palabra, Jesús resucitado y vivo es la razón última de la comunidad de los discípulos después de su muerte y de la expansión del fenómeno cristiano con carácter universal.

Dentro del grupo de los discípulos históricos de Jesús es donde se encuentran los primeros testimonios de su resurrección. Se trata en cada caso de afirmaciones y de tomas de posición hechas por hombres creyentes, comprometidos ya en la experiencia religiosa que se basa en la persona y en la misión histórica de Jesús. En un caso solamente, el de Pablo, el testimonio procede de un judío que ha militado como enemigo encarnizado del joven movimiento mesiánico que surgió del judaísmo palestino. Pero la documentación paulina sobre la resurrección de Jesús es también la más segura y la que es posible fechar con cierta aproximación, en la medida en que se incluye en los escritos cristianos más antiguos y que todos están de acuerdo en atribuir a Pablo de Tarso. Además, Pablo es el único de los testigos que no anduvo siguiendo al Jesús histórico y que habla de su experiencia del encuentro con Jesús resucitado en primera persona. Los textos evangélicos que recogen el relato del sepulcro de Jesús, que se encontró vacío en la mañana del primer día de la semana hebrea, y los relatos de las apariciones de Jesús resucitado a los apóstoles y discípulos son posteriores a las cartas auténticas de Pablo que pueden distribuirse en un arco de tiempo que va del 50 al 60 después de Cristo.

A comienzos de los años 50, en la carta que envió a la comunidad de Tesalónica, recién fundada, Pablo recoge un fragmento de su forma de predicación a los no judíos. Elogiando el dinamismo espiritual de los nuevos convertidos de Tesalónica, cuya fama se difundió entre los otros grupos cristianos de Grecia, Pablo afirma que estos últimos hablan de ellos con entusiasmo hablando de su misión y de su

pronta adhesión de fe al «Dios vivo y verdadero, en la espera de su Hijo a quien él resucitó de entre los muertos, Jesús, que nos libra de la ira venidera» (1 Tes 1, 10). Unos años más tarde, en su correspondencia epistolar con la fogosa comunidad cristiana de Corinto, Pablo encuentra la manera de recordar de forma más amplia el testimonio sobre la resurrección de Jesús. En esta iglesia, fundada y organizada por Pablo en el gran centro de Grecia con un trabajo misionero que duró más de un año, van tomando pie ciertas tendencias disolventes y anárquicas en nombre de un mal entendido entusiasmo religioso de cuño individualista y espiritualista. Algunos, sin renegar de su adhesión a la fe inicial, van diciendo que no existe la resurrección de muertos (1 Cor 15, 12). Este escepticismo se basa en la dificultad de concebir la resurrección de los cuerpos después de la disolución de la muerte. «¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo resucitarán?» (1 Cor 15, 35).

A estas dificultades y dudas el misionero fundador, Pablo, contrapone el anuncio hecho al principio, el que está en la base de la fe de los cristianos de Corinto. La eficacia de la fe para obtener la salvación — afirma Pablo — depende de la adhesión íntegra a este anuncio fundacional, en la forma que se propuso:

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 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, como a un abortivo. Pues bien, tanto ellos como yo esto es lo que predicamos, esto es lo que habéis creído (1 Cor 15, 3-8 11).

Este trozo, inserto en el último capítulo de la carta enviada por Pablo a los corintios a mediados de los años 50, encierra una síntesis de la predicación que el misionero itinerante Pablo, que había partido de Antioquía de Siria, hizo en la capital de Acaya por los años 51-52. La fórmula introductoria con la pareja verbal «transmitir-recibir» indica la fuente y la autoridad de esta tradición, lo mismo que en el caso de la «cena de Señor» (1 Cor 11, 23). El contenido del evangelio proclamado por Pablo en Corinto queda condensado en cuatro proposiciones emparejadas, cuyo sujeto es Cristo, designación cristiana de Jesús.

Cristo murió, fue sepultado,
resucitó, se apareció

La forma griega de los dos primeros verbos y del cuarto subraya el acontecimiento pasado, mientras que la del tercero indica la perma-

nencia efectiva de lo que sucedió en el pasado «resucitó y sigue estando resucitado...».

Estas afirmaciones van acompañadas de algunas fórmulas interpretativas: «murió por nuestros pecados, según las Escrituras»..., «resucitó al tercer día, según las Escrituras...». La muerte de Jesús asume un valor salvífico en una interpretación religiosa inspirada en los textos bíblicos, de la misma manera su resurrección, fijada en el tercer día, se lee en una perspectiva bíblica. Se puede observar cierta progresión y concatenación en las dos pequeñas estrofas: Cristo murió efectivamente. La sepultura en el esquema bíblico es la última etapa del paso de un hombre por la tierra: vivió, murió y fue sepultado. La resurrección de Cristo es el presupuesto de la aparición a Cefas y a los demás que se mencionan a continuación. El verbo griego *egeirein* («despertarse», «levantarse») traduce en la Biblia que leían los cristianos de lengua griega el verbo hebreo *qûm*, que tiene el mismo significado. La forma pasiva no remite expresamente a la acción de Dios, sino que expresa simplemente el hecho de que Cristo no yace ya entre los muertos «inanimados», sino que está vivo y por eso mismo puede «aparecerse». La opción del verbo griego *ophthê* («apareció», «se hizo ver») no puede ser casual, ya que en la versión bíblica litúrgica se indica con esta expresión la aparición de Dios, de su ángel o de su «gloria» a los padres, a Moisés, a David y a Salomón, en los momentos privilegiados de la historia: los patriarcas, el desierto, la época de la primera monarquía. Estas experiencias arquetípicas se renovarán en los momentos finales de la historia, cuando Dios o su mesías «aparezcan» de nuevo. La comunidad cristiana al elegir esta terminología para hablar del encuentro de los primeros testigos con Jesús resucitado traduce su convencimiento de que vive ya en el tiempo de la realización de las promesas y esperanzas mesiánicas. En Cristo resucitado Dios como Señor «se ha hecho ver», se ha aparecido tal como lo había hecho en las experiencias fundamentales de la historia bíblica⁵.

El primer destinatario de la aparición de Jesús resucitado es Pedro, a quien se presenta con su apelativo aramaico de Cefas, «roca», tras el que viene el grupo histórico de los «doce». Tras la mención de los «quinientos hermanos» sigue la enumeración con otro nombre de la primera comunidad palestina, Santiago, al que se asocian «todos los apóstoles». La serie de los que gozaron de la manifestación de Cristo resucitado se cierra con Pablo, el que envía la carta, antiguo perseguidor de la iglesia de Dios, llamado de manera excepcional a ser testigo itinerante del amor benigno y eficaz de Dios.

⁵ H Bartsch, *Inhalt und Funktion des Urchristlichen Osterglaubens* NTS 26 (1980) 180-196

El papel de primacía de Pedro en la experiencia pascual queda confirmado por un fragmento tradicional que se conserva en el evangelio de Lucas. Cuando los dos discípulos de Emaús vuelven a Jerusalén tras su encuentro con el Señor resucitado son acogidos por la asamblea de los once con esta proclamación: «Realmente el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24, 34). Se trata de una fórmula preluca, emparentada con la que nos refiere Pablo: los mismos verbos griegos con la misma sucesión. Ciertas variantes podrían atestiguar en favor de un carácter más arcaico de la edición lucana: el Señor en vez de «Cristo», la fórmula verbal «resucitó» en vez de la fórmula «ha resucitado», la singularidad de la aparición a Pedro sin la serie de apariciones posteriores que tienen un valor de confirmación apologética⁶. De todas formas, el testimonio paulino tiene la ventaja de estar inserto formalmente en una cita tradicional, dentro de un texto que es posible fechar con cierta seguridad. Según algunos autores, su vocabulario y su tenor estilístico remitirían a un original semita. Lo cierto es que la síntesis kerigmática de Pablo se remonta a una comunidad familiarizada con la lectura de la Biblia en su versión griega litúrgica, muy cercana al ambiente judeo-cristiano en el que Pedro es designado con el apelativo de Cefas y en el que el papel histórico autorizado de los «doce» y de Santiago es reconocido y apreciado universalmente. Todo esto hace que nos inclinemos por la comunidad judeo-cristiana de lengua griega de Jerusalén. En este caso el origen del testimonio paulino sobre la resurrección de Jesús debería remontarse a mediados de los años treinta en los ambientes judeo-cristianos de lengua griega frecuentados por Pablo en sus contactos con la comunidad histórica de Jerusalén.

Una confirmación de este hecho procede de otra carta paulina, que se envió a mediados de los años 50 a las iglesias de Galacia, en la que el misionero-evangelizador de los paganos traza un cuadro histórico de su iniciación en la experiencia cristiana y de los primeros contactos con la iglesia autorizada de Jerusalén y con sus jefes históricos. En este texto autobiográfico, dictado por preocupaciones apologéticas, Pablo transcribe la experiencia pascual en una fórmula que define también el contenido esencial de su anuncio: «La revelación de Jesucristo Hijo de Dios» (Gál 1, 12.16). El término «revelar» (griego, *apokalyptein*) está emparentado con el de 1 Cor, «se apareció» (griego, *ophthê*), aunque el acento se pone en la iniciativa de Dios que manifestó a Pablo «su Hijo». La apelación a la experiencia pascual se hace para legitimar el papel apostólico autorizado de evangelizador de Pablo, que reclama para sí por el mismo título que los demás apóstoles o enviados. En apoyo de esto remite a las dos

⁶ J Guillaume, *Luc interprete, o c* 116-118

visitas que hizo a la comunidad de Jerusalén en donde residen los jefes históricos. Cefas, Santiago (y Juan) (Gál 1, 18-19; 2, 1.9).

El evangelio para el que Pablo se siente llamado e investido con autoridad por la iniciativa de Dios se resume en el título que se da a Jesucristo. «Hijo de Dios». Al comienzo de la carta a los Romanos, escrita a finales de los años 50, Pablo recoge un fragmento de la profesión de fe cristiana, en donde el contenido esencial del evangelio de Dios está vinculado a la resurrección de Jesucristo, nuestro Señor, de entre los muertos, en virtud de la cual él «ha sido constituido Hijo de Dios con el poder del Espíritu de santificación» (Rom 1, 4, cf. Rom 8, 32-34). Es el mismo título que aparecía ya en la primera carta paulina en una fórmula de evangelización (1 Tes 1, 10). En otros textos de carácter tradicional Pablo condensa la profesión de fe cristiana en Jesús resucitado mediante el título de «Señor» (griego, *Kyrios*) lo mismo que en la fórmula lucana anteriormente citada. Cuando quiere caracterizar la experiencia de fe cristiana en contraposición con las observancias legales de los judíos, Pablo dice: «Cerca de ti está la palabra: en tu boca y en tu corazón, es decir, la palabra de la fe que nosotros proclamamos. Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10, 8-9). Algún tiempo antes, en su pequeño escrito enviado desde la cárcel a la comunidad de Filipos, Pablo había citado un breve himno para suscitar la comunidad viva e intensa de amor entre los creyentes. La trayectoria de la vida de Jesucristo, que culminó en su fidelidad y en su aceptación del destino humano común vividas hasta la humillación suprema de la muerte de cruz, quedó transformada por la iniciativa poderosa de Dios que lo constituyó «Señor» (griego, *Kyrios*) (Flp 2, 6-11)

Así pues, los testimonios de Pablo sobre la resurrección de Jesús son el eco de la primera confesión de fe y de la proclamación misionera del evangelio. Todos ellos giran en torno a tres títulos en los que se condensa el significado y el valor religioso de la resurrección: Jesús es Cristo, Hijo de Dios y Señor (cf. 1 Cor 12, 3). El esquema dialéctico muerte-resurrección (manifestación), que está presente en el texto ejemplar de 1 Cor 15, 3-5, se encuentra en otros fragmentos citados por Pablo en apoyo de sus reflexiones y exhortaciones dirigidas a los cristianos de Roma y de Tesalónica (cf. Rom 4, 24-25, 1 Tes 4, 14). En una mirada panorámica se saca la impresión de que los testimonios paulinos sobre la resurrección de Jesús, que remiten a la tradición primitiva, están dirigidos a fundamentar y legitimar su actividad de misionero y de evangelizador: «¿No soy yo apóstol? ¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor nuestro?» (1 Cor 9, 1). Esta constatación ha llevado a algunos autores a hablar de «fórmula de legitimación» a propósito de los testimonios de Pablo sobre el

Cristo resucitado. En otras palabras, las afirmaciones contenidas en las cartas de Pablo sobre la resurrección de Jesús no remitirían a la realidad o a un acontecimiento en sí, sino que estarían puramente en función de la actividad evangelizadora o apostólica en cuanto que servirían de base para la legitimidad de la misma y garantizarían su contenido. Esta interpretación del testimonio de Pablo es sin embargo reductiva o por lo menos unilateral, ya que pasa por alto lo que es una característica de los escritos de Pablo. El no escribe nunca a los cristianos para informarles de una manera neutral, como lo haría una agencia de prensa —todavía habría que probar que existe en este caso una verdadera neutralidad—, de lo que les había sucedido a Pedro-Cefas, a los doce, a Santiago y a los demás misioneros. Incluso cuando habla de su visita a Pedro-Cefas en Jerusalén en la carta a los Galatas y de su posterior visita a «las columnas de la iglesia», no da unos informes con vistas a un dossier autobiográfico, sino que remite a unos hechos históricos en función apologetica e ideológica. Lo mismo vale para todas las demás apelaciones a la muerte y resurrección de Jesús mediante fórmulas arcaicas a fin de motivar las exposiciones catequéticas y las exhortaciones dirigidas a los destinatarios de las diversas cartas. En resumen, los testimonios primeros y más arcaicos sobre la resurrección de Jesús, insertos en el epistolario paulino, se refieren a la realidad de esta experiencia, pero releída dentro de un contexto de fe para captar su significado religioso y sacar sus consecuencias en el plano de la existencia de los individuos y de la comunidad.

2. Los relatos pascales de los evangelios

Si los primeros testimonios incluidos en las cartas paulinas son breves fórmulas kerigmáticas y catequísticas o profesiones de fe que afirman la resurrección de Jesús y su «aparición» a algunas personas del círculo de los jefes históricos y de los primeros evangelizadores, los textos evangélicos amplían estos datos en forma de relatos que se desarrollan en torno a dos centros de interés: el sepulcro abierto y vacío de Jesús y sus manifestaciones-encuentros con sus discípulos. La documentación evangélica sobre la resurrección de Jesús no se reduce a los breves capítulos con que terminan los evangelios actuales. La conclusión auténtica de Marcos está constituida incluso por ocho versículos solamente (Mc 16, 1-8). La luz de la pascua se refleja sobre toda la narración evangélica, iluminando incluso los humildes orígenes de Jesús. Algunos episodios, insertos en la trayectoria histórica de Jesús, no solamente reflejan la perspectiva de su resurrección, sino que podrían representar una prefiguración de la experiencia

pascual, como la transfiguración (Mc 9, 2-8, par), o una anticipación de escenas pascuales, como la promesa hecha a Pedro (Mt 16, 17-19) y el encuentro nocturno de Jesús con los discípulos en el lago de Galilea (Mc 6, 45-52, par). Pero la investigación puede limitarse a los mencionados relatos pascuales ya que éstos representan en la intención de los evangelistas el testimonio explícito sobre la resurrección de Jesús. Su trayectoria histórica, que concluyó trágicamente en Jerusalén la vigilia de un sábado judío con la muerte en la cruz y la sepultura, se prolonga en una serie de experiencias de revelación y de encuentro que unas cuantas mujeres y sus discípulos viven en Jerusalén y en Galilea.

Para reconstruir el marco histórico de estas experiencias, transcritas en forma de relato en los actuales evangelios, hay que tener presente no sólo el trabajo redaccional, la perspectiva teológica y la intención catequística de cada uno de los evangelistas, sino también la relación eventual entre las diversas tradiciones que subyacen a los diversos relatos. De la confrontación con los datos que han surgido de los testimonios de Pablo se puede establecer el nexo de las tradiciones evangelicas con la tradición primitiva. Una confirmación del estrato pre-evangélico de la tradición pascual podría sacarse de la comparación con las fórmulas relativas a la resurrección que aparecen en los discursos misioneros de los Hechos, puestos en labios de Pedro o de Pablo. Pero dada la redacción lucana de estos discursos es difícil distinguir lo que refleja su perspectiva teológica de lo que contiene la tradición kerigmática subyacente. Los datos que es posible obtener de los discursos de los Hechos sobre la resurrección de Jesús no modifican substancialmente el marco histórico ni la perspectiva teológica que se deduce del relato pascual de Lucas. Lo mismo que para reconstruir el primer testimonio sobre la resurrección recurrimos a las cartas de Pablo, consideradas universalmente como auténticas, prescindiendo de los escritos que pertenecen más bien a su tradición y los apostólicos, así también para encontrar la tradición pre-evangélica tomaremos en examen los relatos pascuales de los cuatro evangelios con algunas referencias —en el caso del evangelio de Lucas— a su segundo volumen, los Hechos de los apóstoles.

a) *El relato del sepulcro abierto y vacío de Jesús*

Los cuatro evangelios recogen un relato centrado en el sepulcro de Jesús, que fue encontrado abierto y vacío al amanecer del primer día de la semana por unas cuantas mujeres y por algunos discípulos de Jesús. El acuerdo de los cuatro textos evangélicos se refiere a la presencia y al papel que representó María, la Magdalena, en este

episodio pascual que gira en torno al sepulcro de Jesús en Jerusalén. Al lado de María de Magdala los evangelios sinópticos recuerdan la presencia de otra María (Mt 28, 1), María de Santiago y Salomé (Mc 16, 1), Juana y otras (Lc 24, 10). Juan ha reducido el grupo sólo a la Magdalena, que tiene una función representativa en la escena del encuentro con Jesús (Jn 20, 11-18). Pero el uso del plural en las palabras de María a los discípulos: «se han llevado al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo han puesto» (Jn 20, 2) es el eco de la tradición primitiva que recordaba la venida de un grupo de mujeres al sepulcro de Jesús. El objeto de semejante iniciativa es presentado de diversa forma por cada uno de los tres relatos sinópticos: «para visitar el sepulcro» (Mt), «para ungir el cuerpo de Jesús» (Mc), «para llevar los perfumes» preparados anteriormente (Lc).

Los cuatro relatos evangélicos están sin embargo de acuerdo en referir la experiencia de las mujeres cuando por la mañana temprano se acercan a la tumba de Jesús, la encuentran abierta y vacía. La modalidad de la presentación difiere en las cuatro ediciones evangélicas. Mateo, en un marco de carácter apocalíptico en donde se menciona el terremoto, dice que hizo saltar la piedra un «ángel del Señor» bajado del cielo, Marcos y Lucas (Juan) hablan de que se encontró removida la lápida que cerraba el sepulcro. La forma del verbo en voz pasiva remite discretamente a la acción de Dios, que señala de modo explícito el cuadro teofánico de Mateo. Es propia del primer evangelista la mención del espanto que produjo en los guardias la poderosa manifestación de Dios.

El punto central de la escena en el sepulcro de Jesús está constituido por las palabras-mensaje del enviado celestial a las mujeres: «Ese Jesús que estáis buscando no está aquí, ha resucitado»; su sepulcro, el lugar donde había sido depositado, está vacío. Este acuerdo en lo substancial resalta por encima de las modificaciones redaccionales más destacadas de Lucas: las mujeres entran en el sepulcro y no encuentran el cuerpo del «Señor Jesús» y, mientras se sienten perplejas sin saber qué hacer, ven a dos hombres con vestidos resplandecientes que las interpellan: «¿Por qué andáis buscando al que está vivo entre los muertos?» El tercer evangelista se aparta de los dos primeros en lo que sigue sobre el mensaje de los enviados (ángeles). En la edición de Mateo y de Marcos el único ángel encarga a las mujeres que vayan a comunicar a los discípulos y a Pedro la orden-promesa de Jesús que los precedera a Galilea, en donde podrán verlo. Lucas no menciona esta cita en Galilea, pero en el mensaje de los dos ángeles se recuerdan a las mujeres las palabras proféticas de Jesús «en Galilea» sobre su destino de crucificado y resucitado según los planes de Dios (Lc 24, 6-7).

También se muestran divergentes los relatos en la conclusión de la escena junto al sepulcro. Según la presentación de Marcos, las mujeres, temerosas y desconcertadas, huyen lejos del sepulcro sin atreverse a decir nada a nadie (Mc 16, 8). En la edición de Mateo las mujeres no solamente ejecutan al pie de la letra el encargo que reciben del ángel a pesar de su emoción en la que se mezclan el miedo y la alegría, sino que tienen la experiencia del primer encuentro con Jesús resucitado, que les repite substancialmente las palabras de promesa-encargo para los discípulos (Mt 28, 9-10). Lucas dice que las mujeres refirieron todas estas cosas a los once «apóstoles» y a los demás discípulos, pero que estos no les prestaron ninguna fe a sus palabras, ya que las consideraban fruto de sus ilusiones (Lc 24, 8-9 11).

Según el cuarto evangelio tuvo un efecto muy diferente la noticia que llevo María Magdalena a Pedro y al «otro discípulo al que amaba Jesús». Estos dos discípulos corren al sepulcro y lo encuentran vacío, pero no profanado, según el testimonio del evangelio (Jn 20, 1-10). A continuación María Magdalena, volviendo al sepulcro, ve a dos ángeles sentados en el lugar donde yacía el cuerpo de Jesús. Su búsqueda en la tumba de Jesús se vio coronada de éxito por el encuentro con el resucitado, que le da el encargo de anunciar a los discípulos su subida al Padre. La mujer cumple con este encargo y anuncia a los discípulos «He visto al Señor» (Jn 20, 11-18). Esta versión del cuarto evangelio sobre la historia de María de Magdala en el sepulcro corresponde bajo algunos aspectos en el vocabulario —se les llama a los discípulos «mis hermanos»— al relato de Mateo que concluye con una cristofanía a las mujeres y con el encargo del mensaje pascual a los discípulos. También conserva el evangelio de Lucas el recuerdo de una visita de Pedro al sepulcro (Lc 24, 12). A pesar de las posibles influencias del texto de la tradición de Juan en la transmisión de esta noticia fragmentaria, se puede admitir la autenticidad lucana. El mismo tercer evangelista está en conocimiento de una tradición en la que se recuerda que algunos discípulos, y no solo Pedro, se dirigieron al sepulcro (cf. Lc 24, 24). Lo que Lucas excluye es una manifestación de Jesús a las mujeres anterior a la reservada a los discípulos.

Estas divergencias de los tres relatos sinópticos con el de Juan se explican no solamente sobre la base de dos filones tradicionales que subyacen respectivamente a Mc-Mt-(Lc) y a Lc-Jn, sino además teniendo en cuenta la diversa perspectiva doctrinal y práctica que guía al trabajo redaccional de cada uno de los evangelistas. Mateo en la narración relativa al sepulcro acentúa los caracteres teofánicos, con una intención apologetica respecto a los judíos que se empeñaron en poner allí guardias y sellar la entrada. Marcos acoge la tradición que coloca el descubrimiento del sepulcro vacío en un marco apocalíptico

—aparición del ángel intérprete—, pero subraya el significado de este hecho con el anuncio pascual conforme a la promesa de Jesús (Mc 14, 28). Lucas ofrece una anticipación de su catequesis pascual, haciendo recordar junto a la tumba de Jesús sus palabras proféticas, única clave interpretativa del sepulcro vacío. La inspección de las mujeres en el sepulcro y el testimonio acorde de dos enviados confirman el significado pascual de esta experiencia. Jesús Señor, el viviente, no está ya entre los muertos. Para Juan la visita de los dos discípulos al sepulcro de Jesús y la búsqueda de María de su Señor ofrecen la ocasión para una sugestiva catequesis dramatizada sobre la fe pascual.

A pesar de estas variaciones redaccionales, es posible reconocer un acuerdo en el testimonio evangélico sobre algunos puntos que podrían constituir el núcleo de la tradición pre-evangélica. Por la mañana temprano del día primero de la semana que siguió a la muerte-sepultura de Jesús unas cuantas mujeres, entre ellas María de Magdala, se dirigieron al sepulcro-tumba de Jesús y la encontraron abierta y vacía. Una aparición celestial —un ángel/el mismo Cristo— hace comprender que Jesús ha resucitado. Algunos discípulos, entre ellos Pedro, fueron a ver la tumba de Jesús y confirmaron la experiencia de las mujeres. Esta tradición relativa a la tumba de Jesús no encuentra confirmación en los primeros testimonios recogidos por Pablo, el texto de 1 Cor 15, 4, que menciona la sepultura de Jesús, no establece ningún vínculo explícito entre la tumba y su resurrección, esta última se relaciona directamente con las apariciones a los discípulos.

Del hecho de que en las primeras fórmulas kerigmáticas y profesiones de fe se pueda proclamar la resurrección de Jesús sin hacer ninguna referencia a la tumba vacía, se deduce que este detalle no es esencial para la fe y para el mensaje de pascua. El sepulcro vacío no es una prueba de la resurrección de Jesús, como hacen comprender los evangelios de Lucas y de Juan. Los discípulos no tienen necesidad de controlar la tumba vacía de Jesús para creer en su resurrección, anunciada de antemano en sus palabras y atestiguada por la Escritura. ¿Que fiabilidad histórica tiene entonces la tradición de la tumba vacía?

Los datos históricos seguros que sirven de contorno a la tradición de la tumba vacía son la muerte y sepultura de Jesús, el probable conocimiento de su tumba en Jerusalén a través de José de Arimatea, el anuncio de la resurrección del crucificado sobre la base de unos testimonios autorizados entre los que destaca el de Pedro. Los indicios que deponen en favor de la fiabilidad histórica de la tradición de la tumba vacía, aparte del acuerdo entre los relatos evangélicos, giran en torno a estos hechos: el papel de las mujeres en la experiencia del sepulcro y en las revelaciones posteriores se refiere con cierto malestar, que aparece explícito en Lc 24, 11-24. Difícilmente un relato,

creado por motivos catequísticos o apologeticos, habría puesto en escena a unas mujeres como testigos del sepulcro vacío de Jesús, incluso en el caso de que hubieran sido las únicas representantes del grupo de discípulos de Jesús presentes en el momento de su sepultura. Además, el anuncio de la resurrección en Jerusalén habría sido imposible si la tumba de Jesús, conocida en el ambiente de los judíos, no hubiera estado vacía.

El evangelio de Mateo se hace portavoz de esta polémica cristiana con el frente judío, recogiendo las habladurías en contra de la resurrección de Jesús: su sepulcro está vacío porque los discípulos hicieron desaparecer durante la noche su cadáver. Para desacreditar esta acusación judía el evangelista introduce en su evangelio el detalle de los guardias y de los sellos que se ordenó poner en la tumba de Jesús por obra de los jefes judíos con el consentimiento del gobernador romano y el posterior intento de hacer callar la noticia de la resurrección de Jesús corrompiendo a los guardias con dinero (Mt 27, 62-66, 28, 11-15). Estos detalles del evangelio de Mateo, muy precarios en el plano histórico por las incongruencias que encierran y las contradicciones con los demás evangelios, pueden representar solamente un intento apologetico del siglo I por contraponerse a la interpretación judía de la tradición sobre el sepulcro vacío⁷.

Los textos evangélicos actuales no nos ofrecen una narración precisa sobre el descubrimiento de la tumba vacía de Jesús. Los evangelistas, dentro de su perspectiva catequística y apologetica, se preocupan de hacer resaltar el significado religioso del sepulcro de Jesús que, sobre la base de una tradición anterior, hacen que las mujeres encuentren vacío. Jesús no está en el sepulcro, no se encuentra entre los muertos, porque lo ha resucitado la acción poderosa de Dios. Quien quiera encontrarlo no tiene que buscarlo en su tumba, reino de la muerte, sino entre los vivos. Los discípulos, como todos los que leen el evangelio, se ven invitados a mirar al futuro, desde donde él les sale al encuentro para dar siempre un nuevo comienzo a la misión. El sepulcro vacío de Jesús en Jerusalén tiene valor de signo para los que ya han acogido el mensaje pascual en la forma de la tradición kerigmática transmitida en la comunidad de los discípulos. Las raíces de la experiencia y del mensaje de pascua tienen que buscarse en otra parte, en los encuentros de Jesús resucitado con los discípulos.

⁷ H. S. Reimarus, en los fragmentos postumos publicados por Lessing, insiste en las contradicciones de este texto de Mateo y en general de los relatos pascales de los otros evangelios —diez por lo menos— para mantener las habladurías de los judíos —los discípulos robaron por la noche el cuerpo de Jesús— como la única hipótesis fiable sobre el sepulcro vacío. Cf. edición inglesa preparada por C. T. Talbert, *Concerning the Intention of Jesus and his Teaching*, London 1971, 153-200.

b) *Relatos de «aparición» de Jesús resucitado*

Las fórmulas kerigmáticas o de fe que se conservan en el *corpus paulino* auténtico y el testimonio personal del apóstol afirman simplemente que Jesús «se apareció», «fue visto», «fue revelado» a unos cuantos discípulos, a los hermanos o al propio Pablo. No se hace ninguna descripción del Jesús resucitado. Respecto a la humanidad de Jesús, Pablo habla simplemente de «cuerpo de gloria» (Flp 3, 21) y «espiritual» (1 Cor 15, 44). Pero cuando apela a su experiencia pascual dice simplemente: «He visto a Jesús, el Señor» (1 Cor 9, 1). Sólo en los evangelios canónicos tenemos algunos relatos de las «apariciones» de Jesús a los once apóstoles solos o reunidos con otros, o bien a grupos menores, como los dos discípulos de Emaús o los siete pescadores del lago de Tiberíades. Pero en estos relatos no se recurre a la fórmula técnica «se apareció» (griego, *ophithê*), excepto en el caso de Lc 24, 34, aparición del Señor a Pedro que no se describe. En todos los demás casos para describir la manifestación de Jesús se recurre a los verbos de movimiento: «llegar, acercarse, aproximarse»; o de encuentro: «estar en medio» (Lc-Jn); o bien a los verbos de la revelación. «manifestarse» (Jn), «mostrarse» (final canónico de Mc). Por parte de los discípulos la experiencia se presenta como un «ver», «mirar», «conocer y reconocer» a Jesús (Señor). Por tanto, la designación habitual de estos relatos evangélicos como «apariciones» es muy aproximativa, ya que el verbo «aparecerse» solo se observa en algunos casos. Con mayor fidelidad al tenor de los textos habría que hablar de «encuentros», en donde los elementos visivos son menos importantes que los gestos y sobre todo que las palabras de Jesús resucitado.

Antes de precisar la naturaleza y el significado de estas experiencias de los discípulos en relación con la resurrección de Jesús es indispensable tener en cuenta los datos evangélicos. El evangelio de Mateo, además del encuentro de Jesús con las mujeres en el camino del sepulcro, presenta la escena de su revelación a los once discípulos en el monte de Galilea (Mt 28, 16-20). Lucas ofrece un cuadro más articulado. Jesús se da a reconocer primero por dos del grupo de los que estaban con los once, en la aldea de Emaús (Lc 24, 13-35); cuando éstos vuelven a Jerusalén, Jesús se presenta a todo el grupo de los once y a los que estaban con ellos (Lc 24, 36-49, 50-53). El cuarto evangelio presenta un cuadro del encuentro de Jesús con los discípulos en Jerusalén análogo al de Lucas, pero con un apéndice en el que Tomás representa el papel del discípulo titubeante (Jn 20, 19-23, 24-29). Finalmente Juan cierra su evangelio con un cuadro sobre la última, la «tercera», aparición de Jesús a siete discípulos junto al lago de

Tiberiades, tras la que viene un dialogo con Simon-Pedro (Jn 21, 1-14 15-23) El opusculo de Marcos en su final autentico solo refiere la promesa de una vision-encuentro de Jesus resucitado con los discipulos en Galilea (Mc 16, 7) Pero en el final añadido hay una síntesis muy sucinta de las apariciones de Jesus a Maria Magdalena, a los dos de Emaus y luego a los once mientras estaban a la mesa, reprochándoles su obstinada incredulidad frente a las manifestaciones anteriores (Mc 16, 9-20)

De la comparacion de estos textos evangelicos relativos a las apariciones-encuentros de Jesus resulta que estas experiencias se localizan en *Galilea* (Mateo y Juan), en *Jerusalen* (Lucas-Juan, final de Marcos y Mateo, cristofania a las mujeres) y *Emaus* (Lucas y final de Marcos) Como se ve por este cuadro esquemático, solamente Lucas no refiere ninguna experiencia pascual en Galilea, pero en compensacion transcribe la tradicion relativa a los dos discipulos fuera de Jerusalen Teniendo en cuenta la perspectiva de Lucas, que en su obra hace destacar el papel historico-geografico de Jerusalen, se puede pensar que deja intencionadamente fuera de su horizonte las experiencias de Galilea Algo analogo es lo que ocurre con la historia pospascual Lucas sabe que la iglesia se ha implantado en Galilea, pero no dice nada de la mision en aquella zona de Palestina (Hech 9, 31)

Para poder reconstruir la tradicion que subyace a los relatos evangelicos actuales es necesario tomar en consideracion su estructura para señalar tanto su genero literario especifico como sus elementos comunes y convergentes El relato de la aparicion-encuentro de Jesus en el monte de Galilea, adonde se han dirigido los once acogiendo su mandato-promesa, es substancialmente un breve discurso testamentario de Jesus resucitado, investido de plenos poderes La escena de «aparicion» introduce a los discipulos que, «al ver a Jesus», se postran en adoracion, pero al mismo tiempo permanecen en sus dudas (Mt 28, 16-17) Jesus entonces se les acerca y les dirige la palabra Esta palabra autorizada de Jesus es la que ahuyenta sus dudas y habilita a los discipulos para la mision En efecto, Jesus se autopresenta como el Hijo y el Señor universal que envia a los once a «hacer discipulos a todos los pueblos» mediante el signo bautismal y la enseñanza de todo cuanto les ha ordenado La promesa final de «estar con ellos hasta el final de los tiempos» es una garantia de la eficacia y autoridad de la mision que inauguro la pascua En este caso, mas que de aparicion, habria que hablar de autopresentacion y declaracion programatica de Jesus resucitado para la mision de los discipulos Hay que destacar que tanto la escena introductoria como la declaracion testamentaria de Jesus se formulan con el estilo y el vocabulario tipicos del primer evangelista Jesus resucitado, para

Mateo, habla como el Jesus del sermón de la montaña y de la mision en Galilea Estos rasgos hacen unica e inconfundible su presentacion del Jesus resucitado

Igualmente resulta caracteristica por su estructura literaria y sus peculiaridades estilisticas la escena de los dos discipulos de Emaus en el tercer evangelio El relato se desarrolla en tres secuencias 1 °) Jesus se acerca y sale al encuentro de los dos discipulos que dejan Jerusalen para dirigirse a la aldea de Emaus (24, 15-27), el encuentro se desarrolla en forma de dialogo a lo largo del camino los dos discipulos hablan de las esperanzas que tenian en Jesus el nazareno y de su tragico destino en Jerusalen, recuerdan las experiencias de las mujeres junto al sepulcro vacio y la visita sin exito de algunos discipulos, en ese momento el misterioso caminante toma la palabra para demostrar que el mesias tenia que entrar en la gloria a traves del sufrimiento, la explicacion de ello se basa en las Escrituras releidas como profecia del mesias 2 °) La segunda secuencia se ambienta en la aldea, sentados a la mesa, en donde Jesus es reconocido por los dos discipulos al realizar el gesto ritual de la fraccion del pan (Lc 24, 28-32), pero al mismo tiempo desaparece 3 °) Comienza entonces la vuelta atras los dos discipulos regresan a Jerusalen, en donde encuentran a los once reunidos y reciben la noticia de que el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simon (24, 33-35)

La narracion de Emaus conjunta diversos elementos inspirados en los relatos biblicos de la manifestacion de Dios y en las historias helenistas de aparicion-reconocimiento-desaparicion de un personaje o ser divino Todas estas reminiscencias se funden en un solo relato para crear un cuadro de catequesis progresiva que va desde el encuentro con Jesus por la palabra y el reconocimiento en el signo de la fraccion del pan, hasta el anuncio de la fe pascual en la comunidad de los discipulos reunidos En la base de esta construccion de Lucas esta el recuerdo de una experiencia pascual de un discipulo llamado Cleofas y ambientado en los alrededores de Jerusalen, en Emaus Tambien en este caso se puede advertir que el discurso de Jesus resucitado esta construido segun el estilo tipico de Lucas y expresa las concepciones propias del tercer evangelista la pasion de Jesus corresponde al plan de Dios, su resurreccion es un «entrar en la gloria», Jesus hace la exegesis cristologica de los textos biblicos que asumen por eso mismo un valor profetico (cf Lc 24, 7 44-45) Estos temas lucanos vuelven a encontrarse en la escena del encuentro de Jesus con los discipulos reunidos en Jerusalen (Lc 24, 36-49) Mientras estan hablando los discipulos tras la llegada de los dos de Emaus, Jesus «esta en medio de ellos» Ante la reaccion perpleja y temerosa de los discipulos que creen estar viendo un espiritu, Jesus se dirige a ellos en tono velado de reproche por sus dudas interiores y les invita a «mirar»

sus manos y sus pies para reconocer su identidad. En un *crescendo* de gran efecto les invita además a palpar y a constatar que tiene carne y huesos, a diferencia de los espíritus. Frente a su persistente incredulidad les pide algo de comer. Y en presencia de ellos come lo que le dan, «un trozo de pez asado». Tras este primer encuentro, en el que Jesús va superando con diversas pruebas las resistencias y la perplejidad de los discípulos, viene el discurso (Lc 24, 44-49). En una primera parte se recoge el tema del cumplimiento de las Escrituras, anticipadas ya en el diálogo con los dos discípulos de Emaús (Lc 24, 44-45), en la segunda Jesús traza el programa de la misión futura: el contenido del anuncio y los destinatarios, el comienzo de la evangelización a partir de Jerusalén y la promesa del Espíritu como don del Padre (Lc 24, 46-49). El encuentro de Jesús resucitado con los discípulos en Jerusalén concluye, según Lucas, con su «separación» definitiva en los alrededores de Betania (Lc 24, 50-51). Mientras Jesús eleva las manos para bendecir a los discípulos, es «transportado» al cielo. Finalmente, los discípulos se postran entonces en adoración, demostrando de esta manera que su fe pascual ha llegado a su plena madurez, y vuelven luego llenos de gozo al templo de Jerusalén alabando a Dios (Lc 24, 53). Al comienzo del segundo volumen de Lucas, en los Hechos de los apóstoles, se coloca una presentación más detallada de la ascensión de Jesús, después de haber resumido en líneas generales las experiencias pascuales de los discípulos. «Se mostro vivo después de su pasión, con muchas pruebas, haciéndose ver por ellos durante cuarenta días y hablandoles del reino de Dios» (Hech 1, 3) Se menciona además la comensalidad de Jesús con los discípulos y las instrucciones relativas a su misión. Tras el último encuentro en que Jesús traza las etapas del testimonio de los discípulos con la fuerza del Espíritu santo, es arrebatado de su vista por una nube y se va al cielo (Hech 1, 8-9). Dos seres celestiales —ángeles— se aparecen a los discípulos atónitos y les explican que aquella ascensión de Jesús al cielo es un preludio de su venida gloriosa al final (Hech 1, 10-11).

Esta escenografía tan singular de la ascensión de Jesús es propia de Lucas. Juan alude a la ascensión de Jesús al Padre, pero con un significado distinto: es el cumplimiento de su misión salvífica (Jn 20, 17). Sobre la base de una tradición que se encuentra documentada en algunas formulas himnicas del nuevo testamento (1 Tim 3, 16) Lucas crea un cuadro que se inspira en los modelos de la tradición bíblica y judía, en donde algunos personajes de especial relieve —Henoc, Moisés, Elías— son trasportados al cielo. La novedad de Lucas consiste en el hecho de que el que es asumido o trasportado al cielo es Jesús resucitado de entre los muertos, que se había manifestado vivo a los discípulos. La ascensión señala el final y el cumplimiento de su misión histórica, así como la plena maduración del proceso de fe

pascual. En esta perspectiva Lucas no advierte ninguna contradicción entre el único día en que se concentra la revelación de Jesús resucitado en su evangelio y los «cuarenta días» o los muchos días en que se presenta a sus discípulos según las afirmaciones de Hech 1, 3, 13, 30. En la tradición bíblica, y en la apocalíptica especialmente, los «cuarenta días» representan el tiempo de la revelación de Dios que capacita para la misión profética⁸.

En el origen del relato lucano del encuentro de Jesús con los discípulos en Jerusalén hay probablemente una tradición que encuentra también eco en los relatos pascuales del cuarto evangelio. También Juan refiere que Jesús, al atardecer del primer día, mientras los discípulos estaban encerrados por miedo a los judíos, «está en medio de ellos» y los saluda con el saludo de paz. Luego les muestra las manos y el costado. Inmediatamente los discípulos se llenan de alegría porque «ven al Señor» Jesús. Este, después de repetir su saludo de paz, encarga a los discípulos que prolonguen su misión de enviado del Padre y les comunica mediante un gesto simbólico el don del Espíritu santo y el poder de perdonar los pecados (Jn 20, 19-23). Ocho días más tarde tiene lugar una nueva misión pascual tras la primera escena de encuentro, en ella Tomás, uno de los doce, representa el papel de discípulo incrédulo, que condiciona su fe pascual a la verificación y el control de la identidad física de Jesús resucitado con el crucificado (Jn 20, 24-29). El evangelista Juan, sobre la base de una tradición jerosolimitana, construye un díptico de catequesis dramatizada, en donde recoge algunos temas del discurso de despedida: la paz, la alegría, la misión de los discípulos, el don del Espíritu santo, al mismo tiempo ilustra la condición de la fe pascual auténtica.

El redactor del cuarto evangelio completa esta revelación pascual de Jesús con la tercera manifestación en el lago de Tiberiades a un grupo de siete discípulos, tras la que viene el encargo de misión confiado a Pedro. Los temas del reconocimiento del Señor, de la pesca milagrosa y del almuerzo con el pescado asado, revelan ciertas afinidades con los relatos pascuales de Lucas. Otros elementos del relato de Juan —Jesús se encuentra de incognito en la orilla del lago— recuerdan el episodio del encuentro nocturno con los discípulos en el lago que refieren Mateo y Marcos, pero que omite Lucas. La pesca milagrosa y la posterior misión de Pedro evocan el relato lucano de la llamada de Pedro después de la pesca prodigiosa que se nos narra en Lc 5, 1-11. El encargo pastoral transmitido por Jesús a Pedro en el diálogo después de la manifestación en el lago recuerda la promesa e investidura eclesial de Pedro que coloca Mateo en el contexto de la profesión de fe en Cesarea de Filipo (Mt 16, 17-19). Un eco de esta

⁸ Ex 24, 18, 4 Esdras 12, 36-48 Ap Baruc 76, 4

tradición mateana se advierte también en las palabras con que Jesús resucitado da el poder de perdonar a los discípulos al final del primer encuentro con ellos en la tarde de pascua (Jn 20, 23; cf. Mt 16, 19, 18, 18).

Este entrelazado de aspectos temáticos plantea el problema de la relación que guardan los diversos relatos de aparición-encuentro de Jesús resucitado con los discípulos a nivel de tradición. Antes de intentar una reconstrucción de las experiencias pascales y de precisar su naturaleza y su significado es oportuno trazar un cuadro de los elementos comunes y convergentes de los relatos evangélicos. Mientras que es posible señalar una relativa autonomía del relato de Mateo —en Galilea, en el monte, autopresentación de Jesús y misión a los discípulos—, hay que registrar la convergencia de los relatos de Lucas y de Juan, no sólo por su estructura literaria y temática, sino también por su terminología. Jesús *está en medio* (de los discípulos), les *muestra* las manos, reprocha la *incredulidad* de Tomás (de los discípulos) y estos se llenan de *alegría* al ver a (Jesús) el Señor.

Además de la ambientación en Jerusalén, los relatos pascales de Lucas y de Juan están de acuerdo en una cierta simetría de estructura. Jesús, que «está en medio» de improviso con los discípulos reunidos, se da a reconocer superando su perplejidad inicial y sus resistencias mediante sus gestos y sus palabras. Este carácter de prueba y de visualización de la corporeidad de Jesús resucitado queda más marcado en la edición de Lucas. se invita a los discípulos a ver y palpar el cuerpo de Jesús; Jesús les pide de comer y en presencia de los discípulos come del pez asado. Juan ha dramatizado la superación de la incredulidad de los discípulos en la escena de Tomás. También el relato de Mateo ha conservado algunas huellas de las dudas de los discípulos, superadas por la iniciativa y las palabras de Jesús. El motivo de la comensalidad como momento de encuentro con Jesús vivo y real se encuentra en Juan en la escena final de la manifestación junto al lago de Tiberíades. Lucas lo recogerá en los Hechos de los apóstoles (1, 4, 6; 10, 41).

La segunda fase del encuentro con los discípulos, tras el reconocimiento y la identificación del Señor resucitado con el Jesús crucificado está caracterizado por el encargo de misión y por la promesa-habilitación para esta nueva tarea. Las palabras de Jesús resucitado a los discípulos se reproducen según el vocabulario y las peculiaridades teológicas de cada evangelista. Sin embargo, aparecen ciertas convergencias estructurales y temáticas significativas. Jesús traza el programa de la misión futura indicando el contenido del anuncio y los destinatarios (Mt-Lc). El perdón de los pecados, que en la edición de Lucas forma parte del anuncio misionero a los pueblos, en el texto de Juan entra en la promesa-encargo transmitida por Jesús junto con el

don del Espíritu santo. Este motivo está también presente en la tradición lucana como promesa que habra de cumplirse en un futuro próximo. El don-promesa del Espíritu santo para habilitarlos a la misión está sustituido en Mateo por la declaración de la presencia permanente del Señor resucitado en medio de los suyos.

Teniendo en cuenta estas conexiones tan complejas y entrelazadas entre los diversos relatos pascales de aparición-encuentro se puede sentar la hipótesis de la existencia de una tradición de origen jerosolimitano que está en el origen de los actuales textos de Lucas y de Juan. En esta tradición, recogida y reelaborada por los evangelistas según su propia perspectiva, se hablaba del encuentro de Jesús con los discípulos reunidos en la tarde del primer día de la semana. La iniciativa de Jesús —sus gestos y sus palabras— hace superar a los discípulos el miedo y las resistencias que sentían y los habilita para la misión futura. El relato de Mateo refleja por el contrario una tradición autónoma, ambientada en Galilea, cuyos ecos pueden observarse también en el evangelio de Marcos, que recoge las palabras dirigidas por el ángel a las mujeres para los discípulos «Id... a Galilea, allí me veréis como os dije» (Mc 16, 7). La conclusión del cuarto evangelio narra una manifestación de Jesús en Galilea, pero totalmente autónoma respecto a la tradición de Mateo. En ella han confluído diversos elementos que se encuentran ahora esparcidos en diversos episodios evangélicos prepascales de la tradición sinóptica.

3 La experiencia «histórica» de la resurrección de Jesús

Hasta este momento hemos valorado y confrontado los diversos testimonios neotestamentarios sobre la resurrección de Jesús. Insistiendo en algunos criterios literarios e históricos se ha intentado establecer el testimonio más antiguo encerrado en algunas fórmulas de anuncio y en algunas profesiones de fe. Del examen y de la comparación de los textos evangélicos se ha deducido la hipótesis de la existencia de algunos filones pre-redaccionales que se habrían ido desarrollando en torno al recuerdo del sepulcro de Jesús en Jerusalén y sobre el tema de las apariciones-encuentro de Jesús resucitado a los discípulos en Jerusalén y en Galilea. Sin riesgo de caer en el concordismo es posible acercar los datos de la tradición primitiva que se conservan en las cartas de Pablo a los de la tradición evangélica. Inmediatamente salta a la vista el papel privilegiado que tiene la experiencia pascual de Pedro y de los discípulos históricos de Jesús. El testimonio paulino ignora sin embargo la presencia de las mujeres y la tradición relativa al sepulcro. Por su parte la tradición evangélica no dice nada de la aparición de Jesús resucitado a los «quinientos

hermanos» y a Santiago⁹. En las dos fuentes las apariciones-revelaciones de Jesús resucitado tienen un papel decisivo en relación con la fe pascual y con la misión de los discípulos. Si de estos datos tradicionales se pasa a la determinación de las experiencias pascuales subyacentes se entra en el terreno de lo hipotético y de lo opinable. Así por ejemplo, la reconstrucción del orden y de la sucesión cronológica o de la topografía de las diversas experiencias pascuales no encuentra ningún apoyo en el testimonio paulino de 1 Cor 15, 3-8. En este texto las apariciones de Jesús resucitado se mencionan en un orden distinto de sucesión, que va desde la de Pedro-Cefas hasta la última de Pablo. Pero no es posible establecer con seguridad si la aparición a los quinientos hermanos precede en orden temporal a la de Santiago y a la de todos los «apóstoles». La lista de Pablo da la impresión de que corresponde más a un criterio lógico que cronológico. Del mismo testimonio y de los otros testimonios de Pablo no se puede deducir nada sobre la colocación de las apariciones y revelaciones de Jesús resucitado a los diversos discípulos o a los grupos. El único dato de mayor precisión es el de la revelación de Jesús, «Hijo de Dios», a Pablo en las cercanías de Damasco (Gál 1, 12. 16-17). Esto está de acuerdo con lo que nos refiere Lucas en los Hechos de los apóstoles sobre la base de una tradición autónoma y según una perspectiva distinta (Hech 9, 3, 22, 6, 26, 12-13)

Los relatos pascuales de los evangelios giran en torno a dos polos geográficos. Jerusalén y Galilea. En Jerusalén hay que colocar necesariamente la experiencia centrada en torno al sepulcro de Jesús, en donde ocupan un lugar preeminente las mujeres, Pedro y algunos discípulos. La experiencia de los discípulos reunidos como grupo histórico, los «once o los doce», oscila entre Jerusalén y Galilea. Teniendo en cuenta estos elementos se podría imaginar este desarrollo de las experiencias pascuales: después de que Jesús murió y fue sepultado el viernes al atardecer, los discípulos y las mujeres se quedaron varios días en Jerusalén y al terminar el octavario de las fiestas de pascua se volvieron a Galilea «El primer día de la semana» judía, después del descanso sabático, las mujeres van al sepulcro de Jesús y lo encuentran abierto y vacío. También Pedro con otros discípulos va a controlar lo ocurrido en el sepulcro y hace la misma constatación. Las primeras experiencias de aparición-encuentro de Jesús tienen lugar probablemente en Jerusalén: a Pedro, a los once

⁹ Se alude a la aparición de Jesús a Santiago en un fragmento del *Evangelio según los hebreos* recogido por Jeronimo «Luego el Señor, después de haber entregado la sabana al siervo del sacerdote, fue a casa de Santiago y se le apareció», «Preparad —dijo el Señor— la mesa y el pan» Tomo el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio al justo Santiago y le dijo «Hermano mío, come tu pan, porque el hijo del hombre ha resucitado de entre los muertos» (De vir ill 2 Pl 23, 641B-643A)

reunidos y a otros discípulos, incluidas las mujeres. Se renuevan en Galilea para grupos distintos de discípulos y para los once, y luego de nuevo en Jerusalén con ocasión de la peregrinación de pentecostés. De hecho más tarde el grupo de los «doce», cuando se pone en marcha el movimiento cristiano en Judea, se encuentra en la capital con una función de dirección autorizada. En el encuentro de los discípulos para pentecostés podría colocarse la experiencia pascual del más de medio millar de hermanos que menciona Pablo.

Si se quiere precisar la naturaleza de estas experiencias, que hasta este momento se han designado como «apariciones-encuentros» con Jesús, hay que tener en cuenta por una parte las modalidades expresivas de los textos y por otra su intención directa. El objetivo primario de los testimonios pascuales no es el de dar una información sobre la resurrección de Jesús, sobre su cuerpo y su fisonomía de resucitado. En efecto, ninguno de los textos canónicos describe la resurrección de Jesús, su salida del sepulcro en compañía de los ángeles, tal como hace el evangelio apócrifo de Pedro en el siglo II¹⁰. Incluso en los relatos de aparición en donde, como en el caso de Lucas y de Juan, se subraya la corporeidad y la identidad del Señor resucitado con el Jesús crucificado, no se nos da ninguna descripción de la figura de Jesús resucitado. En este caso no se recurre ni siquiera a aquellos rasgos típicos de las teofanías con que nos presentaban la transfiguración de Jesús y la aparición de los ángeles: vestiduras blancas resplandecientes, rostro luminoso. Se dice sencillamente que Jesús «se apareció», «se reveló», «se manifestó», «se acercó, se puso en medio, vino»; los discípulos «lo ven», «lo reconocen». El modelo de este lenguaje de las apariciones de Jesús es el religioso sacado de la tradición bíblica en donde se habla de la revelación-manifestación del Señor y de su venida.

En el caso de Jesús se trata de un personaje histórico a quien los discípulos conocieron antes de morir en un lugar concreto y en una fecha precisa en Jerusalén. Las experiencias de encuentro de los discípulos con el Jesús histórico condicionaron a la experiencia pascual y a su formulación a fin de poder comunicarla a los demás. Sólo aquellos que habían estado con Jesús podían ahora estar en disposición de «reconocer» en el Señor resucitado al anunciador del reino de Dios y al profeta que había arrostrado la muerte como signo supremo de fidelidad a Dios y de solidaridad con los hombres. Pero para llegar a este reconocimiento no basta con verificar la identidad de Jesús resucitado con el crucificado. La insistencia de Lucas y de Juan particularmente en la corporeidad física del resucitado que muestra a los discípulos las manos y los pies (el costado, en Juan) y les invita a

¹⁰ *Evangelio de Pedro* IX-X, 34-42

ver, a palpar y a verificar, tiene una finalidad apologética. prevenir las insinuaciones y las sospechas del ambiente helenista, en donde el encuentro de los discípulos con Jesús resucitado se asimila fácilmente con las visiones de un fantasma o de un espíritu. Pero los mismos evangelistas se apresuran a hacernos comprender que el reconocimiento-adoración de Jesús Señor no se basa en la verificación o constatación física, sino en su iniciativa y en su palabra, que son las que establecen la continuidad entre la promesa de Dios, atestiguada por la Escritura, y su misión histórica de enviado de Dios; es ésta la que da paso y la que sirve de fundamento a la misión pospascual de los discípulos. El vínculo con el Jesús histórico, reclamado por su iniciativa, sirve de trámite para establecer un nuevo contacto con el Señor resucitado, que se sitúa sin embargo en un nivel distinto, como hace comprender el encuentro con María Magdalena. También los dos discípulos de Emaús, en el momento de reconocer a Jesús después de haberlos preparado su palabra y el signo de la comensalidad, son incapaces de disponer de su presencia tal como había sucedido en los encuentros prepascuales.

Así pues, el encuentro-reconocimiento de Jesús como Señor resucitado supone una sintonía espiritual con su proyecto histórico dentro del plan inmenso de salvación manifestado por Dios en las promesas bíblicas. Por eso las apariciones de Jesús resucitado no se ofrecen a todos indiscriminadamente, sino sólo a los «testigos elegidos por Dios» y a los discípulos que «escuchan las palabras de Jesús y las guardan» como palabras de Dios (Hech 10, 40-41, Jn 14, 22-24). Sólo en una concepción milagrosa y física de las apariciones de Jesús resucitado es posible imaginarse que su reconocimiento pueda imponerse a los extraños en su condición de refractarios y de incrédulos¹¹. La experiencia de Pablo es ejemplar en este sentido. El reconoce abiertamente la iniciativa de Dios que le reveló a «su Hijo» en Jesús crucificado y le abrió una nueva perspectiva de salvación. La acción benigna y gratuita de Dios para con Pablo coincide con su ilumina-

11 La objeción del judío de Celso al testimonio cristiano sobre la resurrección de Jesús, referida por Orígenes, insiste precisamente en el hecho de que Jesús resucitado se manifestó solamente a algunos de sus discípulos y no en público ni a sus adversarios. «Mientras estaba vivo, decís, no se defendió, muerto, resucitó y mostró las señales de su suplicio, sus manos taladradas. ¿Quién lo vio? Una exaltada, decís, y quizás algún otro, víctima del mismo engaño, bien sea porque debido a una cierta predisposición tuviera algún sueño y en la medida de sus deseos y en su ignorancia desviada tuviera una representación imaginaria —cosa que ya ha sucedido a otros muchos—, bien sea porque quisiera impresionar a los demás con semejante relato de prodigios y con esta impostura abrir el camino a otros charlatanes» (*Contra Celsum* II, 55, 1-25), mas adelante Orígenes recoge la objeción de Celso. «Si Jesús quería realmente manifestar su poder, tenía que aparecerse a sus enemigos, al juez y a todos absolutamente» (II, 63, 1-4). Es la misma objeción que repite luego Reimarus, *o. c.*, 172-199.

ción de fe que le hace reconocer a Jesús crucificado como Señor. El autor de los Hechos distingue la experiencia de Pablo, al que se le apareció el Señor en el camino de Damasco, no sólo de las apariciones fundamentales de Pedro y de los apóstoles, sino también de quienes lo acompañaban en el camino de Damasco y tuvieron de aquella aparición una experiencia meramente externa y estéril, ya que oyeron la voz, pero no vieron a nadie, o viceversa vieron la luz, pero sin percibir las palabras (Hech 9, 7, 22, 9; 26, 14).

Estando así las cosas resulta inútil y fuera de lugar plantearse el problema de si las apariciones de Jesús resucitado a los discípulos fueron subjetivas u objetivas, exteriores o interiores, espirituales o físicas. Semejante cuestión es una curiosidad tan poco concluyente como la de quien se plantease tales alternativas respecto a la experiencia de Dios, de su palabra y de su Espíritu. Muchos de los acontecimientos registrados en la Biblia están teóricamente documentados. El sol, la luna y las estrellas, como toda la realidad orgánica de la que nos habla la página bíblica de la creación, son visibles para todos. Pero todo esto no basta para captar en esas realidades constatables y en los hechos históricamente comprobables la palabra de Dios, su acción creadora y redentora. De forma análoga se puede decir de las palabras y de las acciones de Jesús, de sus relaciones con los discípulos, de su muerte en la cruz y también de su sepultura que se trata de hechos y de realidades documentadas e históricamente comprobables, pero que todo esto no nos revela todavía el rostro del Señor Jesús. Esto tuvo lugar en la resurrección. Pero este acontecimiento, como acción poderosa de Dios que se revela Señor del mundo y de la historia humana en Jesús, se escapa de la verificación de los hombres. Dios y su acción no se circunscriben dentro de la historia producida y controlada por los seres humanos. Pero la experiencia de esta acción y manifestación poderosa y liberadora de Dios, vivida y acogida por los discípulos en la fe, trascrita en el lenguaje religioso de la tradición bíblica, puede documentarse y comprobarse históricamente. Y en este sentido es legítimo y correcto hablar de experiencia «histórica» de la resurrección de Jesús.

4 El significado de la resurrección de Jesús

Si mediante la experiencia de los discípulos y su testimonio la resurrección de Jesús entra en la historia humana, se puede también captar el nuevo significado que asumen la persona, la obra y la realidad entera del mundo en la nueva perspectiva inaugurada por este acontecimiento. El nuevo significado que proviene de la resurrección de Jesús queda mediado por el lenguaje que sirvió a los primeros

testigos para comprender y comunicar su experiencia y su convicción. Un lenguaje que tiene sus raíces en el mundo cultural de la Biblia y del judaísmo del siglo I d. C. Cuando en los textos evangélicos y en las fórmulas paulinas se afirma que Jesús está «vivo», que «se apareció» a algunos, que «resucitó de entre los muertos», o bien que ha sido «glorificado», «exaltado, levantado», que «entró en la gloria», se moviliza toda la gama de la esperanza bíblica que, frente a la experiencia del mal y de la muerte, apela a la justicia y a la fidelidad de Dios. Esta esperanza va madurando al contacto con el acontecimiento fundacional de la fe bíblica en el Dios vivo: el éxodo y la alianza. La tradición yahvista y más tarde la deuteronomista afrontaron el drama que sacude a toda la historia humana —el mal que desemboca en la muerte— con la fe en el Dios vivo, el Señor de la historia, de la vida y la muerte (Ex 3, 14; Dt 32, 39). En la relación vital con Dios, que se lleva a cabo en la alianza, es posible «tener la vida», que se prolonga en la descendencia terrena como don de la fidelidad de Dios (Dt 30, 15-20). Esta perspectiva de esperanza entra en crisis ante la muerte violenta y prematura, o ante las pruebas que se abaten sobre el justo —la enfermedad, la persecución y la muerte— y que parecen romper y hacer ineficaz la relación vital con Dios. En algunos salmos se observa el grito de confianza y de esperanza del justo perseguido y probado por el sufrimiento (Sal 16, 9-11, 49; 73). Una solución a esta crisis frente a la muerte del justo es la que nos sugieren algunos trozos bíblicos en ciertos personajes típicos. Dios no abandona al justo en la muerte, sino que lo toma y lo traslada a su lado en el cielo. Este fue el caso de Henoc (Gen 5, 21-24), que pasara a ser el profeta y el mediador de las revelaciones en el libro apocalíptico que lleva su nombre. Este fue también el caso de Elías, arrebatado al cielo en presencia de su discípulo Eliseo (2 Re 2, 1-13). Y también fue el caso de Moisés, del que se ignora el lugar en que está sepultado y que se convierte en la literatura apocalíptica posterior en el protagonista de una ascensión a los cielos (cf. Ap 11, 3-12, Jds 9)¹². En la tradición bíblica el vocabulario y las imágenes de la «resurrección» aparecen con frecuencia para expresar la confianza en la fidelidad de Dios que cambia la condición de su pueblo probado por la desgracia o disperso en el destierro (Os 6, 1-3; Ez 37, 1-14; Is 26, 19). Aquí es donde se injerta también la especulación apocalíptica que, en tiempos de la crisis macabea, vuelve a expresar la esperanza de los justos y de los mártires en términos de «resurrección» (Dan 12, 1-4, 2 Mac 7, 9-23). Este modelo expresivo de la esperanza frente a la muerte pasa a ser propio del movimiento fariseo que se afirma como grupo autorizado, incluso a nivel popular, en el siglo I d. C. La esperanza en la

resurrección después de la muerte, concebida de maneras diferentes, cultivada en los círculos devotos y apocalípticos, suele estar relacionada con los últimos acontecimientos de la historia humana: la resurrección precede al juicio final de condenación o de salvación¹³. En semejante contexto de esperanza escatológica el futuro reino mesiánico se coloca como condición previa a la realización del reino de Dios para el «mundo futuro» o el «final de los tiempos». Los textos cristianos que hablan de la resurrección/exaltación o glorificación de Jesús ¿en qué medida están condicionados por este horizonte lingüístico y cultural? Se ha propuesto la hipótesis de que en el grupo de los discípulos, después de la pascua, se transfirió el modelo de resurrección que se había aplicado ya a Juan, el Bautista y el profeta mártir resucitado por Dios, al caso de Jesús, considerado del mismo modo como profeta mártir. Algunos textos evangélicos recogen la opinión de los ambientes de Herodes, el asesino de Juan, sobre la identidad de Jesús en estos términos: «Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos» (Mc 6, 14, 16). En la opinión y en las habladurías de la gente Jesús es identificado con Elías, con Jeremías o con algún otro de los profetas del pasado (Mc 6, 15; 8, 28, Mt 16, 14). Podría suponerse que en algunos ambientes judeo-cristianos se conocía la esperanza en el profeta-mártir, identificado con Moisés, Elías u otros, al que Dios habría legitimado con la resurrección antes de la hora final.

Si este esquema del profeta-mártir resucitado por Dios pudo haber sido utilizado por los discípulos para interpretar y expresar su experiencia de Jesús resucitado, no es posible olvidar la novedad y la originalidad del testimonio cristiano sobre la resurrección de Jesús. Ante todo es preciso observar que la experiencia de resurrección de Jesús no se concluye con la afirmación de que él es el profeta de los últimos tiempos, sino el Cristo, el Hijo de Dios y el Señor. Este resultado excepcional de la experiencia pascual, de cualquier modo que se explique, no encuentra ninguna analogía en el caso de Juan el Bautista ni en el de ningún otro de los profetas-mártires de la tradición apocalíptica. En segundo lugar hay que destacar la reserva del Jesús histórico respecto a las especulaciones apocalípticas, a pesar de que identificó su misión y su obra histórica con la del promulgador e inaugurador del reino de Dios. No se puede excluir que, para interpretar y comunicar su experiencia de la resurrección, la primera tradición cristiana recurriera a algunos de los esquemas del lenguaje apocalíptico, como puede deducirse del uso de los verbos «aparecerse», «revelarse», «manifestarse», y de la utilización de la figura del

12 Flavio Josefo, *Ant* IV, 8, 48 §§ 323-326

13 Cf *1 Henoc* 51, 1-5, *Test Ben* 10, 6-7, *Test Jud* 25, 4, *Test Zab* 10, 1, 4 *Esd* 7, 31-36, *Ap Baruc* 30, 1-5

angel (o ángeles) interprete(s) junto al sepulcro y en la escena de la ascensión (Lc) Pero creo que estaremos más cerca de la dinámica histórica de la experiencia cristiana de la resurrección de Jesús si la insertamos en ese proceso que parte del anuncio del reino de Dios, hecho con palabras y gestos poderosos por Jesús, proceso histórico que llega hasta su opción de fidelidad solidaria que llevó a cabo en la condición de su muerte en la cruz.

El reino de Dios asume los rasgos personales del hijo del hombre, solidario de los pecadores en la forma extrema de la muerte, y se revela en el resucitado, que inaugura el señorío definitivo de Dios en la historia y en el mundo. El proyecto histórico de Jesús recibe su convalidación por medio de la resurrección. Los pobres, los pecadores, los enfermos y los marginados, a los que Jesús prometió el reino de Dios como garantía de liberación y de felicidad plena, pueden ahora contar con su palabra que se ha visto confirmada por la acción poderosa de Dios. La victoria sobre la muerte es la superación definitiva de las raíces profundas de toda esclavitud y de toda limitación humana. Dios en Jesús, liberado de la soledad y del fracaso de la muerte, se ha hecho cercano a los hombres. En Jesús, el crucificado resucitado, Dios manifiesta su nuevo rostro de Padre y al mismo tiempo pone de manifiesto el verdadero rostro del hombre Jesús, al hacerse presente a los discípulos más allá de las fronteras de la muerte, los puede llamar «hermanos míos» y anunciarles la realización de la comunión plena con su Padre. El significado de las apariciones de Jesús resucitado a los discípulos se deriva de esta doble revelación del nuevo rostro de Dios y del hombre. Mas allá del lenguaje y de los esquemas expresivos, sacados de la tradición bíblica y de la cultura judía, las apariciones de Jesús resucitado a los discípulos restablecen en un nivel nuevo y distinto aquella relación vital que había ido madurando en la convivencia histórica antes de pascua. La iniciativa de este nuevo encuentro viene del mismo Jesús, que se hace «ver», se «manifiesta», «viene», «se acerca», «se pone en medio» de los discípulos. El signo de la comensalidad no solamente confirma la pertenencia de Jesús al reino de los vivos, sino que se vincula con el último encuentro que tuvo con los discípulos antes de morir, cuando mediante el pan partido y compartido Jesús interpreta y anticipó el don de su vida a fin de llevar a cabo la esperanza de la comunión plena y definitiva con todos ellos en el reino de Dios.

Pero es la palabra de Jesús, lo mismo que antes de la pascua, la que da un significado explícito a sus gestos y la que conduce a los discípulos al reconocimiento de su identidad. Aquel que es proclamado como Señor es el mismo Jesús que anunció el reino de Dios, que se enfrentó con la muerte y que fue crucificado, y cuyo sepulcro en Jerusalén está ya abierto y vacío, como signo de su victoria sobre la

muerte. El encuentro con Jesús, reconocido por los discípulos como el «Señor», no solamente ilumina su misión histórica y su muerte, sino que se convierte además en la nueva clave hermenéutica de toda la historia bíblica de promesas. La confianza de los «justos», probados y perseguidos, la esperanza de los mártires que arrostraron la muerte contando con la fidelidad de Dios, encuentran su confirmación definitiva en la resurrección de Jesús. En este sentido la muerte y resurrección de Jesús, sus sufrimientos para «entrar en la gloria», como dice Lucas, entran en el plan de Dios. Es la resurrección de Jesús como victoria sobre el mal y sobre la muerte la que da significado pleno y último a las promesas de Dios que acompañan a la historia de Israel, desde Moisés hasta los profetas.

Finalmente, la comunión que ha vuelto a restablecerse con Jesús resucitado y vivo abre para los discípulos la misión en su nombre. Si por una parte no puede decirse que las apariciones de Jesús a los discípulos son unas «fórmulas» o unos expedientes para legitimar la misión cristiana, por otra hay que reconocer que el encuentro con Jesús resucitado desemboca en la misión de los discípulos. Esto vale para la experiencia de los discípulos históricos y para la actuación personal de Pablo. El encuentro con Jesús resucitado da un nuevo lanzamiento a la misión que el había inaugurado con el anuncio del reino de Dios, una misión que no se circunscribe ya a la «casa de Israel» sino que se abre a todos los pueblos desde el momento en que Jesús ha sido constituido Cristo y Señor universal. El hecho de que Jesús resucitado trace a los discípulos el programa de su misión futura subraya la continuidad que existe entre su obra y la de sus enviados o testigos. Gracias a esta continuidad Jesús resucitado puede hablar a los discípulos y, más allá de ellos, a los destinatarios del evangelio, con las fórmulas y expresiones características de la comunidad creyente. En efecto, su presencia y el don del Espíritu santo son la garantía de la fidelidad de los discípulos que hablan en su nombre.

Este sigue siendo el «signo» permanente de la resurrección de Jesús. El sepulcro abierto y vacío es un signo ambivalente que tiene necesidad del anuncio de resurrección: «Jesús no está aquí, ha resucitado», para poder integrarse en la fe pascual. Las apariciones-encuentros de Jesús se circunscriben al grupo de los discípulos históricos y al período fundacional de la experiencia cristiana. Los doce y Pablo no pueden apelar a un suplemento de experiencias pascales: «He aquí que el Señor se os aparece, lo mismo que a nosotros», para convalidar entre los destinatarios la autoridad de su anuncio. Los que acogen el evangelio, el anuncio de que Jesús es el Señor, solamente se encuentran con él en el testimonio y la palabra de sus enviados. En adelante el signo de la resurrección de Jesús, de la victoria de Dios sobre la muerte, es la comunión de los convocados junto a Jesús, el crucifica-

do resucitado Los que ahora acogen la palabra de Jesus realizan la experiencia del perdon de Dios como reconciliacion y superacion de las divisiones y de los egoismos que conducen a la muerte En la comunidad de los creyentes Jesus sale tambien ahora al encuentro de todos como Señor y establece aquella comunión vital que perdura mas alla de la muerte Con este Jesus vivo que, superando las fronteras de la muerte, atraviesa toda la historia humana esta llamado a enfrentarse todo ser humano, de cualquier raza, religion y cultura que sea

El debate continúa

Cuando en 1774-1778 el bibliotecario de Wolfenbützel, G E Lessing, publico los siete fragmentos de Reimarus sobre la figura y la obra de Jesus, nunca se hubiera imaginado la reaccion en cadena que habria caracterizado a estos dos ultimos siglos de historia cristiana La vida de Jesus en la tierra se convirtio en objeto de detenidas investigaciones filologicas e historicas La personalidad del profeta de Nazaret en el aspecto historico y religioso se situo en el centro de un apasionado debate que ha tenido como protagonista a numerosos historiadores y exegetas, filosofos y teologos Si por una parte la imagen y el mensaje de Jesus se han reconstruido en sintonia con las nuevas orientaciones filosoficas y culturales, por otra parte la discusion abierta y vivaz ha permitido corregir e integrar las hipotesis arbitrarias y unilaterales El balance de estas investigaciones y discusiones sobre Jesus, inserto en la cultura de la Europa moderna, puede considerarse positivo al menos en el aspecto metodologico Los diferentes intentos han puesto a punto un metodo de investigacion critico-literaria riguroso sobre los documentos neotestamentarios Y esto ha hecho posible una convergencia y un acuerdo substancial sobre algunos resultados de la investigacion historica relativa a la figura y al mensaje de Jesus

Un metodo de investigacion, aunque se mueva dentro de la dinamica de la cultura moderna, sigue estando circunscrito dentro de un ambito de especializacion Por eso sus resultados, a menudo fragmentarios y provisionales, se prestan a usos instrumentales e ideologicos, suscitando reacciones de rechazo o de exaltacion En estos diez ultimos años, a pesar de las adquisiciones historico-literarias sobre los documentos y la trayectoria biografica de Jesus a nivel de investigacion cientifica, con frecuencia se han ofrecido al gran publico unas imagenes distorsionadas y anacronicas En algunos casos una lectura instintiva de los evangelios ha hecho posible una produccion de «novelas», en donde la intencion de poner al dia los datos tradicio-

nales hace recordar a los apócrifos de los primeros siglos cristianos, pero sin el encanto religioso y la devoción que los impregana¹. Al contrario, solamente un retraso cultural expresamente buscado y obsesivo puede explicar una operación editorial que quiere presentar a Jesús y su obra como un equívoco colosal que se ha ido arrastrando durante veinte siglos². Al lado de estos excesos y distorsiones no ha faltado la divulgación sería que en ciertos casos ha pasado también a la figura de Jesús presentada al gran público a través del lenguaje de las imágenes³.

En estos últimos años de investigación sobre Jesús se han añadido al método histórico-crítico otros intentos que recurren a las nuevas orientaciones lingüísticas, así como a las ciencias humanas de la sociología y de la psicología. Los resultados son muy precarios, sobre todo en lo que se refiere a la aplicación del psicoanálisis a la figura de Jesús⁴. La simple yuxtaposición del método histórico-crítico y del que sigue el análisis psicológico no permite enfrentarse con los episodios vividos por Jesús y con su personalidad con un método verdaderamente interdisciplinar. Esperando que esta nueva estación cultural llegue a su madurez, me ha parecido oportuno señalar en el debate moderno y actual en torno a Jesús algunas voces representativas de dos ambientes característicos y afectados o interesados por diversas

1 Valga como ejemplo la novela de A. Burgess, *Jesus Christ and love game*, London 1976. Burgess, asesor de la película de F. Zeffirelli sobre Jesús de Nazaret, aunque sigue siendo substancialmente fiel a la trama de los evangelios, introduce en ella algunas modificaciones arbitrarias que no corresponden ni a la imagen tradicional de Jesús ni a las exigencias de una actualización, aunque sea novelada, de su figura y de su mensaje. Lo salva la simpatía contagiosa que siente por el personaje humano y su intuición: el amor es el único juego humano serio por el que vale la pena comprometerse.

2 Tal es el caso del libro de R. Augstein, *Gesu figlio dell'uomo*, Milano 1974. El editor del semanario *Der Spiegel* con su escrito, producido por un equipo de colaboradores, obtiene el efecto de una publicación sensacional gracias a la combinación de los viejos postulados mítico-racionalistas con algunos resultados de las modernas investigaciones.

3 Un ejemplo de ello puede ser la película de coproducción RAI e ITC (Incorporated Television Company) para la obra de Zeffirelli «Gesù di Nazareth» (1977). Mientras que la imagen religiosa de Jesús no se aparta del esquema tradicional, la estructura y la ambientación de su vida tienen en cuenta algunos resultados de la investigación histórico-crítica.

4 Cf. A. Dolto, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, Paris 1977; H. Wolff, *Jesus der Man. Die Gestalt Jesu im tiefenpsychoanalytischen Sicht*, Stuttgart 1979. No faltan intentos de reconstruir la trayectoria humana y el mensaje de Jesús apelando a los recursos de la parapsicología: cf. G. di Simone, *Il Cristo vero. Realtà del Cristo oltre il mito dei vangeli*, Roma 1975. El resultado es que se han reproducido mitos propuestos ya en la literatura apócrifa del pasado y que se han recogido recientemente como una novedad en novelas y en artículos de revistas que andan en busca de lo místico y de lo sensacional. El intento de encontrar el lado oculto de Jesús ha aparecido también en el ambiente de los investigadores, filólogos e historiadores, como el caso de M. Smith, *Il vangelo segreto. La scoperta del vangelo segreto secondo Marco*, Milano 1977 (trad. del inglés, New York 1973).

motivaciones en la historia del profeta y mártir del siglo I: los judíos, testigos de la fe monoteísta junto con los musulmanes, y los ateos que discuten la fe en Dios en el interior de la cultura cristiana.

1. Jesús para los judíos⁵

El filósofo judío M. Buber, en su obra dedicada al estudio de la fe en su doble forma hebrea y cristiana, afirma que desde niño sintió a Jesús como «su hermano mayor»⁶. Esta designación por parte de un intelectual judío, fiel a su tradición religiosa y abierto a la confrontación cultural de nuestra época, es la fórmula más afortunada para comprender el clima que hace posible una nueva aproximación de los judíos a Jesús de Nazaret. Diecisiete años más tarde, en 1967, otro escritor judío, abierto al diálogo, recoge esta denominación de Buber como título de una obra suya en la que traza un perfil de Jesús dentro de la perspectiva judía. Nos referimos a S. ben Chorin. Este autor, que ha dedicado varios libros y artículos a este tema, habla de la nueva orientación judía respecto a Jesús como de un proceso dirigido a «reconducir a Jesús a su pueblo», a hacerle «repatriarse». En este sentido resultan también sintomáticas las expresiones de un colaborador de Teodoro Herzl, el fundador del movimiento sionista, escritas a finales del siglo pasado: «Jesús es alma de nuestra alma, lo mismo que es carne de nuestra carne. ¿Quién podrá entonces separarlo del pueblo judío?»⁷.

Pero la separación de Jesús respecto al judaísmo tuvo ya lugar desde muy pronto. Las raíces de este proceso de división se encuentran en el interior de los textos cristianos canónicos del siglo I y producen su fruto dentro de la confrontación polémica entre el

5 J. Klausner, *Jeshù ha-nôzeri*. Zemannò, Hayyaw ve-Toratò, Jerusalem 1922 (Trad. inglesa *Jesus of Nazareth*, London-New York 1925; trad. alemana: *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, Sein Leben und seine Lehre*, Berlin 1930, trad. francesa, Paris 1933, trad. cast. Buenos Aires 1971), G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Uppsala 1938 (reedición con suplemento, pp. 370-373, Darmstadt 1973), J. Isaac, *Jésus et Israël*, Paris 1948, D. Flusser, *Jesus* Hamburg 1968, Id., *Jesus*, en *Enc. Jud.* 10 (1971) 10-14 (trad. cast. *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid 1975), S. Ben Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in Jüdischer Sicht*, München 1967, *Jesus im Judentum*, Wuppertal 1970, *The Image of Jesus in Modern Judaism* JECuSt 11 (1974) 401-430, P. Lapide, *Der Rabbi von Nazareth. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Trier 1974, *Ist das nicht Joseph Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, Stuttgart-München 1976, H. Kung-P. Lapide, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart 1976, P. Lapide, *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart-München 1977.

6 M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zurich 1950, *Werke*. Erster Band. Schriften zu Philosophie, München 1962, 657.

7 Citado en S. ben Chorin, *Bruder Jesus*, o. c., 11.

cristianismo y el judaísmo de los siglos sucesivos. El título de la obra de Justino, *Diálogo con Trifón* (por el año 160), no tiene que hacernos muchas ilusiones. En realidad se trata de un escrito polémico y apologético que inaugura aquella serie de intervenciones en que la «cuestión hebrea o judía» se trata con tonos más o menos combativos por razones pastorales y teológicas⁸. Desde la perspectiva judía, después de una primera fase de reacción que deja sentir sus ecos en el *Contra Celsum* de Orígenes, se escogió una línea defensiva que lleva al silencio y a la autocensura. Las menciones de Jesús y las alusiones a su persona y a sus actividades en la Mishna y en el Talmud son muy reducidas: en conjunto no pueden citarse más que unos diez pasajes. Paralelamente se observa también un deterioro progresivo de la imagen de Jesús en los documentos judíos de los primeros siglos cristianos. Las tradiciones que se remontan al período más antiguo —los maestros tennaiticos del siglo II— son más favorables a Jesús que las tradiciones posteriores —período amoráitico, siglos III-V—, hasta llegar a culminar en aquel panfleto medieval que corrió bajo el título de *Toledôth Jeshû*, «Historias de Jesús». A este escrito parece ser que aluden Agobardo, obispo de Lion, en su *De judaïcis superstitionibus* (año 826) y Rábano Mauro, obispo de Mainz, en su *Contra Judaeos* (año 847).

Esta obra, conocida en diversas variantes, es representativa de la reacción judía frente a la imagen cristiana de Jesús. Se trata de una especie de caricatura de los evangelios, en la que confluyen las tradiciones dispersas por el Talmud y las distorsiones fabulosas o motivos folklóricos del judaísmo. Jesús nació de María, a la que había abandonado su marido Johanan, después de haber quedado encinta por Pandera, desde su juventud reveló ciertos poderes excepcionales que se transformaron en su capacidad de hacer milagros cuando consiguió arrebatarse del templo de Jerusalén el nombre secreto de Dios y aprendió las artes mágicas de Egipto. Después de entrar en conflicto con los sabios de Israel, que desenmascararon sus poderes mágicos, Jesús fue condenado a muerte, su cadáver, depositado en el sepulcro, fue robado por el propietario del jardín y arrojado a un canal de agua; los discípulos encontraron su tumba vacía y proclamaron su resurrección. Pero fueron desenmascarados cuando volvió a encontrarse el cadáver de Jesús y por eso se vieron obligados a huir y a dispersarse

8 Algunas obras de carácter polemico-apologético, conocidas con el título *Adversus* o *Contra Judaeos* desde el siglo II al V se deben a la pluma de Tertuliano (siglo III), Hipólito de Roma (atribuida), Clemente de Alejandría (siglo III), Orígenes (*Contra Celsum*, siglo III), Juan Crisostomo (siglo IV). Cf. B. Blumenkranz, *Enc. Jud.* 5 (1974) 551-555. Para una puntualización en este sentido, cf. V. Grossi, *Il vangelo di Matteo nel rapporto tra ebrei e cristiani, secoli II-V*, en *Il vangelo di Matteo*. Roma 1982, 577-587.

por los pueblos paganos⁹. Esta imagen de Jesús, difundida a nivel popular, representó la defensa de la minoría judía obligada a vivir en un ambiente cristiano.

En su confrontación pública con los cristianos los maestros judíos de la edad media pasan al contraataque demostrando sobre la base de las Escrituras que Jesús no podía ser el mesías, ni Dios, en efecto, las profecías bíblicas no se realizaron en él y la divinización de Jesús es obra de sus discípulos y de los convertidos del paganismo. Insistiendo en una incipiente crítica de los textos evangélicos demuestran que las autoridades judías no pueden cargar con la culpa de la muerte de Jesús, ya que fue condenado conforme al derecho vigente. En este debate con fuertes acentos polémicos y apologéticos por una y otra parte destacan dos figuras que pueden ser consideradas como primeros protagonistas del diálogo ecuménico: el filósofo y poeta español Judá Haleví (1085-1135) y Moisés Maimónides. Los dos vislumbran un papel positivo en las dos religiones monoteístas que nacieron del judaísmo, tanto el cristianismo como el islamismo sirven de precursores al mesías, en cuanto que difunden y afirman entre los pueblos la fe en el Dios único. En este mismo surco se coloca también Baruc Spinoza (1632-1677) que en su perspectiva religioso-filosófica ve a Jesús como un hombre religioso excepcional. Se puede decir que para el grupo selecto de intelectuales judíos en el período que precede a la época moderna Jesús es un maestro y un profeta judío digno de gran aprecio.

En concomitancia con el nacimiento del «judaísmo liberal» tiene lugar un giro decisivo en la consideración judía de Jesús, el nazareno. Por una parte los edictos de tolerancia consienten a los hebreos salir del ghetto secular y por otra el contacto y la confrontación con la cultura moderna introducen en el estudio de los textos y de las tradiciones religiosas el método histórico-crítico. Este mismo método se había ya aplicado en el ambiente cristiano a la historia de los dogmas y a los textos bíblicos, poniendo en crisis los esquemas cristológicos y dogmáticos tradicionales. La nueva imagen de Jesús que proponían algunos racionalistas no podía menos de encontrar simpatías entre los historiadores y filósofos judíos que intentaban resituar la persona de Jesús en la historia y en el pensamiento de su pueblo. Esta recuperación histórica de Jesús por parte de los estudiosos judíos, si por una parte presupone la utilización de los resultados

9 Los *Toledôth Jeshû* o *Ma'asê Telyu*, «obras del crucificado-colgado», mas que un escrito aparte, constituyen todo un filon en el que confluyen las diversas historias sobre Jesús que desde el siglo V en adelante se han ido elaborando en el ambiente judío. Cf. S. Krauss, *Das Leben Jesu aus jüdischen Quellen*. Berlin 1892, Hildesheim-New York 21957, J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, o. c. 58-66, E. Bammel, *Christian Origins in Jewish Tradition*. NTS 13 (1966) 317-335.

del método histórico-crítico aplicado a los evangelios, por otra no puede aceptar las posiciones extremas de la escuela mítica y religionista que intenta reducir a Jesús a los esquemas de un sincretismo fuera del contexto bíblico y judío

Para Joseph Salvador (1779-1873) Jesús, cuya vida y doctrina reconstruye, es un judío; el cristianismo por el contrario es fruto de un compromiso entre el judaísmo y el paganismo. Para otros autores que se encuentran bajo la influencia hegeliana, Jesús es un hombre de una religiosidad excepcional y profunda (cf. Samuel Hirsch, 1809-1889). Sintomáticas de este proceso de reapropiación de Jesús, realizada en algunos casos bajo el impulso de un entusiasmo apologético excepcional, son las expresiones de M. de Jonge en su obra, *Jesús, el hombre hebreo clásico*, que lleva el subtítulo significativo «Destrucción de la figura eclesiástica de Jesús y revelación de su figura judía» (Berlín 1904): «¡Sacerdotes, fuera de los evangelios! ¡No pongáis las manos sobre Jesús! No os pertenece a vosotros, sino al pueblo de Israel...!» (p. 100).

Pero al lado de esta recuperación de Jesús, basada en motivaciones ideológicas y apologéticas, hay que señalar también una investigación más profunda y serena por parte de algunos autores judíos que han ofrecido una notable aportación al descubrimiento de las raíces hebreas de la persona y de la obra de Jesús. Entre ellos cabe mencionar los nombres de C. Goldsmid Montefiore (1858-1938) y Joseph Klausner (1874-1958).

El primero, nieto del célebre Moisés Montefiore, poderoso protector de los primeros colonos judíos en Palestina, fue durante varios años presidente de la Asociación anglo-judía. Sus numerosas investigaciones de carácter filológico y exegético sobre los evangelios le permitieron apreciar la figura y la enseñanza original de Jesús sobre el trasfondo de la tradición bíblica y en el contexto cultural religioso judío¹⁰. La originalidad de Jesús no consiste en haber propuesto un nuevo proyecto religioso y una enseñanza ética distinta de la de su propio ambiente judío, sino en la intensidad y acentuación de su estilo profético y espiritual que recuerda el de los profetas clásicos del judaísmo. En el evangelio está concentrado de manera original lo que está disperso y sin organizar en la tradición judía.

J. Klausner, profesor de literatura neo-hebrea en la universidad de Jerusalén, se distinguió por varios estudios sobre el mesianismo judío, antes de imponerse a la atención mundial con la obra dedicada a Jesús de Nazaret, que apareció al principio en el volumen I de la colección He-Atid (1908-1913) y luego aparte, en hebreo (1922), para ser

¹⁰ Se pueden recordar de C. G. Montefiore especialmente *The Synoptic Gospels*, I-II, London 1909, *Rabbinic Literature and Gospel Teaching* London 1930

traducida finalmente a varias lenguas europeas. Como declara el propio autor en la introducción, éste es el primer libro sobre Jesús escrito por un judío para los judíos, utilizando los resultados de la investigación histórico-crítica sobre los evangelios. Parte de un problema que se impone a todos por su carácter paradójico: ¿cómo es que Jesús, que nació, vivió, se formó y actuó en el judaísmo, se vio rechazado por la mayor parte de los judíos? Su respuesta, que sirve de trasfondo a todo el libro, se anticipa en estos términos: Jesús es judío, no hay nada en él, en su enseñanza o en su estilo de vida, que no se pueda explicar con la tradición bíblica y el ambiente judío; fueron Pablo y los cristianos del ambiente helenista-pagano los que transformaron al judío Jesús en el Cristo, un semidiós, provocando la ruptura con el judaísmo; pero los gérmenes de ese proceso, favorecido y llevado a cabo por Pablo, están ya en algunas actitudes y opciones de Jesús.

Klausner en un estudio comparado establece una comparación entre la actividad y la enseñanza de Jesús y la tradición rabínica más antigua, demuestra que Jesús es un judío: nacionalista, observante, con todas las virtudes y defectos de un maestro judío de su época, como podía serlo Hillel. Su concepto de Dios y del reino de Dios están intrínsecamente emparentados con la fe y la esperanza judías, tal como aparece de un análisis del *Padrenuestro*, puesto en comparación con las fórmulas de oración de la sinagoga. Del mismo modo la propuesta ética de Jesús es un reflejo de la propuesta judía, que exalta el amor al prójimo. Incluso ciertas libertades de Jesús respecto a la ley y las observancias rituales encuentran alguna semejanza en las sentencias de los rabinos judíos.

Pero hay algo en Jesús que lo opone al judaísmo y lo hace peligrosamente extraño al mismo: su singularidad religiosa y su extremismo ético. Jesús proclama de forma unilateral y absoluta que Dios es bueno y misericordioso, comprometiendo de este modo la «justicia» de Dios sobre la que se levanta no solo la ética, sino toda convivencia social. Jesús no solamente acentúa la dimensión ética de la religión, como habían hecho los profetas, sino que la radicaliza hasta el punto de hacer superfluas e irrelevantes las observancias rituales, por ejemplo, las que se refieren a los alimentos puros e impuros y la normativa del sábado. De este modo no sólo propone un ideal ético-religioso utópico, sino que lo separa de la vida del pueblo y de la nación judía. Sin las observancias rituales el pueblo judío pierde su identidad religiosa, cultural y étnica. El ideal religioso-ético de Jesús con su extremismo teñido de pesimismo y de individualismo ascético —pobreza y celibato— representa el final del judaísmo como nación y como religión. Jesús le quita al judaísmo su fuerza vital; por

eso es perfectamente comprensible la reaccion instintiva de Israel por su propia salvacion y por su mision en el mundo

En definitiva esta relacion contradictoria de Jesus respecto a su pueblo, escribe Klausner, se puede reducir a dos errores fundamentales el hecho de considerarse mesias a partir del bautismo recibido de Juan y la conviccion de que el reino de Dios o mesianico habia llegado ya El judaismo ortodoxo del siglo I no podia aceptar el fanatismo mesianico de Jesus ni su extremismo etico Efectivamente, el primero dio origen a la idolatria, a Jesus-Dios, el segundo a la degeneracion moral Con una imagen fuertemente expresiva el autor judio dice que «el judaismo le dio al mundo la religion cristiana en su forma original —como ensenanza de Jesus—, pero rechazo a la hija cuando esta intento sofocar a la madre en un abrazo mortal» (p 523) «Como se explica entonces el exito de Jesus, cuyos primeros seguidores fueron judios? Responde Klausner gracias a la personalidad de Jesus tan fascinante como contradictoria y mediante la maestria de su ensenanza En conclusion, para el autor judio que ha intentado acercarse con imparcialidad declarada y con un notable empeño al enigma de Jesus, el nazareno es «un maestro de elevada moral y un parabolista de primera clase» (p 573)

La obra de Klausner sobre Jesus sigue siendo una piedra miliar en el camino largo y complicado que han recorrido separados el judaismo y el cristianismo, antagonistas y adversarios por causa de Jesus, hijo de Israel y Señor de la iglesia Las sucesivas aportaciones de los autores judios que se aproximaron a Jesus en un contexto de dialogo abierto y sereno con el ambiente cristiano, suelen remitir al estudio de Klausner En esta confrontacion judeo-cristiana se distingue Shalom ben Chorin —*Hermano Jesus*— que presenta su testimonio dentro de la perspectiva de un judio que se ha encontrado con Jesus (p 23) Tambien el recurre a las fuentes evangelicas con los instrumentos del metodo historico-critico, comparando sus resultados con la tradicion judia a fin de destacar las raices judias de Jesus El perfil que resulta es el de un maestro tannaitico que para Ben Chorin puede considerarse como tercera autoridad al lado de Hillel y de Shamaí (p 17) Asi pues, Jesus es un maestro judio, proximo a la linea farisea, que propuso la interiorizacion de la ley condensada en el amor Su final tragico fue fruto de un error En efecto, Jesus no se considero mesias, temio que lo propagaran como tal, pero se presento como «hijo del hombre» expuesto a los sufrimientos como cualquier otro ser humano La entrada en Jerusalem y la reaccion popular hicieron precipitarse los acontecimientos de la ultima semana La decision de los jefes del templo de entregarlo a Pilato le dio a todo aquel asunto un sesgo politico fatal El destino de Jesus, «el hermano judio», crucificado por el poder romano y a quien sus discipulos proclamaron como resucita-

do, puede considerarse como una parabola del pueblo hebreo, crucificado en su historia secular y «resucitado» gracias a la fidelidad de Dios

En esta misma linea de dialogo judeo-cristiano se coloca Pinchas Lapide, nacido en Canada el año 1922, emigrado a Palestina en 1938, diplomatico con funciones de responsabilidad en Israel y en el extranjero, profesor de la universidad de Jerusalem Su tesis formulada en estilo lapidario suena de este modo «Jesus es judio, autenticamente judio, solo judio» Inserto en su tierra y en su cultura judia por su origen y su formacion, Jesus comparte la fe y las esperanzas judias, el ideal y el compromiso etico de su pueblo En una palabra, se puede considerar a Jesus como el fruto mejor de la tradicion judia Su final tragico sigue siendo un enigma que se puede explicar en parte con la intervencion del poder romano, preocupado de aplastar cualquier intento de sublevacion Las aspiraciones mesianicas incorporan a Jesus a la suerte de los diversos pretendientes mesianicos que han caracterizado la historia del pueblo judio Lapide se propone señalar que esta actitud favorable para con el judio Jesus no es exclusiva de un grupo de intelectuales, sino que la comparten los rabinos del judaismo liberal y reformado y la han hecho suya los programas escolares del estado de Israel, tal como aparece del analisis de los textos adoptados para las escuelas medias desde 1946 hasta 1971 Solo los representantes del judaismo ortodoxo rechazan la figura de Jesus y se niegan a todo dialogo con el mundo cristiano Para Lapide por el contrario la revision de la actitud judia para con el Jesus historico quiere decir un aprecio de su funcion como predicador de la ley y del reino de Dios, poniendo el acento en la fe y en el espiritu en contra del formalismo de la letra

Es parecida la posicion de David Flusser, nacido en 1917, profesor desde 1962 de religiones comparadas y ciencias neotestamentarias en la universidad de Jerusalem El mundo judio es el contexto vital de Jesus, que propone una ensenanza etica religiosa substancialmente conforme con la de los fariseos Su novedad consiste en la radicalizacion de las exigencias eticas, condensadas en el precepto del amor Su autoconciencia de ser el «hijo del hombre» mesianico y la condenacion por obra de los romanos, que se valieron para ello de la connivencia del grupo saduceo, marcaron el destino tragico de Jesus Para reconstruir su vida y su ensenanza Flusser lee las fuentes evangelicas segun el metodo historico-critico, pero apelando a una tradicion que consiente saborear el acento y el contenido palestino de las palabras y de los gestos de Jesus

Intentando sintetizar las orientaciones de los judios modernos frente a Jesus, podemos decir que el rasgo que las caracteriza consiste en la opcion metodologica y en algunas convergencias que definen la

imagen judía de Jesús. Ante todo, los autores judíos que se aproximan a Jesús utilizan las fuentes evangélicas según el método histórico-crítico confrontandolas con los textos de la tradición hebrea más antigua. Este hecho les lleva a acentuar el carácter palestino hebreo o arameo de una presunta tradición oral pre-evangélica, cuyas huellas sería posible encontrar también en los textos griegos actuales. De aquí se deriva igualmente cierta reserva, por no decir un rechazo total, de las conclusiones minimalistas del método histórico-crítico aplicado a los evangelios. En otras palabras, los autores judíos afirman resueltamente la historicidad de Jesús y de la tradición que sirve de base a los evangelios actuales. Resulta inconcebible para un judío el escepticismo histórico apriorista frente a una tradición religiosa.

Los rasgos característicos de la imagen de Jesús que se deduce de toda esta aportación de la investigación judía son los siguientes:

1. Jesús es *judío* por su origen, su formación y su proyecto ético religioso, los judíos y los que se sumergen en la tradición religiosa y cultural del judaísmo se encuentran en una situación privilegiada para comprender y valorar la persona y la obra de Jesús
2. Jesús es un *maestro* reformador que se coloca en la línea de los profetas clásicos por la intensidad y la radicalidad de su proyecto ético-religioso y por el carácter genial de su enseñanza.
3. Jesús compartió las esperanzas mesiánicas de su pueblo y se consideró «mesías» de modo original.
4. Jesús, a pesar de estar substancialmente de acuerdo con los fariseos reformadores de su tiempo, entró en conflicto con los maestros de la ley a propósito del problema de las observancias rituales y de las relaciones con los pecadores
5. Jesús fue condenado a morir en la cruz por la autoridad romana, Poncio Pilato, con la connivencia de la autoridad religiosa de su tiempo de orientación saducea

En conclusión, Jesús debe ser considerado con todo derecho como un eslabón importante de la tradición religiosa espiritual del judaísmo a pesar de su destino trágico y de la historia posterior de las relaciones de los judíos con el cristianismo. En efecto, este último no se deriva de Jesús, sino de la obra de Pablo, que bajo la urgencia del ambiente helenista hizo de Jesús el «Cristo» y el «Señor». No es ésta la ocasión de hacer las oportunas matizaciones y rectificaciones, tanto a nivel de método como de interpretación. Por otra parte, no se les puede pedir a los judíos, cuando se acercan a Jesús con simpatía y con un empeño lleno de sinceridad, que pongan entre paréntesis su propia pre-

comprensión cultural y sus opciones religiosas fundamentales. Jesús no puede ser aceptado por un creyente judío como mesías y mucho menos como Hijo de Dios en un sentido cristiano. Si esto llegase a suceder, nos encontraríamos con un caso semejante al de Italo Zolli, que se hizo bautizar al final de su investigación sobre Jesús (1946). Pero en un clima de diálogo, en el que se respeten las diversas posiciones, Jesús de Nazaret que durante tanto tiempo fue motivo de división y de hostilidad —no sólo religiosa— entre judíos y cristianos, comienza a convertirse en un punto de encuentro y de unión. Los judíos, consanguíneos y hermanos espirituales de Jesús de Nazaret, pueden ofrecer una aportación notable e insustituible para la comprensión de su figura histórica y de su papel en el proyecto de salvación que abraza a todos los hombres.

2. *Jesús para los musulmanes*¹¹

El interés del Islam por Jesús está substancialmente condicionado tanto por las relaciones de su profeta fundador, Mahoma, con los cristianos como por los sucesivos contactos entre los musulmanes y el mundo cristiano. Mahoma conoce a Jesús a través de los cristianos de Siria y de ciertas corrientes más o menos heréticas. Varios pasajes del Corán sobre Jesús y María revelan la influencia de las tradiciones apócrifas atestiguadas en el protoevangelio de Santiago y en el evangelio árabe de la infancia. Algunos comentarios musulmanes posteriores demuestran el conocimiento de las fuentes evangélicas, pero no por ello queda modificada la imagen de Jesús en la tradición musulmana respecto al modelo que había dejado trazado el Corán. En las épocas siguientes la figura de Jesús pasa a un segundo plano respecto al problema cristológico y trinitario que ocupa el centro del debate entre los cristianos y los musulmanes. Los conflictos históricos y los intereses contrarios económico-políticos no favorecieron ciertamente una aproximación más serena y profunda a las fuentes evangélicas, a pesar del clima de diálogo que se ha establecido oficialmente por parte de la iglesia católica a partir del concilio Vaticano II. El interés por la figura de Jesús, acogida con simpatía, se limita a un círculo restringido de intelectuales que tienen la posibilidad de entrar en contacto con el mundo cultural cristiano. Las masas siguen estando ligadas a la imagen coránica de Jesús, sobre la que se refleja de

11 H. Michaud, *Jesús selon le Coran*, Neuchâtel 1960, F. J. Peirone, *Cristo nell' Islam*, Torino 1964, G. Basetti Sani, *Gesù nel Corano* Renovatio 4 (1969) 440-453, O. H. Schuman, *Der Christus der Muslime* Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur Gutersloh 1975

modo negativo la asociacion entre cristianismo y mundo-civilizacion occidental

En los textos coranicos Jesus es conocido con el nombre de 'Ishâ —«derivado del biblico Esau?»— «el hijo de Maria» La madre de Jesus es venerada y respetada como ninguna otra mujer Los origenes de Jesus en el Coran son una copia de lo que dicen los evangelios con varias amplificaciones emparentadas con los apocrifos el anuncio del angel Gabriel, la concepcion por la palabra-decreto de Ala y una intervencion fecundante del Espiritu, el nacimiento de Jesus y su revelacion prodigiosa desde pequeño El modelo con el que se interpreta toda la actividad de Jesus y su mensaje es el de «profeta», enviado» (arabe, *rasûl*) de Ala a los hijos de Israel Los milagros conocidos de la tradicion evangelica —curacion de los ciegos y leprosos, resurrecciones de muertos— son considerados como pruebas del profeta Jesus, realizados por orden o con el permiso de Ala Jesus esta en la serie de los profetas que lo precedieron, como Abraham y Moises, pero habiendo recibido una iluminacion particular Sin embargo, solo puede ser considerado como el precursor de Mahoma, «el profeta» definitivo, el «sello de los profetas», que trae la revelacion ultima, criterio de verdad para todas las revelaciones anteriores Jesus es «servidor de Dios», que goza de su peculiar proteccion, semejante a los angeles, pero desde luego «sometido» a Dios como un verdadero *muslim*

El Coran conoce tambien el titulo de mesias (arabe, *masih*) reservado once veces a Jesus Pero tambien en este papel especial «el hijo de Maria» no es sino el enviado de Ala (*Sura VI*, 169) El apelativo cristologico «palabra de Dios», que se le da tres veces a Jesus, es interpretado dentro de la perspectiva del credo islamico Jesus es «una palabra de Ala, una palabra de Verdad» En otros terminos, en el Coran se recogen algunos datos de la tradicion evangelica sobre Jesus, pero su imagen queda cuidadosamente recordada dentro del esquema del profeta, cuyo prototipo sigue siendo Mahoma La unicidad absoluta de Dios, dogma fundamental del islamismo, hace rechazar con firmeza hasta la menor sospecha de que Jesus pueda ser algo mas que una criatura

Es singular la postura del texto sagrado musulman respecto a la muerte de Jesus y su resurreccion-ascension al cielo Se advierte una especie de ambivalencia y de tension entre la acogida del dato tradicional cristiano y su interpretacion conforme a la ortodoxia islamica La muerte de Jesus en la cruz habria sido solo aparente, ya que en realidad fue llevado al cielo por Dios Desde alli volvera al final de los tiempos antes del juicio que el conoce y anuncia, para morir entonces y resucitar luego como todos los demas hombres justos El texto

coranico, que forma parte de la polemica contra los judios infieles, dice lo siguiente

Y dijeron (los judios) «De cierto hemos dado muerte al mesias Jesus hijo de Maria apostol de Dios» Pero sin embargo no le mataron a el ni le crucificaron a el se les fue suplantando en su lugar otro hombre parecido a el Y de cierto los mismos que disputaban sobre si era el mismo u otro que a el se parecia tenian duda sobre esto sobre su muerte verdadera No lo sabian de ciencia cierta sino que seguian una opinion pero no le mataron en realidad Porque Dios le ascendio hasta si y Dios es poderoso y sabio Y no hay ninguno de los hombres del libro que no haya de creer del todo en el antes de su muerte y en el dia de la resurreccion sera testigo contra ellos (*Sura IV* 156 158)¹²

El texto, oscuro y sujeto a diversas interpretaciones, esta bajo la influencia de concepciones gnostico-docetas, presentes entre los cristianos con los que entro en contacto Mahoma Jesus en el momento de la crucifixion habria sido sustituido por Simon de Cirene o por un sosias Sin embargo, es notable la afirmacion de que Jesus fue «ascendido» hasta Dios y que vive con el

Esta solucion para el final de Jesus es un nuevo indicio del lugar excepcional que se le reservo en la tradicion coranica, pero al mismo tiempo una confirmacion de la tendencia tan clara a replantear en clave polemica el dogma cristologico Jesus, a pesar de ser un gran profeta, protegido y glorificado por Dios, es solamente un «hombre», criatura de Dios, el unico, que no tiene hijos ni «divinidades» que le hagan competencia

3 Jesus para los ateos¹³

Tomamos aqui en consideracion las posiciones de los ateos militantes del area marxista, pero no las de todos los representantes del ateismo mas o menos declarados de otra matriz, epigonos la mayor parte de las veces de la ilustracion positivista Por otra parte, hay que observar que los ateos marxistas en su critica a los evangelios y a la figura de Jesus reproducen muy a menudo los argumentos clasicos del racionalismo positivista Ademas, este sector de la investigacion es bastante limitado y unitario, ya que la ideologia marxista tiene una funcion homogeneizante tan intensa por lo menos como la ortodoxia

¹² *El Koran* edicion prologo y notas de J B Bergua Madrid (s d) 68 69

¹³ P Kowalinski *The Problem of Jesus in Marxist biblical Historiography* Ant 50 (1975) 194 202 Varios *Marxisti di fronte a Gesu* Brescia 1976 A Pieretti *Gesu nel marxismo contemporaneo* CIVI 31 (1976) 77 88 E Segatti *Il senso di Gesu e della comunita primitiva nella ricerca biblica dell ateismo sovietico* RBiblt 24 (1976) 403 432 25 (1977) 59 76 159 178

religiosa Las novedades y los puntos originales proceden de aquellos autores no alienados que en ciertos casos rayan con las fronteras de la disidencia Antes de escuchar algunas de estas voces de origen marxista sera oportuno tener un cuadro de conjunto de las posiciones del marxismo militante respecto a Jesus

Los clasicos del marxismo no dedicaron una atencion especifica a la persona ni a la obra historica de Jesus, ya que estaban comprometidos en una critica polemica respecto al fenomeno religioso en general, considerado en su forma historica actual como ideologia y sobrestructura alienante Si K Marx en su juventud habia tenido cierto contacto con los problemas relativos a la figura de Jesus y a los origenes cristianos, esto se realizo bajo la influencia de B Bauer, representante del ala extremista de la tendencia historico-critica Los posibles aspectos positivos de la «protesta» religiosa y de los principios sociales cristianos habian quedado sumergidos —en la valoracion que hacia de ellos Marx— por la funcion ideologica del cristianismo oficial (opio del pueblo), que se habia convertido en tapadera y en sosten de la miseria y la opresion de las masas proletarias K Marx dejara a su colaborador F Engels, mas competente en la materia, la tarea de enfrentarse con la cuestion de los origenes cristianos dentro de la perspectiva del materialismo dialectico

En su ensayo *Sobre la historia del cristianismo primitivo* (1894), F Engels establece un paralelismo entre el cristianismo primitivo y el movimiento obrero moderno, los dos interpretan las instancias de los oprimidos los esclavos y libertos, los pobres desheredados del imperio romano en el caso del cristianismo, los dos predicen una redencion inminente de la esclavitud y de la miseria el cristianismo proyectandola en una vida ultraterrena despues de la muerte, los dos son perseguidos y sus seguidores son despreciados, aunque en ambos casos progresan los dos con una fuerza irresistible¹⁴ Esta perspectiva de Engels sobre los origenes cristianos, relacionados con la situacion esclavista del imperio romano, fue recogida en la obra de Karl Kautsky, dedicada a este tema *Origenes y fundamentos del cristianismo* (1908)¹⁵ El movimiento cristiano es la respuesta religiosa que interpreta las instancias de redencion provocadas por la crisis general del sistema esclavista del imperio Jesus se inserta en aquel contexto de crisis como revolucionario politico-social que condensa en un movimiento socio-religioso las necesidades populares

14 F Engels *Zur Urgeschichte des Christentums* en Marx Engels *Über die Religion* Berlin 1958 255 (trad cast *Sobre la historia del cristianismo primitivo* en *Sobre la religion* I Salamanca 21980 403 426)

15 K Kautsky *Der Ursprung des Christentums* Stuttgart 1908 (Trad cast *Origenes y fundamentos del cristianismo* Salamanca 1974)

El esquema interpretativo de Engels-Kautsky, a pesar de las encendidas polemicas en el area marxista contra este ultimo por sus posiciones «socialdemocraticas», sigue siendo un punto de referencia constante en la historiografia marxista sobre Jesus y el primer cristianismo Resulta interesante seguir en este aspecto el desarrollo del debate en el marxismo sovietico Mientras que W I Lenin considera inutil y peligrosa toda confrontacion con la ideologia religiosa, identificada simplemente con el opio que mantiene en el embrutecimiento y en la humillacion a las masas, algunos representantes del frente bolchevique intentaron por los años veinte un debate publico con los grupos mas abiertos del cristianismo ruso Entre ellos destacaba A V Lunačarsky que en su curso de divulgacion *Introduccion a la historia de la religion* (1923-1925) tomo en consideracion el origen del movimiento cristiano dentro del ambito del judaismo del siglo I Sobre la base del principio historiografico marxista que interpreta los fenomenos historico-ideales como proyecciones de la estructura socio-economica, ni la persona ni la obra de Jesus resultan indispensables para la explicacion del fenomeno cristiano Por otra parte no existen pruebas seguras de la existencia historica de Jesus En todo caso, admitiendo que haya existido, su doctrina se coloca en el ala izquierda de los fariseos, en contacto con los ambientes esenios y muy cerca de las capas pobres y populares Las instancias sociales, democraticas y revolucionarias del cristianismo de los origenes se han revelado ineficaces en el plano historico y han de ser sustituidas ahora totalmente por el socialismo marxista

Una segunda fase en la historiografia marxista sovietica sobre Jesus esta representada por la recuperacion tardia de los esquemas interpretativos de la escuela critica «burguesa» en sus varias orientaciones ilustrada-liberal, religionista y mitologica Son dos las orientaciones que prevalecen en la investigacion marxista sobre Jesus y el cristianismo primitivo la mitologica y la historicista Segun la hipotesis mitologica Jesus no existio, los evangelios se escribieron bajo la influencia del sincretismo greco-romano Para los autores de orientacion historicista los evangelios son escritos tardios, que surgieron en la diaspora judia, la figura y la obra de Jesus se encuadran dentro del contexto de la escatologia apocaliptica de los siglos I y II

El desarrollo de las investigaciones historico-criticas sobre los textos cristianos en el ambiente «burgues» imponen tambien un giro en la historiografia marxista Se abandona definitivamente la orientacion mitica para acentuar la investigacion historica segun los canones del materialismo dialectico No se niega la existencia historica de Jesus, pero se afirma que su papel personal es totalmente secundario desde el momento que el fenomeno cristiano se explica sobre la base de las estructuras socio-economicas y en el contexto religioso cultural

del siglo I. En esta perspectiva el estudio del ambiente judío de Palestina tiene que integrarse acogiendo las aportaciones de los descubrimientos de Qumrán. Jesús puede compararse con cualquiera de los muchos profetas mesianicos de su ambiente. En conclusión, la investigación histórica sobre Jesús y los orígenes cristianos en el área del marxismo soviético está condicionada, no solo por el materialismo dialéctico que preside a la historiografía marxista en general, sino también por las preocupaciones de la propaganda militante antirreligiosa. De este modo, para contrarrestar la acción de la iglesia ortodoxa se tiende a disminuir o a negar aquel papel revolucionario-socialista del primer cristianismo que habían subrayado Engels y Kautsky. De todas formas, la figura y la obra personal de Jesús para los autores marxistas en general se replantean de tal manera que quedan absorbidas por el ambiente de origen y por el movimiento histórico que apela a él.

Entre los autores modernos del área marxista que se han interesado por la persona, la obra y el mensaje de Jesús se distingue Milan Machoveč, animador de la confrontación entre marxistas y cristianos por los años sesenta y profesor de filosofía en la Karls-Universität de Praga hasta 1969. Su libro titulado *Jesús para ateos* (1972) puede considerarse como el primer escrito de un ateo marxista dedicado específicamente al tema cristológico¹⁶. Machoveč se acerca a la figura de Jesús con una carga de simpatía que no afecta a su interpretación dentro de una perspectiva marxiana, sino que la hace atenta y adecuada para captar y subrayar la novedad y el hechizo misterioso de la personalidad histórica del profeta de Nazaret. El autor se sirve del método histórico-crítico para la lectura de los textos evangélicos y se inspira en la hermenéutica desmitificante y existencial de R. Bultmann para su interpretación. Pero esta metodología histórico-exegética que esta bajo la influencia de los autores alemanes queda integrada en el marco ideológico del materialismo histórico. La persona y la obra de Jesús se integran en el contexto socio-político de Palestina en el siglo I y su mensaje y su personalidad se comprenden en un ámbito puramente histórico e intramundano.

M. Machoveč reconoce que en la base de la tradición y de los textos evangélicos está la persona y el mensaje originales históricos de Jesús, aun cuando no es posible reconstruir en detalle ni sus palabras ni su actividad. A pesar del filtro de la predicación cristiana y de las adaptaciones de cada uno de los evangelistas que hacen tan precaria la reconstrucción de las palabras históricas de Jesús, todavía podrían trazarse sin embargo las líneas generales del pensamiento histórico de

16 M. Machoveč, *Jesús für Atheisten* (Berlín 1972 (trad. cast. *Jesús para ateos* Salamanca 1974), cf. también su intervención *La causa di Gesù e l'autoriflessione marxista*, en *Marxisti di fronte a Gesù*, Brescia 1976, 110-134.

Jesús teniendo presente la obra gigantesca que históricamente se deriva de él. Pero lo más importante es el impacto que las afirmaciones de Jesús tienen sobre el hombre de hoy para ayudarlo a comprender mejor su vida y a orientar sus opciones operativas¹⁷.

El escritor marxista señala un núcleo central e históricamente sólido del mensaje de Jesús en el anuncio de la venida del reino de Dios. Después de haberse independizado de Juan el Bautista y de su movimiento, Jesús se presenta de forma autónoma como el anunciador del cambio con vistas al reino de Dios. La eficacia de su obra no se explica solamente con el anuncio del reino de Dios para un futuro próximo. Moviliza a los discípulos y a la gente con la invitación a comprometerse aquí y ahora por el reino de Dios. No se trata del reino de Dios proyectado en el mas allá o para el futuro. Estas distinciones no valen dentro de la perspectiva escatológica de Jesús. El reino de Dios es la «humanidad perfecta» que ha de realizarse en el compromiso con el presente: «Jesús, como todo pensador realmente escatológico, estaba convencido de que con su acción presente comenzaba el proceso definitivamente liberador, el momento culminante del proceso lo veía ciertamente en el futuro, pero en un futuro evidentemente próximo»¹⁸. El proceso de liberación y de renovación radical emprendido por Jesús implica ciertos aspectos histórico-sociales de carácter revolucionario, pero su pensamiento no se deja reducir ni al campo social ni al político. El mensaje escatológico de Jesús da unidad y coherencia a su valoración de la sencillez de los «pequeños», al amor a los enemigos, a la no-violencia, a la solidaridad con los pobres, a la inversión de todos los valores. Estos elementos representan un hecho nuevo en la historia de la humanidad y adquieren fuerza gracias a la coherencia de Jesús que encarna personalmente su mensaje.

El escritor marxista se plantea el problema de la identidad histórica de Jesús. ¿qué es lo que pensaba él mismo y sus discípulos de su persona y de su papel? Los tres modelos interpretativos de Jesús, «hijo del hombre, mesías y siervo doliente», reciben en Machoveč una relectura muy original y aguda sobre la base de una crítica rigurosa de los textos evangélicos. La categoría de «hijo del hombre» representaba con toda probabilidad uno de los elementos principales de los diversos discursos proféticos de Jesús, por lo que «a continuación Jesús fue identificado con aquel héroe esperado del futuro»¹⁹. Por lo que se refiere al esquema mesiánico hay que tener en cuenta la complejidad de las esperanzas que se respiraban en el ambiente de Jesús. En el círculo de discípulos más próximos a Jesús, representados

17 M. Machoveč, *Jesús para ateos* o c. 54.

18 *Ibid.*, 102.

19 *Ibid.*, 136.

por Pedro, se va abriendo camino poco a poco la perspectiva de que el profeta de Galilea pudiera ser el mesías. Pero este hecho tiene que comprenderse debidamente. Uno no es mesías, sino que se hace mesías asumiendo su papel y su función histórica. La escena de Cesarea de Filipo no es una confesión de fe, sino una invitación a asumir y realizar las tareas mesiánicas. También varía según los ambientes el tipo de esperanzas mesiánicas que se proyectan sobre Jesús. En el grupo de los más cercanos no se afirma el mesianismo de tipo davidico-político, que es sin embargo el que enciende las esperanzas de los ambientes populares. Progresivamente Jesús se va apropiando de la idea del mesías que da su propia vida en sacrificio por los demás según el modelo del siervo de Isaías. Esta idea va madurando a medida que Jesús va teniendo en cuenta su final trágico y lo integra en su proyecto escatológico de transformación total.

En estos momentos se plantea de forma aguda el problema del éxito paradójico que alcanza el caso de Jesús: por una parte su fracaso histórico y por otra la recuperación y el desarrollo excepcional del movimiento cristiano después de la muerte de Jesús. El autor intenta resolver el enigma con una hipótesis original. Jesús y los discípulos esperaban que al momento de la crisis seguiría inmediatamente la transformación final. Lo que pasó sin embargo es que con el arresto y la muerte de Jesús no sucedió nada. El mismo Jesús murió en el Golgota con un grito de invocación a Elías, el profeta escatológico del que se sentía heredero y solidario. Lo que conmovió a los discípulos no fueron los sufrimientos y la muerte de Jesús, «sino más bien lo que *no pasó* en el Golgota», el hecho de que no tuvo lugar la transfiguración del Jesús crucificado en el «hijo del hombre», la inutilidad de la invocación a Elías.²⁰ El giro decisivo de todo el asunto de Jesús lo emprendió Pedro, que ya había representado un papel importante en el proceso de concientización mesiánica por parte de Jesús. Pedro se convierte también entonces en el pregonero de la resurrección y glorificación de Jesús. En la base de la fe pascual, no está solamente una exigencia psicológica y moral, ni tampoco las experiencias de «apariciones» en Galilea. La fe pascual, que fue madurando en torno al grupo de Pedro, «pudo reunir y movilizar a los desconcertados discípulos de Jesús solamente porque estaba integrada orgánicamente con su mensaje». En otras palabras, la resurrección de Jesús se convirtió en una nueva interpretación definitiva de lo que había sido la esencia del anuncio de Jesús ya antes del Golgota.²¹

Esta breve síntesis del trabajo de M. Machoveč sobre Jesús no puede hacer vislumbrar ni comunicar toda aquella carga de entusias-

mo y de vitalidad que empapa su obra, animada por una cálida y sincera simpatía por la «personalidad fascinante» de Jesús. Lo que merece subrayarse ante todo en ella es la seriedad metodológica en la aproximación a los textos y a los problemas evangélicos por parte de una persona que se profesa como no experta. El método histórico-crítico se aplica con rigor y al mismo tiempo con aquel equilibrio que sirve de contrapeso a un hipercriticismo esceptico: ¡no todo puede confirmarse sobre Jesús, pero algo sí! Finalmente vale la pena destacar toda la honradez del filósofo marxista que declara sin ambages su posición: prescindir de lo que él llama la «hipótesis sobrenatural» y del revestimiento mitológico del mensaje y de la persona de Jesús. Esta opción —a su juicio— le permite valorar el mensaje histórico-humano de Jesús. Un mensaje válido y actual, ya que ayuda al hombre, a todos los hombres, a permanecer abierto al futuro a pesar de todas las derrotas y las desilusiones históricas. En este sentido Machoveč y todos los camaradas que quieren dar un suplemento de alma y de moralidad al movimiento marxista se consideran legítimos herederos de la «causa de Jesús».

Otro representante del mundo ateo-marxista que ha intentado una aproximación sería a la persona-mensaje de Jesús ha sido Ernst Bloch (1885-1977).²² Este filósofo de la esperanza, defensor de un materialismo utópico, ve en la figura de Jesús al «hombre desvelado», a aquel que viniendo desde lejos hace que la causa del hombre progrese muy hacia adelante. El recorrido de Jesús, «el rebelde anunciador del reino de Dios para los pobres» y el hijo del hombre se coloca en aquella dirección que Bloch llama el «hilo rojo» de la Biblia. Este recorrido comienza con el intento edénico de «ser como Dios», pasa a través del exodo-salida de la vieja imagen teocrática de Dios, se prolonga en los profetas que apelan al poder de la decisión humana y recibe su interpretación en la revuelta de Job, en la que un hombre supera a su dios e incluso resplandece por encima de él. «Tras el exodo de Israel de Egipto, de la salida de Yahvé lejos de Israel, ahora tiene lugar la separación de Job lejos de Yahvé, es verdad, pero ¿hacia donde?»²³

Jesús dirige hacia adelante este exodo del hombre. No es el manso predicador de la paciencia, sino el mesías escatológico que anuncia el reino de Dios. No ya un reino de Dios ético-espiritual tal como lo proponía la interpretación liberal, sino una realidad histórica, terre-

22 E. Bloch *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*. Frankfurt a. M. 1968 (trad. ed. cast. *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid 1983; se citará según la edición italiana) *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften*. Frankfurt a. M. 1966.

23 E. Bloch *Ateísmo nel cristianesimo* o. c. 149.

20 *Ibid.* 173.

21 *Ibid.* 180.

na, política. El evangelio de Jesús es una proclamación de libertad y felicidad que comprende la salvación religiosa y política al mismo tiempo, el final de la desgracia y el comienzo de la felicidad, el *shalôm* profético²⁴. También el mensaje de Jesús, incluido el amor a los enemigos, está dentro de este marco de redención escatológica. «En Jesús la única predicación puramente social y moral es la que está comprometida en obrar y en actuar en favor de los hermanos»²⁵. Jesús, según la autodesignación «filológicamente segura», es el hijo del hombre. En esta imagen revive la tradición revolucionaria del Adán celestial y queda definitivamente eliminada la idea despótica de Yahvé. Efectivamente, en el «hijo del hombre» se perfila la disolución progresiva del hombre en una historia y en un mundo sin dios. A diferencia del «hijo de Dios» dinástico y legitimista y del «Señor-Kyrios» cultural y teocrático, el hijo del hombre presenta una imagen no teocrática de Dios²⁶. Mediante la resurrección y la ascensión el «tribuno» se sienta en el trono de Dios y lo destruye, su retorno, su parusía, será consuelo y salvación para los oprimidos y los pobres, ruina y perdición para los impíos y los ricos. Este esquema revolucionario se prolonga en la afirmación ortodoxa que proclama a Jesús *omousios*, «igual» al Padre. El hijo queda definitivamente asentado en el Padre y el hombre es divinizado²⁷.

Así pues, Jesús, según E. Bloch, es el prototipo de aquella tensión utópica que recorre toda la historia bíblica y se prolonga en los movimientos quiliásticos, en las corrientes heréticas cristianas, y desemboca en el moderno movimiento revolucionario. Esta interpretación es coherente con el pensamiento del filósofo de la esperanza, que no se alinea con la ortodoxia marxista pero que tampoco se integra en la cristiana. Su método de lectura de los textos evangélicos es parcialmente histórico-crítico. El autor está al corriente de las problemáticas exegético-bíblicas, pero las utiliza en función de una historia del pensamiento y de las ideas. Jesús es un símbolo de la conciencia mesiánica, representa la historia del hombre que se mueve hacia el reino de la libertad y de la esperanza realizada. El Jesús histórico es descubierto de nuevo y adquiere un nuevo valor en cuanto que es una ayuda para liberar su figura de las incrustaciones dogmáticas.

Una relectura análoga de Jesús, dentro de una perspectiva de trascendencia del hombre y de la historia, es la que ha propuesto otro filósofo del área marxista, Roger Garaudy, profesor de filosofía en la universidad de Poitiers, expulsado en 1970 del partido comunista

24 *Ibid* 173

25 *Ibid*, 180

26 *Ibid* 203

27 *Ibid* 220

francés²⁸. El descubrimiento de la figura y del mensaje de Jesús se lleva a cabo en el interior de un proceso que tiende a unificar el papel del militante comprometido en la transformación de la historia humana y el del creyente que se pregunta por los fines y el significado del compromiso revolucionario. El mensaje y la obra de Jesús se colocan en la línea de los profetas de Israel, pioneros en la lucha contra la alienación. El reino de Dios que proclamó Jesús no es otro mundo, sino un mundo que se ha convertido en «otro», gracias al cambio que en él ha conseguido el esfuerzo humano. En efecto, observa Garaudy, Jesús en sus milagros apela a la fe y a la voluntad de los beneficiarios de los mismos: «tu fe te ha salvado». Por otra parte Jesús «no es un revolucionario que quiera transformar las estructuras, como los zelotes de Bar Koschba. Tampoco es un predicador de penitencia como Juan el bautista, que actúa solamente sobre las conciencias. Es el hombre plenamente hombre, que en cada una de nuestras acciones nos enseña a mirar hacia los fines lejanos. Y no es posible conocer nada de Dios más que a través de este hombre que nos interpela y nos invita»²⁹.

La fe a la que nos invita Jesús es la «protesta» que mantiene a la historia humana abierta en contra de las alienaciones y las idolatrías. Su mensaje es una exigencia de amor radical no codificable. La esperanza de Jesús es una tarea que hay que cumplir. En esta óptica se relea también la resurrección de Jesús. No se trata de la reanimación de un cadáver, como en el caso de Lázaro, ni de un hecho científicamente constatable e históricamente documentado, sino de una calidad de la vida gracias al amor vivido como única forma de poder combatir la muerte³⁰. La resurrección de Jesús es un acto creador, la afirmación de lo imposible con la que la historia abre el futuro a todas las posibilidades³¹. Por eso la resurrección no es un dogma que haya que creer, sino un objetivo y una tarea que realizar hoy.

De estas indicaciones tan esquemáticas es posible sin embargo vislumbrar que el proyecto de Garaudy es un esbozo de cristología marxiana más bien que una reconstrucción de la figura y del mensaje de Jesús sobre la base de los textos leídos críticamente. Garaudy procede más por intuición que por análisis. Jesús es un símbolo catalizador de un proceso dinámico que mantiene abierta la historia humana. Dios y el hombre se encuentran y se unifican; por medio de Jesús Dios trascendente entra en la historia humana como liberador.

28 R. Garaudy, *Del anatema al dialogo*, Salamanca 21980, *La alternativa*, Cuadernos para el dialogo, Madrid 1971, *Palabra de hombre*, Madrid 31977, *Fede e rivoluzione I postulati di una esistenza creativa dell'uomo*, en *Marxisti di fronte a Gesu*, o. c., 28-56

29 R. Garaudy, *La alternativa*, o. c., 108 s.

30 R. Garaudy, *Fede e rivoluzione*, o. c., 53

31 R. Garaudy, *La alternativa* o. c., 109

Garaudy, recurriendo a una expresión del teólogo Roland de Pury, presenta a Jesús como «el verdadero hombre, el hombre que Dios y solamente Dios pudo ser»³². Las expresiones del filósofo francés conservan la ambivalencia característica de su investigación e itinerario espiritual: «durante toda mi vida me he preguntado si era o no cristiano. Durante cuarenta años me respondí que no. Es que planteaba mal el problema; como si la fe fuera incompatible con una vida militante. Ahora sé que no soy más que una sola cosa. Y que mi esperanza de militante no tendría fundamento sin la fe»³³.

Con tonos análogos, pero sin estas resonancias personales, se expresa Lucio Lombardo Radice³⁴. Jesucristo es el símbolo de la dignidad y de la trascendencia de cada uno de los hombres, ya que en él se realiza la encarnación de Dios y la divinización del hombre. El amor al prójimo, como don gratuito de sí mismo al servicio de los demás, puede dar una aportación al proceso de liberación de los otros hombres, que los marxistas por su parte emprenden por motivos de solidaridad histórica.

Finalmente, también Leszek Kolakowski, profesor de filosofía moderna en Varsovia hasta 1968, ve en Jesús la raíz de aquellos valores permanentes que han penetrado en forma indisoluble en la cultura y en la civilización occidental³⁵. Jesús es el reformador del judaísmo, no ya el fundador del cristianismo, que presupone su divinización llevada a cabo por Pablo. Jesús es el profeta y el mesías que está en el interior de la tradición bíblica. Más allá de las contradicciones de su mensaje y de su proyecto histórico, hay un núcleo de enseñanzas que son vitales no sólo para el cristianismo, sino para toda cultura humana. Entre estas enseñanzas enumera Kolakowski la superación de la ética legal en favor del «pacto de amor» que insiste en la solidaridad y la fraternidad, la superación de la lógica de la violencia y la apertura universalista por la que todos los justos constituyen el pueblo de Dios, la inversión de los valores y la conciencia de la miseria o de la limitación humana. El reconocimiento y la acogida de estos valores evangélicos que proceden de la persona histórica de Jesús es la condición para una reforma del cristianismo y para una humanización de la convivencia social.

De esta reseña tan rápida, que registra únicamente algunas de las voces más significativas del mundo ateo marxista en lo que atañe a Jesús, se pueden deducir algunas líneas de convergencia. Como se ve, se trata ordinariamente de filósofos que se acercan a la figura y al

32. *Ibid.*, 104.

33. *Ibid.*, 110.

34. L. Lombardo Radice, *Figlio dell'uomo*, en *Marxisti di fronte a Gesù*, o. c., 21-27.

35. L. Kolakowski, *Gesù Cristo: profeta e riformatore*, en *Marxisti di fronte a Gesù*, o. c., 86-109; *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires 1971.

mensaje de Jesús para captar su significado dentro de sus estudios y de sus compromisos militantes. No puede ser una casualidad el hecho de que en la mayor parte de los casos sean pensadores no alineados o atípicos respecto al esquema ideológico marxista. La aportación más notable que se deriva de estos investigadores marxistas que se enfrentan con el tema de Jesús es su nueva perspectiva histórico-humanista. El significado del mensaje y de la figura de Jesús no se agota dentro de la historia de la tradición judeo-cristiana, sino que se ensancha de forma fecunda en sintonía con la historia del proceso de liberación y de realización feliz de todos y cada uno de los seres humanos. El que esta interpretación de la «trascendencia» de Jesús en clave histórico-humanista les parezca reductiva y demasiado estrecha a los cristianos creyentes, es algo que no disminuye en nada el valor y la fuerza estimulante de la misma para la investigación de la verdad sobre Jesús.

4. Jesús para los cristianos³⁶

Históricamente, desde hace veinte siglos, la «causa de Jesús» está vinculada con la de los cristianos. La experiencia de fe que proclama a Jesús de Nazaret, el crucificado, Cristo, Señor e Hijo de Dios, está atestiguada desde los primeros escritos cristianos, acogidos en la lista oficial de los libros sagrados o canon del nuevo testamento. La reflexión crítica sobre la fe en Jesucristo se va desarrollando progresivamente en el debate y las controversias de los primeros siglos, que llevan a la profesión de fe cristológica de los concilios de Nicea (325) y de Calcedonia (451): Jesucristo, Hijo de Dios, es «consustancial» al Padre (Nicea); al mismo tiempo es «consustancial» a los hombres; verdadero Dios y verdadero hombre; es «un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, reconocido en dos naturalezas, concurriendo cada una en una sola persona».

Sobre esta plataforma de la fe común se basan las reflexiones cristológicas posteriores, hasta la edad moderna. Se abre una nueva fase cristológica con los interrogantes planteados por la ilustración a la fe cristiana. Se someten entonces al examen de la razón crítica e histórica no sólo los textos neotestamentarios, sino el mismo estatuto de la fe cristológica. Este proceso, que ha llevado a la constitución y

36. Porro, *Cristologia in crisi? Prospettive attuali*, Alba 1975; B. Mondin, *Cristologie moderne*, Roma 1976, ³1979; Varios, *Il dibattito su Gesù oggi: chi dite voi che io sia*, en IDOC Inter. X, 3 (1979) 3-126; J. Galot, *Un Cristo per l'uomo d'oggi. La rivendicazione della nostra epoca*: CC 130, 3 (1979) 105-117; H. Bourgeois, *Le culture di fronte a Cristo. Panorama delle cristologie contemporanee*, Roma 1981; Varios, *¿Jesús, Hijo de Dios? Concilium* 173 (1982) 11-136; Varios, *Cristologia in Italia: ScuolCat* 1-2 (1977) 1-165.

aplicación del método histórico-crítico en la lectura del nuevo testamento ha obligado también a revisar el planteamiento de la cristología tradicional

Así pues, las orientaciones de la reflexión crítica sobre la fe cristológica están caracterizadas por la confrontación con el problema del Jesús histórico y por las preguntas de la nueva situación cultural. ¿Quién es Jesucristo para los hombres de nuestro tiempo? ¿Cuál es su significado actual? Bajo este aspecto tomaremos en consideración algunas orientaciones de la cristología en relación con el problema del «Jesús histórico», teniendo en cuenta los diversos ámbitos culturales nord-europeo, latino americano, por el influjo que ejercen en el ámbito de la reflexión cristológica en nuestra patria. Dada la enorme producción de escritos en este sector he delimitado el campo de la investigación en relación con el papel que tiene el Jesús histórico en las nuevas orientaciones cristológicas, centrando la atención en las obras y en los autores más representativos

En el área de lengua alemana ha sido Karl Rahner quien ha dado una notable aportación a la reflexión cristológica con diversos ensayos teológicos, en los que pone el acento en la figura y en el mensaje del Jesús histórico³⁷. La cristología de los sinópticos se basa en la «pretensión» de Jesús de ofrecer la salvación definitiva. El anuncio del Reino, ligado a su persona histórica, recibe su plena confirmación en la resurrección, en la que toda la existencia humana de Jesús es salvada por Dios. Esta cristología evangélica es la que está en la base de la posterior, que nos atestiguan los textos del nuevo testamento y que quedó formulada en los documentos de la tradición cristiana.

En el debate post-bultmanniano se sitúa la investigación y la reflexión cristológica de Wolfhart Pannenberg³⁸. El fundamento de la fe en Jesucristo Señor no es solamente la fe y el anuncio de la iglesia primitiva, sino el Jesús de la historia tal como puede ser conocido y acogido a través del estudio histórico-crítico de los textos. Por consiguiente, Pannenberg afirma no sólo la posibilidad, sino incluso la necesidad de reconstruir lo que hizo y dijo Jesús para dar legitimidad al anuncio y a la fe cristiana. Pero la comprensión del Jesús histórico se alcanza a partir del acontecimiento central de la historia: la resurrección. La resurrección de Jesús por una parte es el cumplimiento y la confirmación de sus palabras y de sus gestos pre-pascuales, mientras que por otra es la anticipación del cumplimiento final o escatológico de la historia de la salvación. De este modo la historia

³⁷ K. Rahner, *Saggi di cristologia e mariologia* Roma 1965, *Lineas fundamentales de una cristologia sistematica* en K. Rahner-W. Thusing, *Cristologia. Estudio teologico y exegetico* Madrid 1975, 21-80

³⁸ W. Pannenberg, *Grundzuge der Christologie* Gutersloh 1964 (trad. cast. *Fundamentos de cristologia* Salamanca 1974)

particular de Jesús está en relación con la historia universal como el acontecimiento histórico de salvación que le da unidad y significado a toda la experiencia salvífica

Con una acentuación distinta, pero con preocupaciones análogas de sentar un fundamento para la fe cristológica en el Jesús histórico, se presenta la obra del teólogo Jürgen Moltmann³⁹. El discurso sobre Jesús, el Cristo, tiene que ser legitimado en una doble dirección: en su origen y en su final. Una primera verificación de carácter hermenéutico vincula la profesión de fe cristiana, condensada en los títulos cristológicos, con el Jesús de la historia. Semejante justificación y fundamento son intrínsecos a la cristología. En otras palabras, las afirmaciones de fe sobre Jesucristo no están asociadas de manera arbitraria y artificial a su nombre. En segundo lugar la reflexión cristiana tiene que responder a la exigencia de hacer comprensible y operativa la fe en Cristo en las situaciones actuales de injusticia y de muerte. De aquí la situación central de Jesús crucificado que revela un nuevo rostro de Dios, de un Dios que en su dimensión trinitaria está dentro y participa del dolor y del sufrimiento humano

Los resultados de la crítica histórica y literaria sobre la figura, la obra y el mensaje de Jesús son utilizados sin reserva alguna por dos autores católicos en sus respectivas obras cristológicas: Walter Kasper y Hans Kung⁴⁰. La elaboración cristológica de Kasper se coloca en un horizonte de casi completa pacificación en el frente del debate que había dividido y disociado al Jesús histórico del Cristo de la fe. La cristología en la propuesta de Kasper es la interpretación crítica de las fórmulas primitivas de fe en Cristo, sobre la base de la historia de Jesús. Efectivamente, esta última es el criterio para la verificación del discurso de fe sobre Jesucristo. Si el punto de partida es la profesión de fe que mantiene unidos al crucificado y al resucitado, a Jesús y al Cristo Señor, la investigación cristológica tiene su punto de partida en la historia del Jesús terreno. En las palabras y en los hechos del Jesús pre-pascual no sólo está ya implícita la cristología post-pascual, sino que en ellos se revela el rostro de Dios para el hombre. En otras palabras, los acontecimientos del Jesús histórico están cargados de aquella novedad de revelación y de salvación que se cumple en la pascua. La obra de Kasper vuelve a proponer el misterio de Cristo en su globalidad. Cristo da sentido y responde a las esperanzas de justicia, de libertad y de realización del hombre actual, dentro de sus limitaciones y en la experiencia de sus contradicciones

³⁹ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* Munchen 1972 (trad. cast. *El Dios crucificado* Salamanca 21977)

⁴⁰ W. Kasper, *Jesus der Christus* Mainz 1974 (trad. cast. *Jesus, el Cristo* Salamanca 51984), H. Kung, *Christ sein* Munchen 1974 (trad. cast. *Ser cristiano* Madrid 1979)

Hans Kung parte de las dificultades que sienten los hombres de hoy frente al discurso sobre Cristo y reconstruye todo el programa cristiano en torno a la persona y a la obra de Jesús. Se trata del Jesús histórico real, no de un mito, cuyo retrato humano, actividad histórica y mensaje esencial pueden reconstruirse con un riguroso método crítico sobre la base de unos textos-documentos históricamente fiables. El recurso al Jesús de la historia para fundamentar el anuncio de Cristo que hable en su singularidad al hombre de hoy no sólo es posible y legítimo, sino incluso necesario para eliminar las sospechas de que semejante anuncio se reduzca a una proyección de fe mítica. Aunque la investigación histórico-crítica no es el fundamento de la fe en Cristo, sin embargo en la situación actual una síntesis equilibrada entre la fe y el saber histórico-crítico es un instrumento idóneo para captar al verdadero Cristo en toda su amplitud y profundidad.

También Edward Schillebeeckx pone en la base de su *Ensayo de Cristología* la cuestión del método histórico-crítico en relación con la fe cristiana que reconoce y acoge en Jesús el ofrecimiento definitivo de la salvación⁴¹. En la mentalidad y en la cultura histórica de nuestros días la investigación llevada a cabo de modo científico es esencial para acceder a la fe en el evangelio auténtico. No es que la investigación histórica sea el fundamento de la fe, pero sí que reúne y conjuga todos aquellos datos en los que el creyente reconoce y acoge la acción salvífica de Dios. Pues bien, esta tensión entre la historia críticamente reconstruida y la decisión del creyente no se encuentra solo en la relación entre el Jesús histórico y la fe de la primera comunidad, sino que es una estructura permanente y dialéctica que subyace en todo el discurso sobre Cristo. La unidad y singularidad de Jesús, que es posible reconstruir sobre la base de su praxis del reino de Dios, son el espacio en donde se revela y actúa la universalidad y la definitividad de la acción salvífica de Dios. La relación única y excepcional de Jesús con Dios como Padre-Abbá es el lugar en donde se manifiesta y se realiza la soberanía liberadora de Dios. En una palabra, Schillebeeckx, reconociendo la autonomía y la libertad de la decisión de fe atribuye a la investigación histórico-crítica sobre Jesús un valor «teológico», en cuanto que el anuncio de fe cristiana se sitúa en continuidad esencial con el acontecimiento de salvación condensado en torno a la persona y a la obra de Jesús.

Substancialmente se coloca también en esta línea la obra cristológica del francés Christian Duquoc⁴². La intuición de fondo que da

41 E. Schillebeeckx, *Jesus. La historia de un viviente* Madrid 1981 (ed. holandesa de 1974), *La questione cristologica. Un bilancio* Brescia 1980.

42 C. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique* I II, Paris 1968-1972 (trad. cast. *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías*, Salamanca 1981), *Jesus*

unidad a su obra es que la figura y la función «transcendente» de Jesús se pueden captar a partir del modo con que él se manifestó humanamente. Esta perspectiva cristológica que se califica como perspectiva «desde abajo» respecto a la «de arriba» —preexistencia, encarnación— valora la condición humano-histórica de Jesús como revelación de Dios y de su proyecto de salvación para el hombre. Por consiguiente, los acontecimientos de Jesús que se nos refieren en los evangelios tienen que verse no como anécdotas biográficas ni tampoco como ejemplos edificantes, sino como «misterios», como sucesos reveladores de su personalidad y de su misión, que luego se explicitaron en los títulos cristológicos. Además, dada la relación que existe entre el Jesús de la historia y el Cristo proclamado por la fe, no se puede tomar como punto de partida solo la cruz y la resurrección, sino el choque dialéctico entre la historia de Jesús que termina con un fracaso y su exaltación como Señor y Mesías gracias a la acción soberana de Dios. De este modo, en la libertad histórica y humana de Jesús, que critica e invierte las esperanzas religiosas y mesiánicas de su ambiente, se revela la nueva imagen de Dios-Padre. En esta cristología, basada en los datos evangélicos, se desarrolla aquella tensión tan fecunda entre la singularidad irreductible de Jesús y su universalidad: en el hombre Jesús se encuentra histórica y concretamente realizada aquella relación trascendente del hombre con Dios y aquella orientación al fin último que da cumplimiento a toda antropología.

En estas orientaciones cristológicas se inspiran con aportaciones e integraciones originales los autores de lengua española-portuguesa de América latina. Por el contrario, han permanecido al margen y sin ejercer mucha influencia en las orientaciones generales de la cristología las propuestas —en algunos casos francamente disonantes— de algunos autores de lengua inglesa que acentúan la dimensión histórica y humana de la trayectoria terrena de Jesús⁴³. Por su parte, las intuiciones ofrecidas por la cristología europea han sido reelaboradas de forma dinámica y nueva en las síntesis sudamericanas en contacto con la situación socio-religiosa de algunas iglesias de aquel continente. La toma de conciencia de la condición de dependencia estructural y global del subcontinente latinoamericano respecto a los países nortatlánticos ha llevado a varios grupos cristianos a un compromiso activo por un proceso de liberación. Dentro de este compromiso ha

homme libre. Esquisse d'une christologie Paris 1973 (trad. cast. *Jesus hombre libre*, Salamanca 1985).

43 J. A. T. Robinson, *The Human Face of God*, London 1973, es el autor de *Home to God* London 1963 (trad. cast. *Sincero para con Dios* Barcelona 1967), que se inserta en el debate sobre la «secularización», en esta línea se coloca también la obra de P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* New York 1963 (trad. cast. *El significado secular del evangelio* Barcelona 1968).

ido madurando aquella reflexión crítica sobre la fe que se conoce con el nombre de «teología de la liberación». Es en este marco en donde hemos de situar su reflexión sobre Jesucristo⁴⁴.

Resulta significativo el título que se dio a la primera presentación sistemática de la cristología latinoamericana, la obra del brasileño Leonardo Boff, *Jesucristo liberador* (1972)⁴⁵. Boff parte del principio de que toda cristología es una recompreensión de la figura y de la obra de Jesucristo sobre la base de ciertos presupuestos socio-culturales. Por consiguiente, es legítima una recompreensión cristológica que parta de los cinco presupuestos que caracterizan a la situación latinoamericana: la primacía de la antropología sobre la eclesiología, la primacía de la utopía sobre la factualidad, la del elemento crítico sobre el dogmático, la de lo social sobre lo personal, la de la ortopraxis sobre la ortodoxia. De estas premisas nace la síntesis cristológica que tiene su centro en la historia de Jesús: el anuncio del reino de Dios como nuevo orden de las cosas. Este reino tiene una dimensión presente y futura, espiritual y material. El mismo Jesús con su praxis de liberación inaugura y hace presente el reino de Dios. Sin embargo, choca con las autoridades de su época que lo condenan a muerte como «blasfemo» y guerrillero, aun cuando su línea de acción no se deja identificar con la de los zelotes. En la resurrección de Jesús se lleva a cabo la utopía del reino de Dios como liberación de toda forma de alienación y de esclavitud humana. La opción en favor de una teología que destaque la figura y la acción histórica de Jesús no proviene solamente de la nueva orientación que ha emprendido la investigación histórico-crítica, sino de la nueva perspectiva cristológica que ha ido madurando en el ambiente latinoamericano. El mismo Boff señala los motivos de esta opción. Existe una semejanza entre la situación de Palestina en tiempos de Jesús y la situación actual de América latina: la opresión y la esclavitud sentidas como una contradicción al proyecto salvífico de Dios. Además, el Jesús histórico con su praxis de liberación invita a ponerse en su seguimiento y a comprometerse por una transformación del mundo pecador en el reino de

44 Cf G Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 111985, H Assmann, *L'attuazione storica del potere di Cristo*, en G. Gibellini (ed.), *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Brescia 1975, 204-225 (trad. cast., *La nueva frontera de la teología en América latina*, Salamanca 1980), J Ramos Regidor, *La figura di Gesù Cristo e la scelta degli oppressi in America latina*, en *Gesù e il risveglio degli oppressi*, Milano 1981, 268-353 (ed. cast. *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Salamanca 1984)

45 L. Boff, *Jesús Christo libertador. Essao de cristologia critica para nosso tempo*, Petrópolis 1972 (trad. cast. *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander 1980), *La liberazione di Gesù Cristo attraverso il cammino dell'oppressione*, en *La nuova frontiera della teologia*, 158-201, *Il Gesù storico nella teologia della liberazione*, en IDOC Intern X, 3-4 (1979) 44-55

Dios a pesar del conflicto social que lleva consigo este proceso de conversión⁴⁶.

Esta misma orientación y esta perspectiva son la que definen la obra cristológica de Jon Sobrino⁴⁷. También él propone como punto de partida «al Jesús histórico, es decir, a la persona, la predicación, la actividad, las actitudes y la muerte en la cruz de Jesús de Nazaret, en la medida en que es posible captar dicha figura, aunque sea con todas las precauciones que impone la exégesis crítica, a partir de los textos del nuevo testamento»⁴⁸. La orientación a la praxis de la cristología está sugerida por el proyecto y la acción de Jesús. El anuncia el reino de Dios e invita a ponerse en su seguimiento a través de un camino de liberación. La muerte de Jesús está en relación con este proceso de liberación en la historia. La resurrección, el sí del Padre al Hijo crucificado, revela la nueva imagen de Dios como amor eficaz. En la propuesta cristológica de Sobrino se advierten las influencias de la cristología europea, especialmente las de J. Moltmann, pero se capta también el nuevo contexto en que esas ideas han vuelto a pensarse de forma original y fecunda. De todo ello surge una imagen de Jesús que reúne en sí el frescor de sus rasgos evangélicos y el dinamismo y el compromiso de una iglesia que ha realizado una opción preferencial por los pobres.

Si de este área internacional, en la que se han elaborado y aplicado las nuevas orientaciones cristológicas, pasamos al ámbito italiano, el horizonte no cambia de manera especial. Es sintomático el hecho de que en una reseña que lleva por título «Cristologías en Italia» no figure un solo autor italiano⁴⁹. No puede decirse sin embargo que falte en Italia una viva atención hacia este sector de la investigación teológica. Algunos teólogos italianos bien equipados e informados han recogido las instancias críticas que se han presentado respecto a la producción cristológica extranjera, que se difunde en Italia a través de varias editoriales religiosas⁵⁰. También a nivel de divulgación los

46 L. Boff, *Jésus-Christ libérateur. Elaboration d'une christologie a partir de l'Amérique latine opprimée*, Lum Vie 134 (1977) 85-113, cf J. L. Fernandez, *Presupposti e condizioni di una cristologia liberatrice*, en IDOC Intern X, 3-4 (1979) 35-43

47 J. Sobrino, *Cristologia desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México 1976

48 J. Sobrino, *Cristologia secondo una prospettiva latino-americana*, en IDOC Intern X, 3-4 (1979) 29.

49 Varios, *Cristologie in Italia*, ScuolCat 1-2 (1977) 1-165.

50 G. Moioi, «Status quaestionis» del discorso cristologico. *presentazione e prime riflessioni*, en *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, 198-238, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1980; M. Serenitha, *Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Torino 1982, señala la exigencia de superar la perspectiva de los manuales en una síntesis donde se tenga en cuenta todo el recorrido histórico de la reflexión sobre la fe en Jesucristo

lectores italianos pueden disponer de algunos textos y libros que les ponen en contacto con los resultados de la investigación histórico-crítica y con un esbozo de reflexión sobre la fe en Jesús⁵¹. Lo que falta es una aportación original italiana que, acogiendo los estímulos que pueden darle las orientaciones cristológicas internacionales, sepa elaborar una síntesis y una reflexión crítica dentro de su propio contexto cultural y de la situación peculiar de su iglesia

Esperando la aparición de una propuesta cristológica original, representativa del ambiente italiano, comentaré a título de ejemplo dos textos que por diversas razones constituyen auténticas promesas⁵²

La obra de Armido Rizzi, *Cristo verità dell'uomo*, nace del diálogo o mejor dicho del enfrentamiento crítico con la posición de R. Bultmann sobre el problema del Jesús histórico. De aquí se derivan diversas matizaciones de carácter filosófico y sobre la relación que existe entre la historia y el conocimiento histórico que fundamentan el discurso cristológico. La historia de Jesús, entendida como proyectualidad significativa y realizada en unos hechos, es el objeto del anuncio cristiano y por eso mismo de la reflexión crítica sobre la fe. Este proyecto histórico de Jesús se puede captar de manera ejemplar en su obediencia voluntaria que llevó a cabo hasta la muerte. La investigación histórico-crítica, según Rizzi, puede llegar a encontrar este proyecto histórico existencial de Jesús, definido por su opción de obediencia al Padre y de amor incondicionado a los hombres. Los autores del nuevo testamento han interpretado de forma coherente y significativa el proyecto histórico de Jesús. El con plena conciencia y de forma absolutamente libre «asimila los designios de Dios por obediencia al Padre, lo lleva a cabo bajo el impulso de la caridad redentiva hacia los hombres, dentro del horizonte de una promesa de glorificación personal»⁵³. La máxima libertad realizada en el amor es el núcleo de la historia de Jesús que da sentido último a la historia del individuo y a la historia universal como posibilidad de comunión de todos los hombres⁵⁴.

La síntesis cristológica de Bruno Forte por su parte se inserta en las orientaciones cristológicas de Moltmann y de Kasper, pero asumiendo al mismo tiempo una orientación práctico-dinámica bajo el impulso de las instancias eclesiales y culturales del ambiente italiano,

51 F. Arduoso, *Gesu di Nazareth e Figlio di Dio?*, Torino 1980, ofrece un perfil vivo y rápido de Jesús y de su mensaje, atento a la documentación bíblica y a la sensibilidad actual, F. Ducci, *Gesu detto il Cristo* Bologna 1981, menos preciso y estimulante

52 A. Rizzi, *Cristo verità dell'uomo Saggio di cristologia fenomenologica* Roma 1972, B. Forte, *Gesu di Nazareth Storia di Dio Dio della storia* Roma 1981

53 A. Rizzi, *o. c.* 220

54 *Ibid.* 240

especialmente el meridional. La estructura «histórica» de la propuesta cristológica del joven profesor napolitano no es solamente una etiqueta de moda, sino que se convierte en la clave hermenéutica para leer los datos evangélicos, la reflexión cristológica condensada en el dogma y la transcripción práctica y espiritual de la fe en Jesucristo en el hoy de la iglesia y de la sociedad. La primacía absoluta de la narración bíblica para la reflexión crítica de la fe cristiana sobre Jesucristo significa «prestar la mayor atención al *concretissimum* de la acción revelativo-salvífica, críticamente estudiada según las exigencias del método histórico-crítico»⁵⁵. Esta fundamentación histórica de la cristología se realiza en la óptica de fe de la comunidad primitiva, que repasa la trayectoria del Jesús histórico a la luz de la pascua. Coherentemente con esta opción metodológica el autor va recorriendo las etapas más destacadas de la «historia humana de Dios», revelada y actuada en Jesucristo. Se trata de una historia vivida de forma consciente progresiva como historia de libertad, dentro del contexto social, religioso y político de la Palestina del siglo I, en solidaridad con la condición de la finitud humana hecha de dolor y de muerte. Esta historia de Jesús revela el rostro de Dios a cada uno de los hombres y consiguientemente indica cuáles tienen que ser las opciones operativas en el «seguimiento» de Jesús.

Al final de esta encuesta sobre la pregunta: ¿Quién es Jesús hoy para los cristianos?, solo es posible recoger algunas impresiones y síntomas, ya que la base de la investigación es demasiado restringida y selectiva. ¿Que es lo que piensan los cristianos que no escriben libros ni artículos sobre Jesucristo? ¿Qué es lo que piensan los que asisten a nuestras misas de los domingos? ¿Coincide su imagen de Jesús con la expresada en las fórmulas del credo niceno-constantinopolitano? ¿Es la misma imagen que les presenta el predicador o los catecismos impresos o explicados? ¿Qué es lo que saben de esas imágenes doctas que exponen los libros de cristología?

Todos estos interrogantes y otros muchos pueden legítimamente plantearse y registrarse para evitar simplificaciones y reducciones arbitrarias. Sin embargo, para no caer en el vacío, en donde se acumulan de forma incontrolada los fantasmas, será también útil un sondeo limitado como el que he propuesto. De aquí se derivarán algunas convergencias significativas. Después de la tempestad crítica, que ha afectado también a los textos evangélicos y a la figura de Jesucristo, actualmente estamos ante una recuperación de la fiabilidad substancial de los textos y de la imagen histórica de Jesús. El carácter central de la persona y de la obra de Jesús de Nazaret va a la par con una aproximación crítica a los textos evangélicos.

El redescubrimiento de la dimensión evangélica de Jesús acentúa por una parte su singularidad histórica, mientras que por otra obliga a tomar conciencia de su irreductible autoridad espiritual que interfiere con el proyecto existencial de cada ser humano. El rostro de Dios y el rostro del hombre son diversos desde que el hombre Jesús de Nazaret se presentó y fue reconocido como el Cristo y el Señor, crucificado y humillado por los poderosos, resucitado y exaltado por Dios. La libertad de amor, como máxima realización del ser humano, es una posibilidad y una tarea revelada y dada a todos y a cada uno desde el día en que el profeta de Galilea y el crucificado del Gólgota se reveló como el Hijo de Dios y el hermano de todos los hombres.

Apéndices

I. CONCEPCIÓN VIRGINAL Y LOS HERMANOS DE JESÚS

Sobre el problema del origen de Jesús, reconocido como el Cristo y el Señor en la fe de las primeras comunidades, existe un consenso universal de la tradición cristiana que refleja substancialmente lo que es el testimonio evangélico: Jesús es el Hijo de Dios desde sus primeros orígenes históricos, o sea, como verdaderamente hombre, nacido de María. Las divergencias desde los primeros siglos se manifiestan cuando el problema se desplaza del plano de la fe cristológica al plano histórico, en donde intervienen otros elementos de carácter cultural, que justifican o por lo menos hacen comprensible la diversidad de posturas. Entre estas variables de carácter histórico-cultural está la maternidad virginal de María, que afecta también a la modalidad del nacimiento de Jesús y plantea el problema de los hermanos de Jesús o del Señor. Estos diversos hermanos de Jesús ¿nacieron del matrimonio de José con María, o bien son hijos de un matrimonio anterior de José y por tanto hermanastros de Jesús? ¿o bien hay que entender el término «hermanos» en un sentido más amplio, como «parientes» de Jesús, hijos de un hermano de José o de una hermana de María?

El primer punto por aclarar es el que se refiere a la maternidad virginal de María, decididamente atestiguada por los dos evangelios que nos hablan de los orígenes de Jesús, Mateo y Lucas. Este doble testimonio evangélico no se refiere a la maternidad de María en sí misma, sino al origen de Jesús, el Cristo e Hijo de Dios. Con una fórmula que se repetirá en la profesión de fe se dice que Jesús «fue concebido del Espíritu santo» y por eso se cumple en él la promesa de Dios de actuar su presencia salvífica definitiva en medio de su pueblo (Mt 1, 18-23). El evangelio de Lucas dice substancialmente lo mismo cuando afirma que el Espíritu santo descenderá sobre María y la fuerza del Altísimo la cubrirá con su sombra, de modo que el que

nazca de ella será el Santo y el Hijo de Dios (Lc 1, 34-35). En los dos evangelios es el enviado celestial el que hace estas afirmaciones, que no son por tanto el fruto de una investigación histórica o de una explicación humana, sino la revelación gratuita de Dios sobre el verdadero origen y la identidad misteriosa de Jesús. En ningún otro texto evangélico fuera de los dos mencionados se habla explícitamente de la concepción virginal de Jesús. En otras palabras, el anuncio o el credo primitivo que proclama a Jesús Hijo de Dios y Señor hasta la redacción de los evangelios de Mateo y de Lucas no habla de la concepción virginal de Jesús.

Por otra parte no resulta imaginable que los dos evangelios indicados hayan recurrido sin más ni más, independientemente el uno del otro, a esta formulación de la fe cristiana «concebido/engendrado del Espíritu santo», sin una tradición cristiana común precedente que justificase e hiciese comprensible semejante afirmación. En este sentido cabe hacer entonces tres hipótesis: 1) esta expresión de la fe cristiana primitiva se basa en la interpretación de un recuerdo histórico de María y de José, transmitido en el ámbito de sus parientes más próximos y de los primeros testigos, de que Jesús fue concebido por María sin intervención humana; 2) la segunda hipótesis, que sigue presuponiendo el recuerdo de un dato de hecho conservado en el ambiente de los parientes, considera la tradición que está en la base de los dos evangelios como un intento del ambiente apologético cristiano por rebatir la acusación de los judíos de que Jesús sería un hijo ilegítimo; 3) la tercera hipótesis considera que en el origen de la tradición evangélica sobre la concepción de Jesús por obra del Espíritu santo está la profesión de fe en Jesús constituido Hijo de Dios y Señor mediante la fuerza del Espíritu santo con la resurrección (Rom 1, 3-4); en este caso la concepción virginal no sería más que una formulación distinta de la fe primitiva: Jesús es Señor e Hijo de Dios desde sus orígenes históricos.

Las dos primeras hipótesis presuponen el recuerdo histórico de la concepción extraordinaria de Jesús. Las dos últimas fuentes para la reconstrucción de este recuerdo siguen siendo los dos evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas, ya que ni Marcos ni Pablo lo atestiguan explícitamente. El hecho de que Jesús de Nazaret, según el texto de Mc 6, 3, sea conocido como el «hijo de María» no es una prueba ni de su origen irregular —hijo ilegítimo, ya que no se conoce el nombre de su padre— ni de su concepción virginal, ya que en este caso los habitantes de Nazaret no podrían apelar al «origen» de Jesús para discutir la sabiduría de sus palabras y el poder de sus obras (Mc 6, 2-3). Tampoco Pablo, cuando habla de Jesús como «Hijo de Dios nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Gál 4, 4), se refiere a su nacimiento virginal, sino que expresa en otros términos la fe primitiva:

va: Jesús es el hijo de Dios según el Espíritu y solidario con la raza humana en el interior de la historia judía, hijo de David según la carne (Rom 1, 3-4; cf. Rom 9, 5). Los primeros predicadores cristianos no hacen ninguna referencia a un recuerdo histórico sobre el origen virginal de Jesús. Aunque éste se conservó en el ámbito de los parientes, no forma parte de la primera predicación cristiana antes de la redacción de los evangelios de Mateo y de Lucas. Este último, en los discursos de los primeros testigos del Señor resucitado que nos refiere en los Hechos, no hace ninguna alusión al origen extraordinario de Jesús, aunque presenta a su madre entre los que componen la comunidad histórica que estaba esperando el don del Espíritu (Hech 1, 14).

La segunda hipótesis, anclada al recuerdo histórico de la concepción virginal, piensa en una situación polémica entre la primera comunidad cristiana que lo afirma y el ambiente judío que responde con la calumnia: Jesús es hijo ilegítimo, nacido de unas relaciones adúlteras. El primer eco de esta polémica se tendría en el evangelio de Juan, en donde los judíos ante la acusación de Jesús —«No sois verdaderos hijos de Abrahán»— le responden: «Nosotros no somos hijos de la prostitución; no tenemos más que un solo padre, Dios» (Jn 8, 41). Orígenes en el *Contra Celsum* I, 28 recoge con términos explícitos estas habladurías de las que se hace portavoz el informador judío de Celso (cf. *Hechos de Pilato* o *Memorias de Nicodemo* II, 2-5). Estas insinuaciones calumniosas por parte de los judíos sobre el origen de Jesús son tardías, ya que se remontan todo lo más a finales del siglo I o comienzos del II, es decir, a un período en que los evangelios y la predicación cristiana se referían a la concepción virginal de Jesús¹. En otras palabras, la tradición que está en la base de los textos evangélicos sobre el origen de Jesús «por obra y gracia del Espíritu santo» no nació como respuesta apologética a las habladurías calumniosas del ambiente judío, sino al revés, como demuestra el caso del judío Celso que remite expresamente a los escritos cristianos². Por lo demás, los actuales evangelios de la infancia no revelan

1. Los diversos intentos de hacer remontar estas habladurías a un período pre-evangélico tropiezan con un dato de hecho: todas las fuentes judías son posteriores. Esto vale también para la sentencia que se atribuye a R. Simeón ben Azzai, a comienzos del siglo II «Encontré una lista genealógica en Jerusalén y en ella estaba escrito "fulano de tal es un bastardo, hijo de un adulterio"» (*Yeb* 4, 13). También es precaria y privada de fundamento la hipótesis de E. Stauffer, *Jesús Gestalt und Geschichte*, 22-24, recogida en *Jeshu ben Mirjam*, en *Neotestamentica et Semitica*, Edinburg 1969, 119-128. el insulto dirigido a Jesús «bebedor y comilón, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19, Lc 7, 34) corresponde a la de bastardo, confirmada en Mc 6, 3 (cf. *Sanh* 107a, *Sota* 47b).

2. *Contra Celsum* II, 74 «El judío de Celso concluyó todo esto diciendo: todas estas objeciones se han sacado de vuestros escritos y no tenemos ninguna necesidad de testigos, vosotros mismos caéis en vuestra trampa».

una preocupación apologetica explicita en este sentido, como aparece por el contrario de forma palpable en el apócrifo *Protoevangelio de Santiago* 12, 1-16, 13, 20, 1-4.

Desde el momento que los presupuestos sobre los que se sostienen las dos hipótesis mencionadas son imposibles de verificar, queda la tercera explicación hipotética. la concepción virginal de Jesús por obra o mediante el poder del Espíritu santo es la expresión de la fe cristiana original que proclama a Jesús Hijo de Dios y Señor desde el comienzo mismo de su existencia humana. La formulación de esta fe cristiana mediante la concepción virginal de Jesús no se inspira en los modelos paganos sobre el origen de los personajes famosos, reyes o filósofos, por dos motivos. primero, porque la concepción «virginal» de los héroes paganos presupone siempre de manera real o simbólica una relación sexual entre una divinidad masculina y una mujer, segundo, porque la concepción virginal de Jesús mediante el Espíritu santo está inserta en el esquema de anuncio del nacimiento que tiene sus antecedentes en la tradición bíblica

En este contexto hay que observar también que el origen virginal de Jesús no es un postulado de su mesianidad, ya que hubo grupos de cristianos, aunque minoritarios y disidentes, que creyeron en Jesús mesías, aunque considerándolo hijo de María y de José³. Pero ni siquiera la fe en Jesús Hijo de Dios supone su concepción virginal, hasta el punto de que los primeros predicadores pudieron anunciar a Jesús Señor, Hijo primogénito de Dios, sin mencionar su origen de una madre virgen. En conclusión, éste sigue siendo un dato que no puede explicarse como pura invención en virtud de la fe cristológica, aunque su significado profundo sólo puede comprenderse en el contexto de esta fe.

Relacionado con este problema, aunque de una forma evidentemente distinta, es el que se refiere a los hermanos de Jesús, conocidos mejor en los textos neotestamentarios y profanos como «los hermanos (o el hermano) del Señor»⁴. Los evangelios de Marcos y Mateo, al hablarnos del episodio de Nazaret en donde Jesús chocó con la incredulidad de sus paisanos, recogen los nombres de cuatro hermanos de Jesús. Santiago (Jacobo), José, Judas y Simón (Mc 6, 3; Mt 13, 55). Como se ve, los nombres son los del patriarca Jacob y tres de sus hijos, José, Judas y Simón. En este mismo contexto se habla de «las hermanas», pero sin dar el nombre de ninguna. En otro trozo, que

3 Cf Ireneo, *Adv haer* III, 21, 1 (HE V, 8, 10, cf III, 27, 1-3, VI, 17) Se trata de los ebionitas, una secta judeo-cristiana que apela al *Evangelio segun los hebreos*

4 Mc 3, 20-21, 3, 31-35, Mt 12, 46-50, Lc 8, 19-21, Jn 2, 2 12, 7, 3 5 9 10, Hech 1, 14, 1 Cor 9, 5, Gal 1, 19 El apelativo «hermano del Señor» es recogido tambien en Flavio Josefo (*Ant* XX, 9 1 200) atribuido a Santiago, en un texto que parece ser autentico, al menos en este trozo

recogen los evangelios sinópticos, se habla también de «los hermanos» de Jesús, que, junto con su madre, intentan hablar con él (Mc 3, 31-32 par). También el cuarto evangelio conoce el grupo de hermanos de Jesús asociados a su madre y a los discípulos (Jn 2, [2]. 12), o en contraste con la línea de acción escogida por Jesús (Jn 7, 3-10). Este mismo grupo, junto con la madre de Jesús, es mencionado por Lucas como formando parte de la comunidad orante y concorde que espera al Espíritu santo (Hech 1, 14). Sobre la base de estos datos neotestamentarios se han desarrollado las diversas hipótesis que intentan explicar este apelativo y conciliarlo con otros datos de los evangelios o de la tradición primitiva

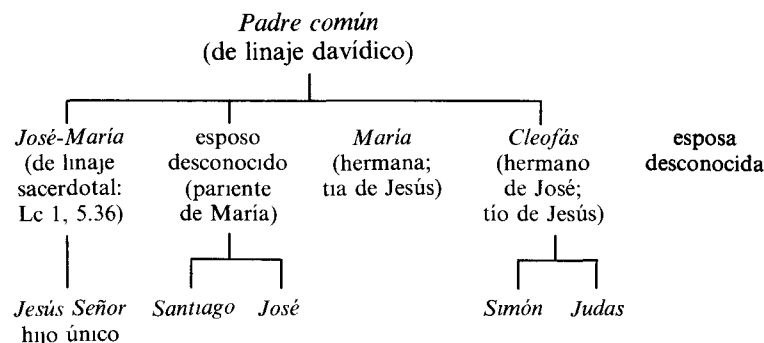
La primera hipótesis es la que considera a los «hermanos» de Jesús y a sus hermanas hijos del matrimonio de José y de María. Sostenida ya en el siglo IV (año 380 d. C.) por un laico de Roma, Elvidio, contra los que negaban la regularidad del matrimonio de José y María, fue recogida por algunos exegetas modernos apelando a argumentos de carácter filológico *adelphoi* en griego significa «hermanos carnales» y no parientes o primos, ya que existen otros términos (*syngeneis* o *anepsioi*) para expresar estos grados de parentesco. Esta argumentación en algunos autores no está exenta de cierta intención polemica respecto a una postura considerada dogmática en cuanto que quiere afirmar la virginidad perpetua de María, la madre de Jesús. En esta perspectiva entra también la segunda hipótesis, propagada por los apócrifos cristianos desde el siglo II y defendida por varios padres y escritores cristianos antiguos de la iglesia greco-oriental: los hermanos de Jesús serían en realidad hermanastros suyos, al ser hijos de José en un matrimonio anterior⁵

Finalmente, una tercera interpretación, aunque derivada de la preocupación de carácter mariano —la perpetua virginidad de María—, se basa sobre todo en argumentos de carácter filológico. Es la que defendió ya Jerónimo contra Elvidio romano el término griego *adelphos* en la versión griega de la Biblia (Los Setenta) corresponde al hebreo-araméico *'ach-'achâ* y no siempre designa a los hermanos carnales, sino que se usa también para los parientes de diverso grado, sobrinos o primos. Esta terminología está confirmada en Flavio Josefo y también en algunos papiros griegos. En el plano de la documentación histórica hay que recordar el testimonio de Hegesipo

5 Cf *Protoevangelio de Santiago* X, 2, XVII, 1, XVIII, 1 presenta a Jose como viudo (VIII, 3) con varios hijos. Esta explicación, motivada en el deseo de mantener la dignidad virginal perpetua de María, como dice Orígenes, *In Math* X, 17, es sostenida entre otros por Clemente y Cirilo de Alejandria. Eusebio de Cesarea, Epifanio de Salamina, Juan Crisostomo, encuentran defensores tambien en la iglesia siríaca, por ejemplo en Efrén de Nisibi-Edesa. Y en el ambiente de la iglesia romana antigua, Hipólito, y los escritores latinos Hilario de Poitiers y el Ambrosiaster

(siglo II), de origen palestino, que nos refiere Eusebio de Cesarea: los hermanos del Señor, conocidos con el nombre de Santiago y Simón, y que fueron los dos primeros obispos de la iglesia de Jerusalén, eran en realidad primos de Jesús⁶. Hay que subrayar que esta afirmación de Hegesipo es anterior a las discusiones del siglo IV sobre la «perpetua» virginidad de María. Por eso, la posición más aceptable en el plano histórico es la que propone J. Blinzler: la expresión «los hermanos de Jesús», conocidos en la primera iglesia como «los hermanos del Señor», designa ante todo a un grupo que tuvo un papel autorizado en la primera comunidad. El apelativo «hermano» se conservó también en la lengua griega del nuevo testamento para expresar un grado de parentesco genérico y variado según el uso lingüístico de la tradición bíblica.

Sobre la base de los datos del nuevo testamento, en particular a partir de la correspondencia entre los nombres de Mc 6, 3 y Mc 15, 40, en donde se presenta a Santiago y a José como hijos de María, distinta de la madre de Jesús, e integrando estos datos con los del testimonio de Hegesipo, Blinzler propone una red de parentesco entre Jesús y sus diversos «hermanos» que podría resumirse en este cuadro genealógico:



6 Eusebio de Cesarea, *HE IV*, 22, 4: «Después de que sufrió el martirio Santiago el justo, fue nombrado obispo el hijo de un tío (del Señor), Simeon (hijo) de Cleofás, todos le dieron la preferencia, ya que era primo segundo del Señor» En otro lugar refiere también Eusebio el testimonio de Hegesipo sobre los descendientes de la familia de Jesús. Simeón fue denunciado ante Trajano por ser descendiente de David (*HE III*, 32, 6), los nietos de Judas, hermano del Señor, fueron buscados en tiempos de Domiciano como descendientes de David (*HE III*, 20, 1-6)

II. CRONOLOGÍA Y TOPOGRAFÍA DE LA PASIÓN Y MUERTE DE JESÚS

Mientras que existe un acuerdo de principio a propósito del desarrollo de los acontecimientos que van desde el arresto de Jesús hasta su deposición en el sepulcro, se dan ciertas divergencias en algunos detalles cronológicos y topográficos de la pasión y muerte de Jesús que vale la pena discutir. Entre ellos está la disparidad cronológica tan conocida entre los evangelios sinópticos y el de Juan a propósito de la fecha de la muerte de Jesús en relación con la festividad pascual judía. Ateniéndonos a lo que dice el evangelio de Juan, la condenación de Jesús y su muerte habrían tenido lugar en la vigilia de pascua: los judíos «no quisieron entrar en el pretorio de Pilato para no contaminarse y poder comer la pascua» (Jn 18, 28; cf. Jn 19, 14.31.42)⁷. Según los evangelios sinópticos, Jesús habría celebrado la cena pascual con los discípulos la tarde en que fue arrestado; por eso su condenación a la cruz habría tenido lugar el mismo día de la pascua (cf. Lc 22, 14-15). En todo caso la tradición evangélica se muestra de acuerdo en colocar la crucifixión y la muerte de Jesús en el día del viernes, vigila del sábado (Mc 15, 42 par; Jn 19, 31). Pero este viernes ¿es la pascua, como supondría el relato de los evangelios sinópticos, o la vigilia de pascua, como indica Juan? La respuesta a este interrogante afecta también a otra cuestión: ¿la última cena de Jesús con los discípulos en Jerusalén fue realmente una cena pascual?

Otro problema se refiere a la situación del pretorio de Pilato y a la de la localidad llamada por el cuarto evangelio *lithostrotos*, en hebreo *gabbathà* (Jn 19, 13). La solución de este problema guarda relación con la de la residencia del gobernador romano en Jerusalén: ¿en el palacio de Herodes sobre la colina occidental de la ciudad o en la torre-cuartel Antonia junto al templo? La identificación topográfica del «pretorio» de Pilato condiciona el recorrido que hizo Jesús para llevar el *patibulum* hasta el lugar de la ejecución. La comparación entre los datos evangélicos y los de las fuentes antiguas, especialmente los escritos de Flavio Josefo, verificados con las investigaciones arqueológicas, permiten dar una respuesta a estos interrogantes. Así pues, es posible reconstruir con cierta fiabilidad el cuadro cronológico y topográfico de la pasión, en espera de nuevas investigaciones y verificaciones.

7 El dato cronológico del evangelio de Juan es recogido por la tradición hebrea del Talmud que se remonta al siglo II, *Sanh* 43a: «En la vigilia del passah colgaron a Jeshù hanòzri »

a) *La cronología de la pasión*⁸

El debate sobre la cronología de la pasión se plantea a partir del testimonio divergente entre los evangelios sinópticos y el de Juan. El relato de Marcos, que refleja el esquema tradicional de la pasión y que siguen también Mateo y Lucas, ofrece este cuadro cronológico:

1 *Dos días antes de la pascua-ázimos* los jefes de los sacerdotes y los escribas deciden arrestar a Jesús (Mc 14, 1), Jesús se hospeda en casa de Simón el leproso, en Betania (Mc 14, 3-9).

2 *El primer día de los ázimos*, cuando se inmola la «pascua», Jesús ordena preparar la sala para comer la pascua con sus discípulos (Mc 14, 12-16)

3. *Al atardecer de aquel mismo día* Jesús se sienta a la mesa con los «doce», interpreta su muerte mediante las palabras y los gestos del partir el pan y distribuir el vino (Mc 14, 17.23-24), al final de la cena, una vez cantado el himno, se dirige al monte de los Olivos con los discípulos, en donde es arrestado de noche y llevado ante el sumo sacerdote y los dirigentes judíos (Mc 14, 26 32.46.53)

4 *Al día siguiente por la mañana* los dirigentes judíos lo llevan arrestado ante Pilato que, después de interrogarle, lo condena a la cruz (Mc 15, 1 15)

5 *A media mañana* es crucificado Jesús (Mc 15, 25); desde el mediodía hasta las tres de la tarde se oscurece la tierra entera, a las tres Jesús da un fuerte grito y muere (Mc 15, 33.37)

6 *Al atardecer*, que es la preparación o la vigilia del sábado, Jesús es bajado de la cruz y colocado en el sepulcro (15, 42.46).

Todo el drama de la pasión se desarrolla en 24 horas, desde la tarde de la última cena hasta la del día siguiente en que Jesús fue crucificado, bajado de la cruz y sepultado. Es lo que dicen claramente los sinópticos.

También según el cuarto evangelio la pasión de Jesús se desarrolla en el mismo arco de tiempo: desde la tarde en que Jesús se sienta a la mesa con sus discípulos hasta la tarde siguiente, víspera de fiesta, cuando su cuerpo fue dejado en el sepulcro (Jn 13, 30; 19, 31.42) Al amanecer de aquel mismo día de vigilia de pascua Jesús fue llevado por los dirigentes judíos al pretorio de Pilato, a mediodía fue condenado a la cruz (Jn 18, 28, 19, 14). La falta de acuerdo con la cronología de Marcos a propósito de la hora de la crucifixión —

8 H W Hoehner, *The Day of Christ's Crucifixion* BS 131/521 (1974) 241-264, *The Year of Christ's Crucifixion* *Ibid* 332-348, *Daniel's Seventy Weeks and NT chronology* 132/525 (1975) 47-65, A Jaubert, *La date de la cene* Calendaire biblique et liturgie chretienne, Paris 1957

Marcos a media mañana, Juan después del mediodía— puede explicarse con la diversa perspectiva de los autores. Marcos sigue el esquema ternario de tipo litúrgico (hora tercia, sexta y nona), Juan hace condenar a Jesús al mediodía, hora en que comienza en el templo el sacrificio de los corderos pascuales. En efecto, para Juan la muerte de Jesús tiene lugar en la vigilia de la pascua, 14 de nisán, mientras que para la tradición sinóptica Jesús muere el 15 de nisán, fiesta de la pascua.

Estas dos cronologías tal como están son realmente inconciliables y por eso hay que optar por una o por otra. En favor de la sinóptica está la convergencia de los tres primeros evangelios, incluido Lucas que para algunas secuencias de la pasión sigue otra tradición autónoma. Por otra parte no se ve por qué motivo la tradición que está en la base de los tres evangelios habría colocado la muerte de Jesús en el día de la pascua judía. La condenación ejemplar en un día de fiesta, que podía responder a las exigencias de la autoridad romana, va en contra de las preocupaciones expresadas por los dirigentes judíos, a quienes les gustaría evitar el arresto de Jesús con ocasión de la aglomeración judía, a fin de evitar un motín popular (Mc 14, 2, Mt 26, 5). La cronología de Juan, por su parte, podría responder a la intención cristológica del evangelista que presenta a Jesús como «cordero» pascual, que muere en la cruz en la vigilia de la pascua, cuando se realizaba el sacrificio como preparación para la cena (Jn 19, 31.36). Pero su colocación del debate del proceso ante Pilato y de la condena de Jesús en la vigilia de la festividad pascual es más verosímil que la de los sinópticos en el mismo día de la pascua.

Sin embargo, esta opción suscita la cuestión acerca del carácter pascual de la última cena de Jesús. Los sinópticos, coherentes con su disposición cronológica, presentan la última cena de Jesús en Jerusalén con sus discípulos dentro de un marco pascual, aunque de hecho en el momento de la institución eucarística omiten los elementos típicos del ritual judío. Juan, a pesar de que alude a la cena de Jesús con los discípulos, no habla de cena pascual. Por consiguiente, si queremos mantener el carácter pascual de la última cena de Jesús y escoger al mismo tiempo la cronología de Juan de la pasión, hemos de suponer que Jesús siguió un calendario distinto del calendario oficial del templo, en donde se hacía el sacrificio del cordero. Tal es la hipótesis que sugieren algunos autores⁹

La dificultad de mayor relieve para esta solución es la que se refiere a la diversidad de calendarios en la época de Jesús para la celebración de las fiestas y en particular de la pascua. La propuesta

9 Cf J H Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1980, 57-75. Jesús habría seguido el calendario de los fariseos, que anticipaba un día la celebración de la pascua respecto al calendario oficial de los saduceos.

más articulada, pero también muy discutida, en este sentido es la de A. Jaubert Partiendo del libro de los Jubileos, apócrifo judío del siglo II a. C., sostiene esta autora que en el siglo I d. C. había dos calendarios litúrgicos. uno oficial, en el que las fiestas se fijaban según los días del mes lunar, documentado en los textos rabínicos posteriores, el otro más arcaico, en el que las fiestas caían en días fijos de la semana. La confirmación del uso de este último calendario para la pascua estaría documentada por el testimonio de la *Didascalia syriaca*, del siglo II-III. la cena pascual se celebra el martes por la tarde, la pascua cae en miércoles, la muerte de Jesús se conmemora el viernes. Sobre la base de esta hipótesis la reconstrucción de los acontecimientos de la pasión es más amplia: el martes por la tarde Jesús celebra la cena pascual con los discípulos, probablemente sin el cordero, aquella misma noche es arrestado y conducido ante el sumo sacerdote, por la mañana del jueves tiene lugar el traslado al pretorio de Pilato y la comparecencia ante Herodes, el viernes, después de una nueva comparecencia ante Pilato, Jesús es condenado y crucificado. Según A. Jaubert el relato de la pasión de Juan seguiría el calendario oficial a fin de obtener las coincidencias entre la muerte de Jesús y el sacrificio del cordero pascual, los sinópticos por el contrario habrían simplificado y concentrado los acontecimientos por motivos catequísticos. El elemento frágil en esta hipótesis es la referencia efectiva por parte de Jesús y de sus discípulos a un calendario distinto del oficial.

Si se tiene en cuenta la cronología de Juan para quien el día de sábado coincide con la pascua, se puede establecer el año de la muerte de Jesús. Esta coincidencia entre la fiesta de pascua y el sábado en los años treinta se dio solamente dos veces: el 8 de abril del año 30 y el 4 de abril del año 33. La primera fecha podría verse favorecida además por las indicaciones de Jn 2, 20, que hace transcurrir 40 años desde la reconstrucción del templo de Jerusalén que se inició por los años 19/20 a. C. hasta la primera pascua de la actividad de Jesús, años 26/27. Siguiendo por el contrario la cronología de los sinópticos, Jesús habría muerto siempre en viernes, en la pascua que cae el 27 de abril del año 31.

b) La topografía de la pasión¹⁰

La identificación de los lugares de la pasión que se mencionan en el relato de los cuatro evangelios se basa en los informes que nos

¹⁰ A. Parrot, *El Golgota y el Santo Sepulcro* Barcelona 1963, D. Bahat-M. Broshi, *Excavations in the Armenian Garden in Jerusalem Revealed* 55-56, M. Broshi, *Excavations in the House of Caiphas*, Mount Zion, *Ibid* 57-60, P. Benoit, *The Archaeological Reconstruction of the Antonia Fortress*, *Ibid* 87-89, J. P. Lemonon, *La residence du gouvernateur de Judée en Pilate et le gouvernement de la Judée* 117-124.

proporciona Flavio Josefo y en los datos de la tradición cristiana, confrontados con los resultados de las excavaciones y sondeos arqueológicos que se han realizado en los lugares respectivos. La tradición conserva el recuerdo del Cenáculo en el actual monte Sión. La sala con bóvedas ojivales del siglo XIV, situada encima de la sinagoga en donde se venera la falsa tumba de David, surge a su vez sobre los restos de una iglesia sinagoga del siglo III, que debe identificarse con la «pequeña iglesia de Santiago», de la que habla san Epifanio. Aquí se han encontrado algunos graffiti en los que se invoca a Jesús, «Señor de David». Desde el cenáculo Jesús descende hacia el torrente Cedrón para refugiarse en la finca-huerto llamada de Getsemani, «molino de aceite». Varios sondeos efectuados en dicho lugar han puesto de manifiesto la cueva transformada en capilla en el siglo IV, un «molino de aceite» excavado en la roca y restos de una cisterna. La actual basilica de la agonía se levanta sobre una anterior del siglo VI, que incluía la roca venerada ya desde el siglo IV. Después de su arresto, Jesús fue conducido en primer lugar a la residencia de Anás (Jn) y luego el palacio del sumo sacerdote Caifás. La localización de este palacio tiene que buscarse en la parte alta de la ciudad vieja, en el cementerio del patriarcado armeno, entre la iglesia de la Dormición y la puerta de Sión.

También se discute sobre la situación del «pretorio» de Pilato, adonde Jesús fue conducido la mañana siguiente a su arresto y al interrogatorio judío. El «pretorio» es la residencia oficial del gobernador, que funciona también como tribunal mediante la instalación del *bêmà*, la tarima semicircular en cuyo centro se coloca la silla curul. El evangelio de Juan dice que el lugar en que se colocó este tribunal era llamado *lithostrotos*, «enlosado», en hebreo *gabbothà*, «lugar elevado» (Jn 19, 13). La determinación del «pretorio» de Pilato depende de su residencia en Jerusalén con ocasión de las fiestas. Según los testimonios de Flavio Josefo y de Filón, el gobernador romano residía en el palacio-fortaleza que había hecho construir Herodes el Grande en la colina occidental de la ciudad, en una posición estratégica¹¹. Varias excavaciones y sondeos realizados recientemente en el patio de la ciudadela y en el jardín de los Armenios confirman la situación señalada por Flavio Josefo para el palacio de Herodes, «superior a toda descripción» (*Guerra* V, 4, 4 §§ 176-181). La hipótesis alternativa que coloca la residencia de Pilato en Jerusalén en la fortaleza Antonia, en el lado sur-oeste del templo, no se basa en

¹¹ Flavio Josefo, *Guerra* II, 14, 8-8 §§ 301-308, en donde refiere lo que hizo el procurador G. Floro el año 66 p. C. «se alojó en palacio y el día después hizo levantar su tribunal ante los sumos sacerdotes notables y la parte más selecta de los ciudadanos, allí hizo flagelar antes de crucificarlos a varios judíos que pertenecían al orden ecuestre», cf. Filón, *Leg. Cai* § 299.

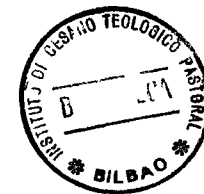
datos históricos seguros. Pero incluso admitida esta posibilidad, la localización de la torre Antonia no tiene nada que ver con el arco del *Ecce homo* en la vía dolorosa ni con el enlosado que se presenta como *lithostrotos* junto a las hermanas de Sión. Se trata de construcciones y de restos de la *Aelia Capitolina* que hizo construir Adriano en el siglo II d. C. A partir del siglo XIII los peregrinos, partiendo de la torre Antonia, siguen el recorrido de la actual vía dolorosa hasta el Santo Sepulcro.

La localización del calvario y del sepulcro de Jesús tiene en cuenta los datos evangélicos y las tradiciones. Según los evangelios Jesús fue conducido «fuera» para ser crucificado en un lugar llamado en hebreo *Golgotha*, traducido como «lugar de la calavera». La carta a los Hebreos recoge el eco de esta tradición: «Jesús padeció fuera de la puerta de la ciudad» (Heb 13, 12). A unos 70 metros del calvario, en el convento ruso, se ha encontrado un ángulo de la torre herodiana del muro de circunvalación y el dintel de una puerta, que debe identificarse con la llamada de «Efraín». El emperador Adriano en el siglo II, para borrar la memoria del sepulcro de Jesús que veneraban los judeo-cristianos, hizo levantar un terraplén y encima ordenó la edificación de templos dedicados a las divinidades capitolinas. En el siglo IV (327-328) el arquitecto Zenobio, por orden del emperador Constantino, emprendió la construcción de la *Anastasis*, una especie de mausoleo sobre la tumba de Jesús, y una basilica de cinco naves llamada *Martyrion*, precedida por un atrio. Los sondeos hechos recientemente para verificar la estabilidad de los edificios del Santo Sepulcro han puesto de manifiesto la configuración original del calvario y del lugar en que fue sepultado Jesús. El calvario se levantaba sobre un bloque de piedra aislado en la cima de la colina del Gareb, en una antigua cantera fuera de la ciudad de Jerusalén. La cantera se había cubierto de nuevo dejando sobresalir en ella un macizo de piedra desnuda y pelada como un «cráneo», de una altura de casi 4 metros. En las cercanías del calvario se encontraron tumbas del siglo I, excavadas en la roca. Es una nueva confirmación de que aquel lugar se encontraba fuera de los muros de la ciudad. La tumba de Jesús se había excavado en la pared de una roca de la antigua cantera, a occidente respecto al Gólgota. En dicho terreno había un «huerto» que, junto con la tumba, formaba parte de las propiedades de José de Arimatea¹². De las indicaciones de los evangelios se deduce que el sepulcro puesto a disposición por José estaba constituido por dos salas intercomunicantes por medio de una puerta pequeña y baja; en la segunda, sobre un banco de piedra bajo arcossolio, fue puesto el cadáver; en la colina se abría un pasadizo que daba acceso al sepulcro,

cerrado con una losa grande que se podía correr gracias a una ranura expresamente hecha en la roca.

El recuerdo concreto de los lugares en los que Jesús vivió su drama final y la reconstrucción cronológica de esos acontecimientos no solamente interesan a la piedad y a la devoción de los peregrinos que desde los primeros siglos fueron a visitar los santuarios de Jerusalén. La vida de Jesús, que culminó en su muerte en la cruz, está inmersa en la historia humana, es decir, en un tiempo y en un lugar concretos. La reconstrucción fiel y segura —en la medida de lo posible— de estas coordenadas históricas tiene también su importancia para captar el significado de una experiencia religiosa que se califica como manifestación de Dios dentro de la historia humana.

12. A. Brunot, *De Bethanie au Golgotha*. Le Monde de la Bible 2 (1978) 11-23.



INDICE GENERAL

<i>Introduccion</i>	9
1 <i>El debate historico sobre Jesus</i>	11
1 Historia de la investigacion sobre Jesus	11
a) El Jesus de los ilustrados	11
b) El Jesus de la escuela de Tubinga	13
c) El Jesus de la «escuela liberal»	14
d) Jesus en la historia de las religiones	16
e) El Jesus «historico» en el siglo XX	19
2 El genero literario «vida de Jesus»	28
2 <i>Las fuentes y el metodo</i>	35
1 Las fuentes de una investigacion sobre Jesus	35
a) Las fuentes judias sobre Jesus	37
b) El testimonio de Flavio Josefo	41
c) El testimonio de los historiadores y los escritores antiguos	44
d) Las fuentes cristianas extraevangelicas	47
e) Los apocrifos cristianos	50
f) La fiabilidad historica de los evangelios canonicos	51
2 Criterios de historicidad aplicados a los evangelios	55
3 <i>Ambiente origenes y estado civil de Jesus</i>	59
1 El ambiente de Jesus	59
a) Historia y geografia	60
b) La vida economica	66
c) Sociedad y familia	68
d) La vida religiosa	70
e) Movimientos y grupos en el ambiente de Jesus	73
2 Los origenes de Jesus	77
3 Profesion y estado civil de Jesus	82

4	<i>El proyecto de Jesus</i>	87
1	Juan el Bautista y Jesus de Nazaret	89
a)	Juan el Bautista en el testimonio de Flavio Josefo	89
b)	Juan el Bautista en los evangelios	92
c)	Relaciones entre Juan y Jesus	94
d)	El bautismo de Jesus	96
e)	El bautismo y el proyecto de Jesus	99
2	El anuncio del reino de Dios	101
a)	El reino de Dios esta cerca	103
b)	El reino de Dios «viene»	106
c)	El reino de Dios para los pobres	108
d)	El reino de Dios para los «pequeños»	110
e)	El reino de Dios para los pecadores y los que estan lejos	111
5	<i>La actuacion del proyecto</i>	115
1	Tomas de posicion de Jesus	116
a)	Jesus y las instituciones legales	118
b)	El templo	123
2	Jesus y los discipulos	128
a)	Los «doce»	130
b)	La llamada	132
c)	El seguimiento y la mision	133
3	Los milagros de Jesus	135
a)	Palabras de Jesus sobre los milagros	137
b)	Los relatos de milagros	140
c)	El significado de los milagros de Jesus	144
4	Las palabras de Jesus	148
a)	La imagen de Dios Padre	151
b)	Las exigencias del reino de Dios	156
5	El discurso de Jesus en parabolos	163
a)	El metodo parabolico de Jesus	164
b)	El proyecto de Jesus en parabolos	167
6	<i>¿Quien es Jesus?</i>	171
1	El «profeta» de Galilea	173
2	El maestro autorizado	179
3	Jesus, el Mesias	183
4	Jesus, el «Hijo»	189
5	Jesus, «Hijo del hombre»	193
7	<i>Jesus ante su propia muerte</i>	203
1	Jesus frente a la amenaza de muerte	205
2	Jesus habla de su muerte	207
3	Jesus da un significado a su muerte	211
a)	El profeta rechazado y perseguido	212
b)	El justo y el siervo	214
4	La esperanza de Jesus	219

8	<i>La muerte de cruz</i>	227
1	Las fuentes y los documentos evangelicos	228
2	El complot contra Jesus	212
3	El arresto de Jesus	216
4	El proceso de Jesus	218
a)	El «proceso» judio	243
b)	El proceso romano	247
5	La crucifixion y muerte de Jesus	253
6	La sepultura de Jesus	259
9	<i>La victoria sobre la muerte</i>	265
1	Los primeros testimonios sobre la resurreccion de Jesus	267
2	Los relatos pascuales de los evangelios	273
a)	El relato del sepulcro abierto y vacio de Jesus	274
b)	Relatos de «aparicion» de Jesus resucitado	279
3	La experiencia «historica» de la resurreccion de Jesus	285
4	El significado de la resurreccion de Jesus	289
10	<i>El debate continua</i>	295
1	Jesus para los judios	297
2	Jesus para los musulmanes	305
3	Jesus para los ateos	307
4	Jesus para los cristianos	317
Apendices		327
I	Concepcion virginal y los hermanos de Jesus	327
II	Cronologia y topografia de la pasion y muerte de Jesus	333
a)	La cronologia de la pasion	334
b)	La topografia de la pasion	336